A. LOBATO (Dir.)

I

El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy

EL HOMBRE EN CUERPO Y ALMA

FM
Est.
L1994
Vol. I

EL PENSAMIENTO DE SANTO TOMÁS DE AQUINO
PARA EL HOMBRE DE HOY

1512
H-6
COLOCACION

FILOSOFADO REDENTORISTA
JS
BIBLIOTECA

EL PENSAMIENTO DE SANTO TOMÁS DE AQUINO PARA EL HOMBRE DE HOY

Director

Abelardo Lobato O.P.

Tomo I. El hombre en cuerpo y alma
Tomo II. El hombre y el misterio de Dios
Tomo III. El hombre, Jesucristo y la Iglesia

Colaboradores:

Eudaldo FORMENT	José Mª ARTOLA O.P.
Armando SEGURA	Armando BANDERA O.P.
Victorino RODRÍGUEZ O.P.	Vicente CUDEIRO O.P.
Alberto ESCALLADA O.P.	Daniel OLS O.P.

Abelardo Lobato
Armando Segura • Eudaldo Forment

BIBLIOTECA

I
EL HOMBRE EN CUERPO Y ALMA

Tratado I: El cuerpo humano
Tratado II: El alma humana
Tratado III: La persona humana

EDICEP
MÉXICO • SANTO DOMINGO
VALENCIA

Queda prohibida, sin la autorización escrita del titular del Copyright,
la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento,
bajo las sanciones establecidas en las leyes.

Título de la obra:
EL PENSAMIENTO DE SANTO TOMÁS DE AQUINO
PARA EL HOMBRE DE HOY
DIRIGE: Abelardo Lobato O.P.

TOMO I: EL HOMBRE EN CUERPO Y ALMA
AUTORES: *Abelardo Lobato* • *Armando Segura* • *Eudaldo Forment*

© by EDICEP C.B.
Tfno.: (96) 395 72 93 - 395 20 45 Fax: 395 22 97
C/ Almirante Cadarso, 11 – 46005 VALENCIA (España)

PRINTED IN SPAIN
I.S.B.N.: 84-7050-395-2 – Obra completa
I.S.B.N.: 84-7050-396-0 – Tomo I
Depósito Legal: V-4790-1994

IMPRIME: GUADA Litografía S.L. - Valencia

ÍNDICE GENERAL DE MATERIAS

Abreviaturas 15
Prólogo 19

LA ANTROPOLOGÍA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO
Y LAS ANTROPOLOGÍAS DE NUESTRO TIEMPO

INTRODUCCIÓN 29

I. LA ANTROPOLOGÍA ESENCIAL DE SANTO TOMÁS DE AQUINO 31
1. Tomás de Aquino «Doctor Humanitatis» 31
2. La antropología integral 36
A. Las dos vías de la antropología 37
B. La estructura esencial 40
a. La corporeidad humana 41
b. La espiritualidad humana 43
c. El ser personal 50
C. El dinamismo antropológico 51
3. La antropología del salmo 8 55
A. En busca de la «humanitas» del hombre 55
B. Grandeza de Dios, dignidad del hombre 57
C. La glosa de Tomás al salmo 8 64

II. LAS ANTROPOLOGÍAS ACTUALES 72
1. La situación antropológica actual 73
A. El giro antropológico 73
B. Las dos etapas anteriores 74
C. La etapa actual 79
2. Tres tipos de antropología 80

A. Antropologías desde la ciencia ... 81
B. Antropologías desde la filosofía ... 87
C. La antropología teológica ... 93

III. TOMÁS DE AQUINO Y LA NUEVA ANTROPOLOGÍA ... 95

Tratado primero
EL CUERPO HUMANO

INTRODUCCIÓN AL TRATADO DEL CUERPO HUMANO ... 101
1. El cuerpo en la antropología tomista ... 101
2. Las fuentes del pensamiento tomista ... 104
3. Somatología y psicología ... 108
4. Los problemas de la somatología aquiniana ... 109
5. Bibliografía ... 112

I. EL SER DE LA CORPOREIDAD HUMANA ... 115
1. El puesto del hombre en el mundo ... 115
A. El hombre en el único universo ... 116
B. El hombre como anillo en la cadena del ser ... 119
C. El hombre en el universo creado ... 128
2. La situación: Estar-en-el-mundo ... 132
A. Situación en el lugar ... 133
B. El influjo de los astros ... 135
C. La medida del tiempo ... 139
3. La esencia del cuerpo humano ... 143
A. La maravilla del cuerpo humano ... 143
B. La comprensión hilemórfica ... 146
C. La corporeidad humana ... 154

II. EL CUERPO Y LA PERFECCIÓN HUMANA ... 161
1. Momento entitativo: cuerpo y ser ... 164
A. El cuerpo y el individuo humano ... 165
B. El cuerpo sexuado: varón o mujer ... 172
C. El cuerpo y la persona humana ... 180
a. El cuerpo y el alma separada ... 181
b. El cuerpo y la resurrección de la carne ... 183
c. El cuerpo y la visión beatífica ... 184

2. Momento progresivo: cuerpo y devenir ... 185
A. La embriología ... 187
B. El corazón y la cabeza ... 193
C. Las edades del hombre ... 197
3. Momento operativo: cuerpo y actividad ... 199
A. La actividad cognoscitiva ... 202
B. La corporeidad de las pasiones ... 208
C. La actividad del homo faber ... 217

III. EL CUERPO Y LOS LÍMITES DEL HOMBRE ... 223
1. El cuerpo límite del alma ... 227
A. Ser en la materia ... 228
B. Ser substancial ... 230
C. Ser proporcionado ... 232
2. El cuerpo y los defectos humanos ... 235
A. Las necesidades naturales ... 237
B. Las deficiencias particulares ... 240
C. Los defectos originarios ... 247
3. El límite de la muerte ... 250
A. La muerte en el cuerpo ... 252
B. El alma sin el cuerpo ... 256
C. La nueva corporeidad en la resurrección ... 259

CONCLUSIÓN, LA CORPOREIDAD, LUGAR DE ENCUENTRO ... 261
1. El enfrentamiento ... 263
2. La convergencia ... 266
3. La tarea del futuro ... 272

TEXTOS DE SANTO TOMÁS ... 277

Tratado segundo
EL ALMA HUMANA

PARTE PRIMERA
CONOCIMIENTO, VIDA Y PRINCIPIO

I. ¿QUÉ ES CONOCIMIENTO? ... 339
1. El hecho del conocimiento ... 339
2. Naturaleza analógica del conocimiento ... 340

A. Conocimiento como asimilación 346
B. Ciencia y lenguaje ordinario 347
C. Conocimiento como un «hacerse con la realidad» 349

II. UNA PSICOLOGÍA «FÍSICA» 351
1. Naturaleza dinámica del conocer 353
2. El alma, como «lo más natural» del hombre 358

III. UNA PSICOLOGÍA «BIOLÓGICA» 363
1. El «status» epistemológico de las ciencias de la vida en Aristóteles 363
2. La articulación de vida y conocimiento 364
3. Vitalidad del conocer, principio de actividad y espontaneidad 365

IV. UNA PSICOLOGÍA «METAFÍSICA» 369
1. Definición de alma 369
2. Propiedades del alma 370
A. La inmaterialidad 370
B. Subsistencia 372
C. Incorruptibilidad del alma 375
3. Potencias del alma 376
A. La esencia del alma no se identifica con sus potencias 377
B. División de las potencias del alma 381

PARTE SEGUNDA
CONDICIONES MATERIALES DEL CONOCIMIENTO

I. EL SENTIR APERTURA DE LA IDENTIDAD HACIA LA TRANSCENDENCIA 383
1. La sensibilidad en general 383
A. Las condiciones «reales» de posibilidad del conocimiento sensible 384
B. Realidad del conocimiento sensible 387
2. Lo sensible como materia y lo sensible como forma, en el objeto sensible 388

II. DIGNIDAD ONTOLÓGICA DE LA SENSACIÓN 394
1. La sensación, presencia de la intención en el mundo 394
2. Aspectos potenciales, activos y pasivos, en el sentido y en la sensación 395
3. La sensación perfecciona y «capitaliza» cognoscitivamente al sujeto inteligente 396
4. La sensación como relación de conocimiento 397

5. El hombre entero, unidad subsistente e inteligente de las sensaciones 397
6. La sensación, primer nivel de quasi-abstracción 399
7. Especificidad humana en la sensación 400
8. El orden de la sensación 402
9. Realidad de la materia sensible 402
10. Idealismo kantiano de la sensación, cerrado a la perfección sensible del sujeto 404
11. Abstracción y reflexividad «latu sensu», en la sensación 405
12. La metafísica transcendental, empobrecimiento de la relación del hombre con el mundo 406
13. Aportación de la sensibilidad a la inteligencia 408
14. Dignidad de la sensación 409
15. Sensación y actividad 411
16. Carácter mediato de la sensación 414

III. LA SENSIBILIDAD INTERNA, PRINCIPIO DE COORDINACIÓN DE LA ASIMILACIÓN COGNOSCITIVA 415
1. Razón y significado del sentido «interno» 415
2. El par de conceptos interior/exterior 416
3. La «espiritualidad» de la sensibilidad 417
4. El mundo «exterior» 418
5. El profundo «interiorismo solipsista» del pensamiento moderno 419
6. Destrucción del sujeto en el lenguaje: Desgarramiento del ente «verum», en «pulchrum», por la idealización de la sensación 420

IV. CONCIENCIA SENSIBLE DE LA «COSA» Y SENTIDO COMÚN DEL PERCIBIR 422
1. Identidad y percepción 422
2. Verificación empírica del Principio 423
3. Objeciones idealistas de Kant y Hegel 424
4. Incidencia del principio de identidad en lo empírico 425
5. El «juicio» del sentido común 427
6. Los «juicios de percepción» y los «juicios de experiencia» kantianos en relación con la doctrina tomista del sentido común 429
7. Abstracción y «generalización» 431
8. La síntesis del sentido común o conciencia sensible 432
9. Para una fundamentación de la verdad del sentido común 434
10. El «trabajo» o práctica específica del sentido común 436

11. Objeto inmanente y objeto exterior del sentido común ... 438
12. Finalidad y orden en las «especies» de la sensibilidad ... 438
13. Toma de posición kantiana ... 441
14. La dinámica psicológica de la percepción sensible en Tomás de Aquino y su confrontación con la perspectiva idealista kantiana ... 443
A. La eliminación crítica del sentido común ... 443
B. La noción hegeliana de conciencia sensible o percepción (Wahrnehmung) de la cosa ... 446
15. Realismo tomista del conocimiento perceptivo ... 448

V. LA IMAGINACIÓN ... 449
1. Posibilidad de una fenomenología de lo imaginario ... 449
2. Papel mediador de la imagen ... 450
3. La imaginación, como facultad ... 452
4. Una facultad en constitución ... 453
5. La memoria, sentido del tiempo ... 455
6. El riesgo de la creatividad imaginativa: imaginación y verdad ... 458

PARTE TERCERA
TRANSICIÓN DE LA SENSIBILIDAD AL ENTENDIMIENTO

I. LA COGITATIVA: EL LUGAR EN DONDE SE POSIBILITA EL EXISTENTE HUMANO Y SE FUNDAMENTA ONTOLÓGICAMENTE EL EXISTENTE DIVINO ... 465
1. El papel de la cogitativa como facultad mediadora entre lo posible (inteligible universal) y lo singular existente corpóreo ... 465
2. El entendimiento de los singulares y la articulación de esencia y existencia ... 470

II. LA DOCTRINA TOMISTA DE LA COGITATIVA ... 474
1. Naturaleza de la cogitativa ... 474
Cogitativa e imaginación ... 474
Cogitativa, sentido común y conocimiento del singular ... 475
2. La quasi abstracción de la imaginación: universal y general ... 476
3. Relaciones de la cogitativa con la memoria ... 477
4. El conocimiento de los singulares en el idealismo ... 477
5. La dinámica de la «ratio particularis» ... 478
6. La incidencia del tema en la crisis de la relación entre ciencia y filosofía ... 479

7. Carácter específicamente humano de la cogitativa ... 480
8. Cogitativa y Esquematismo kantiano ... 481

III. EL TRÁNSITO DE LA GNOSEOLOGÍA A LA METAFÍSICA: LA COGITATIVA SÍNTESIS ENTRE LA ESENCIA DE LA COSA (EL «QUID») Y SU EXISTENCIA (EL «QUOD») ... 484

IV. FUNDAMENTACIÓN METAFÍSICA DE LA DOCTRINA DE LA COGITATIVA ... 490
1. Aproximación a una explicación metafísica ... 490
2. Constitución metafísica del entendimiento como realidad específica del hombre ... 495

PARTE CUARTA
EL ENTENDER, FACULTAD DE PRINCIPIOS

I. CONOCIMIENTO E INMATERIALIDAD ... 499
1. Materialidad e inmaterialidad ... 499
2. El lenguaje, lugar del decir del Ser ... 501
3. Pregunta por el Ser, desde el «estar» ... 503

II. LAS DETERMINACIONES DEL SER EN EL LENGUAJE ... 507
1. El lenguaje es la manifestación verdadera en donde el ser habla de sí mismo ... 507
2. Inteligibilidad, realidad, inmaterialidad ... 512
3. Entendimiento agente y entendimiento en potencia ... 518
A. Necesidad de una fenomenología propedéutica para la comprensión actual de la psicología de santo Tomás de Aquino ... 519
B. Objeto de la inteligencia humana ... 522

III. LA DINÁMICA DEL ENTENDIMIENTO ... 530
1. Un ser absolutamente simple e inteligente se autodetermina objetivamente. La Autoconciencia ... 530
2. Un ser inteligente finito, es decir, compuesto de potencia y acto precisa de una determinación inmanente-transcendente ... 531
3. La «vulnerabilidad» intelectual del hombre ante la especie inteligible ... 534
A. Historia bipolar de la muerte de la inteligencia en la Modernidad ... 534

B. Potencialidad de la inteligencia receptora de objetos 535
a. El movimiento de la facultad inteligente hacia la verdad 535
b. La inteligencia inmersa en la materia 537
c. Teoría del aprender humano por el «maestro interior» 539
d. Actividad y pasividad del intelecto 540
e. El camino de la inteligencia hacia la existencia 540
C. La teoría de la abstracción intelectual: el entendimiento agente y las especies inteligibles 544
a. El fracaso de la teoría del conocimiento de la Modernidad 545
b. La teoría del conocimiento del realismo tomista resuelve las aporías de la concepción gnoseológica de la Modernidad 551

QUINTA PARTE
LA VOLUNTAD LIBRE, PODER DE LA INTELIGENCIA

I. LA VOLUNTAD, MOVIMIENTO DEL DISCURSO 569
1. La dinámica de la vida específicamente humana 569
Existencia de una potencia operativa 569
2. El carácter específico de la voluntad humana 572
A. La voluntad, potencia pasiva 572
B. Relación entre voluntad y necesidad: la necesidad de fin 574
C. Relación de la voluntad con la inteligencia y con la razón 579
a. Implicación de la razón en el entendimiento 579
b. Recuperación de la imaginación en la Modernidad 581
c. Imaginación y utopía 583
d. La idealización kantiana de la imaginación 584
e. Lugar de la desconexión razón-realidad 585
f. Evolución contemporánea de la desconexión 586

II. LA LIBERTAD, PROPIEDAD DE LA VOLUNTAD HUMANA EN CUANTO «LIBRE ARBITRIO» 589
1. El libre albedrío psicológico desplazado por la libertad externa 589
A. Renacimiento, Ilustración, Revolución 589
B. Evolución del desplazamiento en Kant 590
C. Una moral sin contenidos, una moral de arbitrio 592
2. Libertad según razón 593
A. De nuevo, la importancia de la cogitativa en orden a la libertad concreta 595
a. El carácter mediador de la corporeidad en la praxis humana 595

b. La analítica en el horizonte del nihilismo 596
c. La cogitativa, clave de la armonía entre naturaleza y libertad 598
d. Incidencia epistemológica de la teoría de la cogitativa 599
e. Nueva implicación de la cogitativa en la razón 600
B. Relación operativa entre inteligencia y cogitativa 602
a. Primacía del intelecto 602
b. Cierre ontológico de la lógica 604
3. Naturaleza y libertad 606
A. Antecedentes 606
B. Una noción de naturaleza libre y racional 607
C. Vigencia del problema 610
D. Vigencia de la solución tomista 611
4. La relación entre inteligencia y voluntad: ¿es el acto malo una equivocación o un producto de la «mala voluntad»? 612
5. Unidad y articulación del compuesto humano 616

TEXTOS DE SANTO TOMÁS 619

Tratado tercero
LA PERSONA HUMANA

I. LA DIMENSIÓN PERSONAL 685
1. La persona en la Filosofía 685
2. La persona en el pensamiento contemporáneo 687
3. El personalismo actual 693
4. El problema metafísico de la persona 698
5. Teorías sobre el constitutivo formal de la persona 701
6. Doctrina del modo substancial 702
7. La interpretación de Maritain 706
8. La individualidad de la persona 712
9. La incomunicabilidad 714
10. Incomunicabilidad metafísica y comunicación personal 717
11. La subsistencia 720
12. El ente personal 724
13. El ser personal 728
14. La perfección 732
15. Constitución ontológica de la persona 735
16. Trascendentalidad de la persona 741

II. DIMENSIÓN ÉTICA DE LA PERSONA 749
1. Las corrientes éticas contemporáneas 749
2. El personalismo de santo Tomás 751
3. La perfección personal 753
4. La vida humana 760
5. Vida y autonomía 762
6. El obrar 765
7. La operación inmanente 768
8. La vida personal 772
9. La persona como fin 777
10. Supremacía de la persona 779
11. La persona, imagen de Dios 780
12. La libertad personal 785
13. La ley natural 790
14. Autonomía moral de la persona 792
15. La promoción personal 795
16. Los obstáculos de la vida moral 805

III. DIMENSIÓN SOCIAL DE LA PERSONA 817
1. El individuo y la persona 817
2. La persona y la sociedad 821
3. El problema de la sociedad 823
4. El bien común y la actividad personal 828
5. Formación social 832
6. La amistad 838
7. La benevolencia 841
8. La unión 843
9. El amor para consigo mismo 847
10. El orden de la amistad 851
11. La caridad 855
12. La comunicación 860
13. La amistad como virtud social 865
14. La afabilidad 871
15. La justicia y la paz 875
16. La persona y el mal 878

TEXTOS DE SANTO TOMÁS 885

ABREVIATURAS

Summa Theol.	*Summa Theologiae*
1	Prima Pars
1-2	Secunda Pars: Prima Secundae
2-2	Secunda Secundae
3	Tertia Pars
Suppl.	*Supplementum*
Cat. aur. sup. Io.	*Catena aurea super quatuor Evangelia:* super Io
Cat. aur. sup. Lc.	*Catena aurea super quatuor Evangelia:* super Lc
Cat. aur. sup. Mc.	*Catena aurea super quatuor Evangelia:* super Mc
Cat. aur. sup. Mt.	*Catena aurea super quatuor Evangelia:* super Mt
Collat. in Credo	(Op. VI) *Collationes de Credo in Deum*
Comp. Theol.	(Op. II) *Compendium Theologiae seu Brevis Compilatio Theologiae ad Fratrem Raynaldum*
Cont. errores graec.	(Op. I) *Contra errores graecorum ad Urbanum IV Papam Maximum*
Cont. Gentes	*Summa contra Gentiles seu de veritate catholicae fidei,* I-IV
Cont. impugn. relig.	(Op. XIX) *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*
Cont. retrahent.	(Op. XVII) *Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu*
De aeternit. mundi	(Op. XXVII) *De aeternitate mundi contra murmurantes*
De angelis	(Op. XV) *De angelis seu de substantiis separatis ad fratrem Raynaldum de Pipermo*
De art. fid.	(Op. V) *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis*
De carit.	*Quaestiones Disputatae. De caritate*
Decret. 1	(Op. XXIII) *In Decretalem Primam expositio ad Archidiaconum Tudertinum*
Decret. 2	(Op. XXIV) *In Decretalem Alteram expositio*
De correct. frat.	*Quaestiones Disputatae. De correctione fraterna*
De demonstr.	(Op. XXXVIII) *De demonstratione*
De different. verb.	(Op. XIII) *De differentia verbi divini et humani (De Verbo)*
De duob. praecept.	(Op. IV) *De duobus praeceptis caritatis et decem Legis praeceptis*
De ente et ess.	(Op. XXX) *De ente et essentia*
De fallaciis	(Op. XXXIX) *De fallaciis ad quosdam nobiles artistas*
De forma absol.	(Op. XXII) *De forma absolutionis sacramentalis ad Magistrum Ordinis*
De instant.	(Op. XXXVI) *De instantibus*

De iudic. astror.	(Op. XXVI) *De iudiciis astrorum*
De malo	*Quaestiones Disputatae. De malo*
De mixt. element.	(Op. XXIII) *De mixtione elementorum ad Magistrum Philippum de Castrocaeli*
De motu cord.	(Op. XXXV) *De motu cordis ad Magistrum Philippum de Castrocaeli*
De natur. accident.	(Op. XLI) *De natura accidentis*
De natur. gener.	(Op. XLII) *De natura generis*
De natur. mater.	(Op. XXXII) *De natura materiae et dimensionibus interminatis*
De natur. verb. intellect.	(Op. XIV) *De natura verbi intellectus*
De operat. occult.	(Op. XXXIV) *De operationibus occultis naturae ad quemdam militem ultra montanum*
De perf. vitae spirit.	(Op. XVIII) *De perfectione vitae spiritualis*
De Pot.	*Quaestiones Disputatae. De Potentia Dei*
De princ. indiv.	(Op. XXIX) *De principio individuationis*
De Princ. natur.	(Op. XXXI) *De Principiis naturae ad fratrem Silvestrum*
De prop. modal.	(Op. XL) *De propositionibus modalibus*
De quatuor oppos.	(Op. XXXVII) *De quatuor oppositis*
De rat. fid.	(Op. III) *De rationibus fidei ad cantorem Antiochenum*
De regim. iudaeor.	(Op. XXI) *De regimine iudaeorum Epistola ad Ducissam Brabantiae*
De Regim. princ.	(Op. XX) *De regno seu de Regimine principum ad regem Cypri*
De secr.	*De secreto*
De sortibus	(Op. XXV) *De sortibus ad Dominum Iacobum de Burgo*
De spe	*Quaestiones Disputatae. De spe*
De spirit. creat.	*Quaestiones Disputatae. De spiritualibus creaturis*
De unit. intell.	(Op. XVI) *De unitate intellectus contra averroistas parisienses*
De un. Verbi	*Quaestiones Disputatae. De unione Verbi Incarnati*
De Verit.	*Quaestiones Disputatae. De Veritate*
De virt. card.	*Quaestiones Disputatae. De virtutibus cardinalibus*
De virtut.	*Quaestiones Disputatae. De virtutibus in communi*
Ep. ad Bernardum	*Epistola ad Bernardum, abbatem Casinensem*
Ep. de modo stud.	(Op. LXVIII) *Epistola de modo studendi*
Exposit. Ave Maria	(Op. VIII) *Expositio super Salutatione Angelica, videlicet Ave Maria*
Exposit. Pater Noster	(Op. VII) *Expositio devotissima orationis Dominicae, videlicet Pater Noster*
In Boet. De Trin.	(Op. LXX) *Expositio super Boethii De Trinitate*
In Col.	*Super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Colossenses expositio*
In I Cor.	*Super Primam Epistolam S. Pauli Apostoli ad Corinthios expositio*
In II Cor.	*Super Alteram Epistolam S. Pauli Apostoli ad Corinthios expositio*
In De Anima	*In Aristotelis Librum. De Anima commentarium*
In De Causis	*Expositio super Librum De Causis*
In De Coelo	*In Libros Aristotelis de Coelo et Mundo commentaria*
In De div. nom.	*Expositio super Dyonisii De divinis nominibus*
In De Hebdom.	(Op. LXIX) *Expositio super Boethii De Hebdomadibus*
In De generat. et corrupt.	*In Librum Primum Aristotelis de generatione et corruptione commentaria*

In De mem. et reminis	*De Memoria et reminiscentia commentarium*
In De sensu et sens.	*In Aristotelis Libros. De Sensu et sensato*
In Eph.	*Super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Ephesios expositio*
In Ethic.	*In decem Libros Ethicorum Aristotelis Ad Nicomachum expositio*
In Gal.	*Super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Galatas expositio*
In Hebr.	*Super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Hebraeos expositio*
In Ier.	*In Ieremiam Prophetam expositio*
In Io.	*In Evangelium S. Ioannis commentarium*
In Iob	*Expositio super Iob ad litteram*
In Is.	*In Isaiam Prophetam expositio*
In Metaphys.	*In Metaphysicam Aristotelis commentaria*
In Meteorol.	*In Libros Aristotelis Meteorologicorum commentaria*
In Mt.	*In Evangelium S. Matthaei commentaria*
In Peri Herm.	*In Aristotelis Libros Peri Hermeneias commentaria*
In Phil.	*Super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Philippenses expositio*
In Philem.	*Super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Philemonem expositio*
In Physic.	*In octo Libros Physicorum Aristotelis commentaria*
In Polit.	*In octo Libros Politicorum Aristotelis expositio*
In Post. Analyt.	*In Aristotelis Libros Posteriorum Analyticorum commentaria*
In Ps.	*In Psalmos Davidis expositio*
In Rom.	*Super Epistolam S. Pauli ad Romanos expositio*
In Sent.	*Scriptum super quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*
In I Thess.	*Super Primam Epistolam S. Pauli Apostoli ad Thessalonicenses expositio*
In II Thess.	*Super Alteram Epistolam S. Pauli Apostoli ad Thessalonicenses expositio*
In Thren.	*In Threnos Ieremias Prophetae expositio*
In I Tim.	*Super Primam Epistolam S. Pauli Apostoli ad Timotheum expositio*
In II Tim.	*Super Secundam Epistolam S. Pauli Apostoli ad Timotheum expositio*
In Tit.	*Super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Titum expositio*
Off. de fest. Corp. Christi	(Op. LVII) *Officium de festo Corporis Christi ad mandatum Urbani Papae IV dictum festum instituentis*
Piae prec.	*Piae preces*
Princ. Hic. est.	*Principium: Hic est liber. De commendatione et Partitione S. Scripturae*
Princ. Rigans Mont.	*Principium: Rigans Montes. De Commendatione S. Scripturae*
Q. De Anima	*Quaestiones Disputatae. De Anima*
Quodl.	*Quaestiones Quodlibetales*
Resp. de art. 6	(Op. XII) *Responsio de 6 articulis ad Lectorem Bisuntinum*
Resp. de art. 36	(Op. XI) *Responsio de 36 articulis ad Lectorem Venetum*
Resp. de art. 43	(Op. X) *Responsio de 43 articulis*
Resp. de art. 108	(Op. IX) *Responsio ad fratem Joannem Vercellensem Generalem Magistrum Ordinis Praedicatorum de articulis 108 sumptis ex opere Petri de Tarantasia*
Resp. sup. mater. vendit.	(Op. LXVII) *De emptione et venditione ad tempus ad Fratrem Iacobum Viterbiensem, Lectorem Florentinum*

PRÓLOGO

Proyecto y estructura de la obra

Esta obra propone al lector un largo y atractivo itinerario cultural en compañía de santo Tomás de Aquino. Se trata de una comprensión de su pensamiento y de una cierta inculturación en el presente. El título, bien pensado, lo deja entrever. El itinerario se hace en vistas a un mutuo encuentro: Tomás se aproxima al horizonte de la cultura actual, nosotros nos disponemos a entrar en el suyo: esta fusión de horizontes ayuda a que podamos seguir caminando hacia la meta por senderos que llevan a la verdad.

El itinerario con Tomás de Aquino

Tomás fue un itinerante que recorrió a pie unos 15.000 kms. por los tortuosos senderos de la Europa medieval, y supo lo que eran los asaltos, las tormentas, la sed y el hambre de un caminante que, mientras iba de camino, tenía que mendigar el pan. No es habitual la imagen de Tomás fraile predicador itinerante, pero es muy exacta. En realidad hizo largas jornadas de camino, vivió muchos días caminando, tuvo experiencia de caminos y caminantes a pie, y hasta la muerte lo cogió en el camino cuando se dirigía hacia Francia para tomar parte en el concilio de Lión. Su andadura terrena terminó el 7 de marzo de 1274, cuando rondaba los 50 años, al final del período que él designa como juventud.

Pero no invitamos al lector a seguir al maestro a pie por esas sendas, que hoy se han convertido en autopistas y las recorremos con mayor rapidez y menos molestias. Es posible que Tomás no fuera buen guía de caminantes. Solía distraerse, absorto en sus pensamientos, y alguien tendría que indicarle la senda. Si no cayó en el barranco, como Tales al mirar las estrellas, sí se dio un nefasto golpe de cabeza contra el árbol que había en el camino cerca de Teano y cayó al suelo dolorido. Ese golpe pudo ser la causa de su muerte pocos días más tarde cuando tuvo que hacer el alto definitivo en Fossanova. En cambio Tomás es un buen guía cultural, studiorum dux, *como lo designa Pío XI. Tuvo en gran aprecio la dimensión espiritual del hombre. Coincidía con su amigo y compañero de fatigas universitarias, el franciscano Buenaventura, al trazar el* Itinerario de la mente hacia Dios. *Tomás tuvo una pasión toda su vida por recorrer ese camino. En definitiva pensó que el hombre es un sediento de verdad, que se mueve racionalmente hacia Dios, quien lo arrastra, con la fuerza del amor*

que mueve el sol y las estrellas. Fue un incansable peregrino de los caminos de la inteligencia hacia la verdad, que siempre llevan a Dios. Desde esta vertiente comprendió al hombre. La verdad es el fin de todo ser inteligente. El bien absoluto es el fin de la voluntad. Para ese fin son todas las facultades del hombre, el cuerpo y sus sentidos, el alma y sus potencias. Nada tan poderoso como la verdad, nada tan irresistible como el bien absoluto. En esas sendas es un guía infatigable, con gran experiencia, fiable y seguro.

Tomás emerge en la historia como uno de los grandes maestros de la humanidad, cuya escuela está abierta para acoger a nuevos discípulos. Al comenzar su itinerario cultural, y proponerse a sí mismo el programa del maestro, Tomás indicaba las condiciones de entrada: La verdad requiere sujetos limpios, inteligentes, fervorosos, y dóciles. Él mismo se preguntaba si tendría todas esas condiciones, y pedía a Cristo que supliera con su gracia lo que le faltaba del equipo exigido en la marcha del hombre hacia la verdad.

El pensamiento entre las palabras y las cosas

Se pide al discípulo que se fíe del maestro, que se ponga a la escucha de su palabra. Sólo así entra en el horizonte de su pensamiento. El hombre, como ser dotado de palabra, tiene el privilegio de dar nombres a las cosas. Lo hacía Adán en el paraíso, mientras iban desfilando ante él las diversas especies de animales, y lo seguimos haciendo en nuestros días. Las palabras son la puerta cultural, los signos que indican los senderos hacia las cosas. Cada palabra es un manojo de signos y significados. Damos nombres a cuanto nos rodea, a las personas y a la cosas y hasta tratamos de dar nombres a Dios. En la palabra tiene su punto de apoyo la escala que lo lleva hacia la idea, desde la cual puede llegar a las cosas en sí mismas, al mundo de las realidades. Cada uno de los peldaños nos ofrece un horizonte cultural bien distinto: universo del lenguaje, mundo de las ideas, panorama de las cosas en sí mismas. Tres horizontes de lo humano, distintos y de suyo inseparables. En el centro de la escala está el mundo del pensamiento. El pensar da origen al hablar y al significar. Pero el pensar humano depende de la realidad de las cosas. Éste es el privilegio del hombre, su capacidad de pensar. Por el pensamiento emerge por encima de su estrechez de singular y se dilata sin confines en el mundo de todo lo real. Para conocer el pensamiento de Tomás tenemos que comenzar por entrar en su escuela y oír su palabra.

Al tratar de ofrecer una obra sobre santo Tomás de Aquino es oportuno evocar la función del pensamiento en la vida del hombre. Estamos en una hora cultural que tiene la tentación de escindir radicalmente los tres peldaños de la escala cultural: palabras, conceptos, cosas. Hoy muchos prefieren la realidad concreta y exclusiva del lenguaje, porque tienen cierto pavor a perderse en los laberintos de las ideas y una experiencia amarga de las aberraciones de las ideologías. El hombre moderno está habituado a desconfiar de la capacidad ingenua de conocer la verdad de las cosas. El proceso histórico habría separado tres etapas: la del ser, más antigua; la del pensar, moderna; la del hablar, que sería la actual y la preferida. La realidad no es así. De hecho Tomás de Aquino es un maestro del pensamiento, integrador de palabras y realidades. A su lado se puede aprender a nombrar y a conocer las cosas como son.

Tomás es un maestro que se ha hecho imprescindible. A partir del siglo XIII no se comprende bien la marcha del pensamiento cristiano sin la presencia de Tomás de Aquino. Hay épocas que lo perciben más próximo, otras que toman distancias de su pensamiento. Pero Tomás sigue ahí presente y actuante, como un escollo erguido en medio del océano, punto de orientación lo mismo en la hora del flujo que del reflujo de las mareas. Tomás es el maestro del arte de bien pensar, como lo definía Pablo VI en el año 1974.

Son muchos los nombres y títulos que le han sido conferidos. En el fondo expresan no sólo los valores objetivos del maestro, sino los anhelos de un momento cultural. El último de estos títulos es el que le ha dado Juan Pablo II en 1980, Doctor Humanitatis. *En un mundo disperso, pluriforme, amenazado de disolución, en una sociedad que ha sido definida sin padres ni maestros, hay una nostalgia de unidad. No basta un maestro para un grupo humano, no es suficiente que Tomás sea el Doctor común, el* Studiorum dux *de los católicos. Se necesita un pensador en cuya escuela tengan entrada todos los cristianos, los creyentes, y todos los hombres por el hecho de estar dotados de capacidad de pensar. Tomás de Aquino, pensador esencial y dialogante, es un maestro ideal para toda la humanidad. Su fuerza ha estado en la confianza que ha tenido en la inteligencia humana, capaz de la verdad, en su doctrina sobre la verdad a la cual está llamada toda inteligencia como a su fin. Tomás de Aquino personifica en este momento un punto de referencia para todos los que buscan la verdad y tratan de promover al hombre desde su nivel profundo de pensador.*

Esta obra trata de hacer real la verdad del título conferido a Tomás como Doctor Humanitatis. *Quiere ser una contribución a la cultura de nuestro tiempo. Se trata de un proyecto ambicioso y no fácil, llevar al hombre de hoy las riquezas del pensamiento de Tomás de Aquino. Esto se presta a malentendidos. No es un intento de involución, una vuelta al pasado. No hay marcha atrás en la historia, ni en el tiempo, ni en los ríos. No se trata de un mero entretenimiento cultural de penetración en la edad media. Decaído el interés por la especulación, ha renacido la inquietud histórica. Se ha puesto de moda la investigación del período medieval que fue tan despreciado en otros tiempos como la larga noche de mil años. El paso hacia atrás, como quería Heidegger, es un modo de disponerse a dar el salto hacia adelante.*

El porqué de esta obra

El proyecto de la obra parte de la convicción bien arraigada que el pensamiento de Tomás de Aquino, habiendo nacido en un momento histórico bien concreto y teniendo el sello cristiano medieval, es un pensamiento de valores permanentes, que ha tocado fondo en algunas dimensiones de la cultura, que es un pensamiento esencial y dialogante. Tomás es un pensador cristiano, que trata de servir a la fe con su oficio de teólogo, que se apoya en el magisterio de la iglesia, columna y fundamento de la verdad, y que para ello pone a su servicio la inteligencia humana, capaz del ser y capaz de Dios. Desde estas bases la obra trata de responder a tres necesidades de la cultura de nuestro momento, y por ello se estructura con algunas características peculiares. El lector tiene derecho a conocer estos motivos que son como el alma y el hilo conductor de la obra. He aquí la finalidad perseguida y el modo de realizarla.

Al servicio del hombre culto

El juicio de las cosas se toma del fin, que es la primera de las causas y la que mueve todo el proceso. El fin de esta obra es hacer presente el pensamiento de Tomás en la cultura actual. Esa finalidad genérica cobra cuerpo en otras tres específicas: hacerlo llegar a un mayor número de lectores, colmar así algunos vacíos graves de la cultura actual, posibilitar un diálogo intercultural creativo en que sirva de remedio a la cultura empobrecida de este fin de siglo.

Tomás debe llegar a muchos lectores, tener nuevos discípulos, una mayor irradiación y presencia. El bien es difusivo y no debe hacerse exclusivo. Tomás es un bien común de la humanidad y de la cultura. No faltó quien escribiera que si la Orden de Predicadores quisiera dominar la cultura no tendría más que guardar en secreto las obras de Tomás. Pero la verdad no puede ser del dominio de nadie, más bien todos deben someterse a su dominio. Creen algunos que Tomás de Aquino todavía está como secuestrado, y por ello son pocos los lectores de su obra, bien contados los que han tenido la fortuna de formarse en su escuela. Es verdad que no han faltado intentos de imponer a Tomás de Aquino, sobre todo desde finales del pasado siglo. Pero no han dado los resultados apetecidos, porque quizá el método no era adecuado. El hombre de hoy acoge a Tomás, no cuando se impone sino cuando se propone.

Se ha querido culpar a la escuela tomista, a los neotomistas del secuestro de Tomás. En realidad Tomás no se deja aprisionar por la escuela ni por ninguno de sus comentadores. La causa de Tomás no es la de su persona, ni siquiera la de su obra, sino la de la verdad que va con ella. Juan de Santo Tomás decía que al tratar de Tomás de Aquino siempre se disputa algo que lo sobrepasa.

El problema está en que Tomás sigue siendo exclusivo de los especialistas. Los estudiosos de Tomás son por fortuna numerosos, son una necesidad, y a ellos debemos el conocimiento y el rescate del olvido. Durante más de cien años todo un grupo de abnegados obreros de la cultura, la mayor parte dominicos, ha consagrado su existencia para ofrecer el texto crítico de sus obras. León XIII, que ideó y apoyó este proyecto, creyó que era cosa de pocos años. Pero la labor fundamental, que quizá no tiene par en el mundo, ha dado sus frutos y los sigue dando. Tomás ha tenido grandes discípulos y muy sabios comentadores desde el siglo XIV. Los del siglo XVI fueron los que le dieron mayor impulso, una vez que san Pío V hizo a Tomás Doctor de la Iglesia. A partir de León XIII Tomás ha sido el Doctor privilegiado por el magisterio pontificio. Con ello se ha promovido una labor cultural de incalculable valor. Las etapas de esta aproximación a Tomás han sido la del retorno a su obra, la de la formulación del núcleo de su pensamiento, la del encuentro y diálogo con el pensamiento de la modernidad. Estamos en ese momento de confrontación y colaboración.

Tomás de Aquino debe ser propuesto por su valor de maestro de la verdad. Pero tiene que irradiar en el mayor número posible de lectores. Todo está en el modo de ser presentado. Una buena parte de los hombres de nuestro tiempo tiene una cultura suficiente para poder conocer a Tomás. Hay un tipo de cultura media, a la altura de los tiempos, que forja a un hombre con anhelos de promoción, que le permite el suficiente ocio para el desarrollo más completo de su inteligencia. Este tipo de hombre o mujer, ya numeroso en nuestro tiempo, puede ser un lector de Tomás de Aquino. El sacerdote chino Matias Lu, llevado de esa convicción, dirige un movimiento en U.S.A. que se designa como «Tomás para todos»: Aquinas for every one. *Entra en la casa de los socios con una obra de Tomás de Aquino en la mano, y juntos leen algún capítulo y dialogan sobre él. Esta obra tiende a algo semejante: llevar al lector de cultura media el pensamiento de Tomás, y llevarlo a su alcance: en castellano, con una presentación adecuada, con la suficiente seriedad y garantía. Esta orientación exige que la obra sea de difusión, y no de pura investigación como suelen ser los cientos de trabajos que incesantemente se realizan en torno a Tomás de Aquino.*

El lugar para Tomás en la cultura actual

Un segundo motivo de esta obra es cultural. El hombre se ha descubierto como ser cultural, que no sólo da origen a la cultura, sino que él mismo es fruto de la cultura, sujeto y objeto. De modo magistral desarrollaba este tema Juan Pablo II el 2 de junio de 1980 en la sede de la Unesco en París, y comenzaba con una palabra de Tomás de Aquino, al principio de su comentario a la Política de Aristóteles: Genus humanum arte et ratione vivit, *es decir el hombre, a diferencia del animal que se contenta con la naturaleza, vive de la cultura, es un ser cultural. La cultura no sólo es promoción del hombre, una cierta* paideia, *o pedagogía que trata de llevar al hombre al máximo de sus posibilidades, ni sólo es ilustración como pretende el iluminismo aún vigente, sino que es una totalidad envolvente, lo que el hombre añade a la naturaleza, la forma espiritual de una sociedad, que integra todos los grandes campos de lo humano, desde las relaciones con la naturaleza, del hombre con el hombre, y del hombre con Dios, pasando por el lenguaje, las artes y los valores. La cultura es un envolvente de lo humano, es un factor de humanidad.*

Entre las muchas culturas, la occidental lleva la palma tanto en extensión como en profundidad y capacidad de desarrollo. En esta cultura hay dos vertientes, como las hay en la comprensión del hombre, una hacia afuera, la del dominio del mundo, la de las artes y las técnicas, otra hacia adentro, la de la promoción del hombre en sus valores morales y religiosos. Estos dos polos pueden ir unidos, pueden separarse. Europa ha sido la tierra donde ha crecido, donde ha echado raíces y ha logrado un desarrollo ejemplar esta cultura. Los valores espirituales fueron primarios, desde dos raíces fundamentales, la judía y la griega, la de Dios *y la del* logos. *La Europa moderna ha desarrollado las ciencias y las artes. Y esta cultura ha conformado nuestro mundo de Occidente. Tomás de Aquino es uno de sus artífices. Nadie como él ha asimilado el legado griego de Aristóteles y lo ha puesto al servicio de la fe.*

Es un hecho lamentable que en la actualidad esta cultura, que un tiempo unificó Europa, que dio alma a los diversos pueblos, está en crisis profunda. Ha perdido su vigor creativo. Se ha quedado anclada en el desarrollo de las técnicas y artes, y amenaza ahora con disolver lo humano. De pronto ha perdido sus puntos de apoyo, porque ha quedado desfondada, en lo ético y en lo religioso. El momento actual se describe como eclipse de valores éticos y ausencia de Dios. Por ello hay una incapacidad de dar solución a los problemas profundos, a pesar del progreso innegable.

Para remedio de este vacío cultural es oportuno volver a asimilar el pensamiento de Tomás. Porque ofrece una visión cultural de totalidad integradora, fiel a la fe y a la razón, capaz de fomentar todo lo esencial. El hombre actual encuentra en el pensamiento de Tomás una respuesta a esta postmodernidad, al pensamiento fragmentario, desde una metafísica y una teología que hacen posible el fundamento y la comprensión del hombre y de su obra.

El difícil diálogo intercultural

La tercera motivación es la necesidad del diálogo y la posibilidad de encuentro intercultural que ofrece Tomás de Aquino para nuestro tiempo. No se trata en Tomás de un sistema cerrado, de una cultura que no tolera trasplantes. Él ha vivido en una cultura más ingenua. Muchos de los elementos de la cultura de su tiempo se apoyaban sólo en la experiencia inmediata de los sentidos, que son un punto de partida necesario para el hombre, pero no basta. La moderna experiencia ha ido mucho más allá y ha borrado las ingenuas teorías sobre los cuerpos celestes, o sobre la biología humana. Tomás no es el maestro de las cosas científicas. Pero sí lo es en la comprensión de la relación del hombre con el mundo, del hombre consigo mismo y del hombre con la trascendencia. Esto es decisivo y no es sólo una verdad del pasado. La ciencia actual está en un proceso tan rápido que apenas deja tiempo para seguir su curso. Teilhard de Chardin que hacía furor en los tiempos del Concilio, en la hora actual ya está muy olvidado.

En Tomás hay una capacidad de acogida de toda verdad, venga de donde viniere porque en definitiva viene siempre del Espíritu Santo. No se trata de un sistema cerrado, ni absoluto. Jaspers describe la situación actual de la cultura como dispersión sin una base común y opta por el recurso a una philosophia perennis. *Tomás está de acuerdo. Cuando no hay una autoridad que se acepte como tal, es preciso el recurso a la razón, a la fuerza de la verdad, que se impone a todos. Desde esta vertiente tenemos los diversos ensayos de aproximación a la obra de Tomás, que podríamos citar como muestras de un nuevo interés actual por descubrirlo. Pensadores ingleses, alemanes, italianos, y hasta orientales realizan intentos de diálogo con Tomás en el momento presente. Se trata de superar el mundo vacío de la filosofía del lenguaje, de recuperar una ética que haga posible la convivencia pacífica a nivel mundial, que posibilite el encuentro con la teología protestante, con la ciencia de nuestro tiempo. El diálogo no se hace para quedarse en el eclecticismo, sino para hacer avanzar las posiciones de los empecinados en el error. La verdad no es de nadie, debe ser conquista de todos, conquista lenta, progresiva pero real. Tomás estaba convencido que los hombres al principio sólo alcanzaron un poquito y con errores, luego por pasos contados, una mayor porción, pero aún estamos en camino hacia ella. Así lo confiesa al principio de su comentario al libro de Job. Es preciso proseguir ese camino de futuro.*

Los temas y el método adoptado

La estructura de la obra debe ser adecuada a la consecución de los fines propuestos. Para que llegue a un gran número de lectores la exposición del pensamiento debe estar a su alcance, para que pueda colmar el vacío cultural debe favorecer los fundamentos metafísicos y religiosos, para lograr un diálogo fecundo tiene que abrir pistas de encuentro y de futuro desarrollo. Los fines han impuesto los medios. La obra tiene una selección de los temas del pensamiento de Tomás, adopta un método de presentación y tiene en cuenta los problemas de la cultura actual.

Por el carácter radical del tema del hombre en nuestro tiempo la obra lo toma como punto de partida y realiza un triple itinerario con Tomás de Aquino: antropológico, teológico y cristológico. Así abraza los temas centrales de la cultura cristiana en los cuales Tomás de Aquino es maestro del bien pensar. El primer volumen es una reflexión en torno al hombre, el segundo analiza la relación del hombre con Dios, el tercero estudia el encuentro del hombre con Dios en Jesucristo. Es una selección del pensamiento de Tomás, que tiene en cuenta lo nuclear de su doctrina y las necesidades más urgentes de la cultura actual.

El método debe ser adecuado al proyectado encuentro. El pensamiento de Tomás debe ser expuesto con fidelidad y comunicado de modo accesible al lector a quien se dirige. Estas dos exigencias implican muchos problemas, y no es el menor el del lenguaje. Tomás es un pensador claro, coherente, profundo, sistemático. Su pasión es el orden de la partes en el todo. No es posible lograr una comprensión de un tema sino en el horizonte de una totalidad. Es un pensador esencial, preciso. Hay muchos que piden una renovación del lenguaje de Tomás, una puesta al día de sus locuciones técnicas. Se han hecho muchos ensayos, pero ninguno se ha consolidado. En realidad hay expresiones formales, insustituibles, términos precisos que se deben conservar y tratar de que el lector logre descifrar su sentido. Aquí no se ofrece un sistema completo, sino lo decisivo de los temas elegidos. El latín de Tomás es mucho más denso y preciso que nuestra rica lengua castellana, más colorista y literaria.

El pensamiento de un autor sólo se logra a través de la lectura de sus textos. Bergson decía que vale más un paseo de media hora por París, que varios libros sobre esa ciudad. Esto ocurre con Tomás. Para comprenderlo bien, no basta que otro hable en su nombre, tiene que ser leído y gustado en alguna medida. Lo ideal sería tener su texto a la mano. Nuestra cultura nos ha favorecido en esto. No sólo tenemos las obras completas al alcance de la mano en las ediciones críticas de la Leonina, en los manuales de Marietti, sino el acceso a la obra monumental del Index Thomisticus, *y hasta los ocho millones de palabras en un disco CD-ROM de doce pulgadas, ocupando un mínimo espacio. Basta pulsar un botón del teclado del ordenador y el texto deseado se hace legible en la pantalla. El lector castellano tiene también a su alcance una parte de la obra de Tomás. La BAC ha repartido el pan tomista de la cultura católica con las ediciones de las dos Sumas y otras editoriales algunos opúsculos. Pero la verdad es que estamos aún muy lejos de tener toda la obra de Tomás al alcance de la mano en nuestra lengua. Esta obra ha optado por ofrecer al lector una selección de textos en español, en correlación con la exposición de su pensamiento. Por ello la obra se desarrolla en un doble movimiento: uno de exposición y otro de lectura comprobante. El ritmo de ambos es paralelo, pero no es coincidente. Los textos de Tomás son más ricos, pero son sólo fragmentos. Quien ha recorrido el doble camino logra sin duda una aproximación al pensamiento de Tomás. Éste era el primer intento.*

La obra dirigida al hombre de hoy, buscando una inculturación tomista en el presente, y no sólo una mera evocación histórica, tiene en cuenta los problemas actuales, relacionados con los temas que trata. También en este campo hay un límite. Al no estar dirigida la obra a especialistas, no es posible un análisis profundo de cada uno de los problemas. Se impone no sólo una selección, sino un límite de extensión y de análisis equivalente al que se hace al exponer el pensamiento de Tomás. Se atiende a lo esencial.

Los problemas centrales de la cultura presente no pueden ser otros que los del hombre de todos los tiempos. Pero es muy diverso el modo de afrontarlos, y las posibilidades de darle una solución. La cultura actual da relieve a la orientación científica y técnica, deja en olvido la dimensión metafísica. Estos dos niveles pueden llevar a un intento de diálogo de sordos. El pensamiento de Tomás tiene una total apertura a la verdad científica dentro de sus límites de verificación, pero no tolera la invasión del mito de la ciencia en los horizontes que no son de su competencia. Hoy es necesaria una desmitificación de la ciencia y de la técnica, y un retorno a la comprensión de otros niveles de la realidad, sobre todo al nivel de la trascendencia y del espíritu, sin el cual nada humano tiene solución. Por ello en la obra se atiende de modo global a los problemas de la cultura y se da preferencia a los que afectan a los fundamentos éticos y metafísicos.

Lo ideal es que la obra pueda propiciar el diálogo desde el encuentro de las exigencias profundas del hombre y la cultura contemporánea con el pensamiento de Tomás. Este gran pensador, no sólo dio ejemplo de acogida de toda partícula de verdad, no sólo se mostró siempre abierto a toda aportación valiosa, sino que buscó un fundamento de encuentro para todo dialogante: el ser, lo real, que es término de todo pensamiento. Ésa es la ley de la inteligencia. No importa lo que piensa uno u otro pensador, sino lo que pesan las cosas que forman la realidad, y de las cuales los pensamientos son sólo signos más o menos adecuados. Por ello el pensamiento de Tomás es abierto y propicia un clima de creatividad desde bases sólidas y desde el encuentro interdisciplinario. La verdad está por encima de todas las teorías y nunca puede ser agotada, ni propiedad de nadie. Sólo el ser supremo, que es Dios, coincide con la verdad.

No me resta sino agradecer a la Editorial Edicep, y a los colaboradores de la obra el generoso esfuerzo que esta empresa supone. Me agradaría presentarlos, uno a uno, pues todos ellos tienen muy destacada personalidad. Estoy seguro que ellos prefieren que el lector les juzgue y aprecie por el servicio que han prestado con su colaboración que no por los elogios merecidos que yo pudiera dedicarles. A ellos mi grato reconocimiento de los méritos de su trabajo. Y al lector que opta por hacer con Tomás y con nosotros este itinerario cultural, mi cordial saludo para que, a ejemplo de Tomás, tenga desde el principio el coraje por la verdad.

Fray Abelardo Lobato, O.P.

LA ANTROPOLOGÍA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO Y LAS ANTROPOLOGÍAS DE NUESTRO TIEMPO

Abelardo Lobato O.P.

INTRODUCCIÓN

El hombre es un peregrino del absoluto, un caminante con hambre y sed de verdad. En su dinamismo de *homo viator* no puede contentarse, como los demás seres de su entorno, con sólo vivir en el mundo, en una proyección de sí mismo hacia afuera. Necesita saber quién es, de dónde viene y adónde camina. Al hombre no le basta ser de cualquier modo, se siente incitado a ser en plenitud, a ser él mismo, a ser nada menos que todo un hombre. El deseo de saber sobre sí mismo y poder descubrir su verdad total es algo connatural a todo hombre. En todos los tiempos el ser humano ha buscado con impaciencia la respuesta a la pregunta que se hace sobre sí mismo. Y en todos los tiempos ha logrado una doble experiencia muy análoga: ha dicho una palabra sobre sí mismo, pero la ha encontrado inadecuada. Su realidad excedía su propio conocimiento. El discurso abstracto no daba la medida de la riqueza de su ser concreto. Por ello era preciso proseguir el camino de la vida, y los itinerarios de la búsqueda. La hora moderna ha sentido con mayor inquietud la necesidad de desvelar el propio misterio. Quizá por ello ha dado preferencia al problema del hombre y ha dejado un poco en las sombras las grandes cuestiones de otros tiempos, el ser, el mundo, el mismo Dios. El hombre se ha convertido no sólo en el punto de partida de todo discurso humano, sino también en punto de llegada. La palabra en cierto modo accidental de Aristóteles sobre el alma, *quodammodo omnia* [1] ha pasado a ser el canon de todo saber sobre el hombre. Al iniciar el comentario al libro III de las *Sentencias*, con el anhelo de penetrar en el secreto del misterio del Dios que se hace hombre, Tomás de Aquino glosa un texto del *Qohélet* (1, 7): «*Los ríos vuelven al mar de donde salieron, para volver a recorrer su camino*». Los «ríos» son los bienes naturales, que fluyen del océano infinito de Dios, el ser, y sus grados, como la vida, la inteligencia, la libertad, que recorren toda la creación. «Estos ríos, que en las demás creaturas se encuentran dispersos, en el hombre están congregados. Porque el hombre es como el horizonte y el confín de la creatura espiritual y de la corporal, como un medio entre ambas, participando a un tiempo de las bondades corporales y espirituales» [2]. Esa plenitud de lo humano no se alcanza en un primer momento. Por ello el hombre excede a su propia comprensión, y es un cierto

1. ARISTÓTELES, *De Anima*, III, 431b21.
2. *In III Sent.*, prol.

abismo como lo designa san Agustín, un *milagro –magnum miraculum ipse homo!–* para Pico de la Mirándola, o *misterio* como en nuestros días lo designa Eccles. La cultura moderna se ha ocupado del hombre de modo especial, ha realizado el *giro antropológico* del cual aún no hemos salido. Al final del siglo XX, el Congreso de los Estados Unidos declara que esta década de los años 90, se dedicará con preferencia al estudio del cerebro humano, el órgano más significativo y misterioso de lo humano. La doble experiencia secular del hombre persiste en nuestro tiempo: Sabemos más cosas del hombre que en los tiempos pasados, pero quizá sabemos menos quién es el hombre. El desconcierto actual del final del siglo, con tantos indicios de regreso en el camino de lo humano, corrobora esta ignorancia fundamental. El hombre es problema, un problema radical que no se puede dejar de lado.

Si el hombre anhela conocer su propia verdad y no lo puede hacer a solas, sino en el seno de una tradición, donde toda verdad tiene cabida, y todo error puede ser superado, parece cuerdo tratar de entrar a fondo en esa tradición consolidada, y estar atento a cuanto de valor proporciona nuestra cultura. Es poco lo que un hombre solo añade a la verdad, que es siempre empresa y conquista colectiva. Pero es mucho lo que se puede aprender de la lección del pasado para no repetir de nuevo los errores y desvíos ya superados. Movidos por ese gran ideal de penetrar más a fondo en la verdad del hombre, ya que ignorarla es desconocer la obra de Dios y a Dios mismo[3], recurrimos a una lectura de la tradición ya consolidada en el pensamiento de Tomás de Aquino, el hombre que logró asimilar la substancia de la cultura que llegó a sus manos y una comprensión del hombre llamada a perdurar en el tiempo, y al mismo tiempo tratamos de confrontarla con las posiciones de las antropologías de nuestro tiempo. No se trata de uno contra todos, sino de una lectura de lo humano, que tiene profundas raíces y abarca la verdad integral, con las lecturas parciales de nuestro tiempo. El intento es de un posible diálogo y de mutuo enriquecimiento. La verdad del hombre no es exclusiva de nadie. Todo hombre tiene derecho a ella, y todos pueden contribuir desde su propia aportación.

Esta introducción presenta los presupuestos de ese auspiciable y difícil encuentro: las líneas fundamentales de la antropología de santo Tomás, más ampliamente desarrolladas en el presente volumen, un panorama orgánico de las antropologías de nuestro tiempo, y los puntos de desarrollo que la nueva antropología podría ofrecer en el futuro en el caso de que fuesen aceptados los fundamentos de la antropología tomista, de suyo capaces de acoger toda verdad comprobada por las modernas ciencias del hombre. El carácter introductorio del estudio impone reducir a lo esencial cada uno de los tres puntos indicados sin perder de vista el intento perseguido: lograr que Tomás vuelva a ser interlocutor con la cultura antropológica de nuestro tiempo. La actualidad de su pensamiento

3. Cfr. *Cont. Gentes*, II, 3-4.

redunda más bien en beneficio nuestro que en el suyo. Un tiempo indigente y una cultura superficial postulan pensadores de lo esencial y de la totalidad de lo humano. El recurso a Tomás tiene una sólida razón de ser.

En esta obra se trata de dar a conocer la antropología de Tomás de Aquino, y comprobar su valor actual. Para ello es preciso el recurso a su pensamiento, tal cual lo encontramos en su obra. Al mismo tiempo se inicia el ensayo de contrastar esta antropología con las doctrinas sobre el hombre en la actualidad. Esta segunda parte no puede llevarse a cabo de modo completo, por la amplitud y el diálogo que requería. Se abren las pistas de desarrollo para que el lector sea capaz de proseguir por su propio pie en el resto del camino. En su primera lección de maestro decía Tomás que los buenos oyentes y lectores, de pocas cosas leídas u oídas, pueden sacar muchas para su provecho[4].

I. LA ANTROPOLOGÍA ESENCIAL DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

Con una frase afortunada Tomás de Aquino ha sido definido como *homo omnium horarum*. Su condición de pensador esencial y objetivo le da una singular penetración en los temas y le confiere una capacidad de integración de lo real en síntesis accesible a cualquier inteligencia. El haber tenido en cuenta siempre como punto de partida la experiencia del hombre normal, y haber utilizado en lo posible el lenguaje usual de su tiempo, le confieren una singular trasparencia a su pensamiento. Tomás de Aquino ha tratado de dar su medida cabal como hombre y ha meditado a fondo sobre el hombre y lo humano. Para ello no sólo se ha servido de su propia experiencia, de su inmensa cultura bien organizada, sino que ha bebido con gran avidez en las fuentes de la revelación y a la luz del misterio de Dios que se manifiesta de modo preferente en Jesucristo, ha descifrado el secreto profundo de la verdad sobre el hombre. La antropología de Tomás es singular, por ser obra de quien ha merecido ser llamado *Doctor Humanitatis*, por ser abierta a la totalidad de lo humano, por estar inspirada en la revelación divina. Todo ello merece ser tenido en cuenta a la hora de una comprensión del rol de su pensamiento antropológico en la actualidad.

1. Tomás de Aquino «Doctor Humanitatis»

Santo Tomás de Aquino debe ser contado entre los grandes antropólogos de la humanidad. No sólo realizó en sí mismo un admirable modelo de vida humana, sino que se ocupó con pasión durante toda su existencia de alcanzar una com-

4. *Princ. Rigans Mont.*, III. n. 1214, «..., *ex paucis auditis multa bonus auditor annuntiet*».

prensión cabal del ser del hombre y dejó a la posteridad un legado doctrinal humanista, que por referirse a lo esencial y desvelar la verdad sobre el hombre, tiene un valor imperecedero. Desde estas tres perspectivas merece ser tenido en cuenta.

Tomás es *un hombre en plenitud*. La ejemplaridad de su plenitud humana, forjada en la entrega apasionada a dar una respuesta a su vocación integral de hombre, de cristiano y de religioso dominico destaca a los ojos de todos desde el modelo de santidad que él encarna. Tomás de Aquino se caracteriza, entre todos, por su entrega apasionada a la búsqueda de la verdad. Partiendo de las creaturas y recorriendo el vasto horizonte del mundo, penetrando en sí mismo por la certeza fontal de la propia existencia y caminando por los diversos senderos hasta llegar a la profundidad del alma, acogiendo la luz de la revelación y la ayuda de la gracia, como nueva creatura en Cristo, verdad fontal y sabiduría de Dios, Tomás logró una perfección admirable. Personifica la santidad sapiencial cristiana. Destaca como el santo entre los doctos y el docto entre los santos, en una afortunada expresión de Besarión.

Tomás es también un *pensador sobre el hombre*. En su itinerario hacia la verdad se ocupó de modo constante de dar una respuesta al problema del hombre. Es algo inevitable en todo pensador que trate de ofrecer una respuesta a los problemas profundos. Cualquier problema radical implica ya al hombre que se lo plantea. De modo implícito o explícito uno mismo queda implicado en las soluciones que ofrece. Tomás abordó el problema humano a lo largo de toda su existencia. Desde el primer esbozo de una comprensión de la realidad que él elaboró de modo genial en el ensayo sobre *El ser y la esencia*, escrito para orientación de sus compañeros que iniciaban los estudios de teología, hasta el último de sus tratados, dejado incompleto sobre la mesa napolitana de su celda, donde venía cada mañana a escribir alguno de los secretarios, *De las substancias separadas*, en el espacio de los 20 años que separan esos trabajos, Tomás fue salpicando su obra con una serie de reflexiones en torno al hombre. Sus grandes obras, por más que se centran en el misterio de Dios, de quien se propuso tratar por su vocación de teólogo, contienen un tratado *De Homine*.

Tomás mantiene la tradición cristiana de los grandes pensadores, cuyas reflexiones han nacido al hilo de la palabra revelada. Las antropologías cristianas nacen como glosas a la obra de los seis días. En el sexto día Dios creó al hombre. El *Hexameron* es la fuente bíblica para toda reflexión teológica sobre el hombre. En breves sentencias y con elocuentes imágenes está ahí contenida la verdad sobre el hombre. Tomás siguió esa pista, y recogió la rica tradición cristiana, que no se detenía sólo en el alma, como los griegos, sino que incluía el cuerpo como ya hace Nemesio de Emesa, con quien se instaura la tradición de reflexionar sobre el hombre, y poner de relieve también el cuerpo.

Porque al principio Dios formó al hombre del «barro de la tierra» (Gn 2, 7). Y en la plenitud de los tiempos «el Verbo se hizo carne» (Jn 1, 14). Y cuando se cierre el ciclo de la historia, Jesucristo, que murió y resucitó, «resucitará en el último día» (Jn 6, 39) a cuantos le ha confiado el Padre. La vida eterna será en la paz completa e integral del cuerpo y el alma, con una armonía total como había en el primer hombre y se realiza en el hombre perfecto que es Jesucristo.

Tomás presenta una *doctrina sobre el hombre*, una antropología bien fundada. Cada hombre está llamado a interrogarse sobre sí mismo, porque al mismo tiempo se percibe como dato y como problema. Nada más cierto que la propia existencia. En esta certeza inconmovible se basan todas las demás. Pero nada más enigmático que un viaje por esos senderos del alma. Cada uno lo puede advertir en sí mismo. Los grandes pensadores han experimentado la angustia de no tener una respuesta inmediata. Cada uno la ha reflejado a su modo. Heráclito lo hace con una sentencia que penetró como flecha en sus oyentes: «Camina, camina, no llegarás jamás a los confines del alma, por más senderos que recorras. Su "logos" es inalcanzable» [5]. Agustín, agitado y convulso, se dirigía a Dios pidiendo un rayo de luz: «¿Qué soy yo, Dios mío? ¿Cuál es mi naturaleza?» [6] Y ante Dios, que le inspira a fin de que exprese un deseo del alma, resume todos sus anhelos en una sola sentencia: «Señor, que te conozca y que me conozca» [7].

Tomás de Aquino, conocedor de los senderos del pensamiento y de las angustias de los grandes genios ante estas dificultades, coincide con Aristóteles en admitir esta suerte de paradoja en el hombre cuando se pregunta por sí mismo: lo más obvio es conocerse como existente, lo más difícil es saber qué es el alma, y por ello cuál es la esencia del hombre [8]. La raíz de la dificultad de la respuesta está en la complejidad de la pregunta. El hombre es un ser muy complejo. Reúne en su pequeñez todo el universo en el cual se encuentra. Es un mundo en pequeño, como ya desde antiguo fue designado por Demócrito: *microcosmos* [9]. En el hombre se dan cita todos los grados del ser. Cuando hay disperso en el macrocosmos se encuentra, como reunido y en modo intensivo, en el hombre. Por ello Tomás de Aquino ha apreciado la imagen de los neoplatónicos del hombre como *horizonte*, un confín en que se encuentran de modo real y bien trabado los dos niveles del ser, el de la materia y el del espíritu, con todas sus implicaciones [10].

Si tal es la condición del hombre, sólo quien tenga en sus manos los hilos de la totalidad puede ofrecer una respuesta. Al preguntar por el ser del hombre nos referimos a esa totalidad desde cuya radicalidad se abarca todo el horizonte de lo humano. El hombre se sobrepasa a sí mismo. Pascal lo ha dejado afirmado en expre-

5. HERÁCLITO, *Frag. 22 B 45*, en DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1951.
6. SAN AGUSTÍN, *Confess.* X, 17, 26.
7. SAN AGUSTÍN, *Sol.* II, c. 1.
8. *De Verit.*, 10, 8 ad 8.
9. DEMÓCRITO, en DIELS, *Fragmenta der Vorsokratiker, B, 34. ibid.*
10. *Cont. Gentes*, II, 68. Cfr. A. LOBATO, *Anima quasi horizon et confinium*, en «L'anima nell'antropologia di san Tommaso», Massimo, Milano, 1987, 53-80.

sión lapidaria: «*l'homme passe infiniment l'homme*»[11]. La antropología implica un saber que comprenda al hombre desde la totalidad, y eso sólo se encuentra en la ontología. A su vez la comprensión del ente finito, propia de la metafísica de la participación, no se puede fundar sino desde una teología que dé razón de la creación de los entes. Debido a estas esferas envolventes de la antropología, se da la paradoja histórica, que en la hora del *giro antropológico*, cuando todo se ha querido reducir a la pregunta por el hombre, por haber renunciado previamente a la metafísica y haber perdido la posibilidad de acceso al ser y a Dios, no hay respuesta para la pregunta. El hombre ha vuelto a su laberinto, del cual no hay salida sin saltar los muros del castillo de la inmanencia en que el hombre se ha metido.

En cambio, en Tomás de Aquino, por estar abierto a la totalidad, hay un camino hacia la comprensión del hombre y hay una doctrina sobre él. El conocimiento de la realidad, fuera y dentro, parte de la experiencia, se remonta a los principios, a la causa originaria, y desde allí, en parte por su capacidad de comprensión, en parte por una ayuda extrínseca de la luz venida de lo alto con la revelación, desciende de nuevo y adquiere una cierta comprensión de su propio ser humano. En Tomás hay una antropología, en parte ya elaborada, en parte abierta a nuevos desarrollos y capaz de acoger cuantas verdades se investiguen sobre el hombre en los diversos niveles. Es una antropología que admite diálogo con cualquiera de las más desarrolladas, aún en los tiempos modernos, sin complejo de quedar superada. Hay algo en ella que se presenta como fundamental y definitivo. Ese núcleo no depende del momento histórico en que se ha elaborado, afecta a la dimensión supratemporal del hombre. Por ello tiene valor para el presente y para el futuro. Se da también aquí otra paradoja, que tal doctrina, exclusiva de Tomás, no ha sido ni conocida en su totalidad, ni desarrollada como pudiera serlo. Es posible que en nuestros días le llegue su hora. Las verdades son como las semillas, necesitan caer en el surco en el tiempo oportuno.

Juan Pablo II ha honrado a santo Tomás con el título de «*Doctor Humanitatis*» en un discurso a los participantes en el Congreso Tomista de 1980. Los nombres tienen un significado y un sentido. La intención del Papa queda aclarada en el mismo discurso. Con el nuevo nombre se busca que el magisterio de Tomás pueda alcanzar una mayor extensión. Hasta ahora su magisterio tenía vigencia en el horizonte de la Iglesia y era conocido como *Doctor communis Ecclesiae*. Los valores de su doctrina lo hacen digno de ampliar el radio de acción a toda la humanidad, porque se abre a todas las culturas y puede entrar en diálogo con todos los que buscan la verdad[12]. Los discípulos de santo Tomás acogieron con gozo este nuevo título, y a los diez años de haber sido otorgado, sirvió de tema para el nuevo Congreso en 1990, cuyas Actas comprenden seis volúmenes de reflexiones en torno

11. PASCAL, *Pensées*, 354.
12. JUAN PABLO II, *Discorso ai partecipanti al Congresso Tomista*, Castelgandolfo, 13 de septiembre de 1980: «Atti del Congresso», Libreria Vaticana, I, 1981, 13-14.

al mismo. Juan Pablo II, tuvo entonces una nueva ocasión de precisar con mayor rigor el significado del título conferido a santo Tomás, «*quale io stesso l'ho definito*».

Para Juan Pablo II, Tomás de Aquino merece en justicia este título porque ha sabido desvelar los fundamentos de la humanidad del hombre, ha encontrado las profundas relaciones que lo unen con Dios, y como teólogo de la Iglesia, ha enseñado a los hombres los lazos que unen la *humanitas* con la *divinitas*. La doctrina de Tomás sobre el hombre tienen un significado cultural muy valioso para toda la humanidad: pone de manifiesto la alta dignidad del hombre que por su misma naturaleza participa del espíritu; de ahí se deriva su capacidad de alcanzar la verdad y de guiarse sólo por ella; esta dignidad ha sido de nuevo elevada a la suma perfección en la encarnación del Verbo; en cada hombre puede ser realizada por medio de la gracia que no destruye sino que perfecciona la naturaleza. Por todo ello Tomás ofrece a todos los hombres un nuevo *Humanismo*, que no se queda en el ropaje de las *humaniores litterae*, sino que recoge la luz que ilumina al hombre a través de las *litterae divinae*.

En Tomás se funden las dos fuentes de su doctrina, la que se guía por la fuerza de la verdad y de la razón, y la que procede de la iluminación de Dios. Tomás ejerce el oficio de teólogo, y ésa ha sido su vocación a la cual se mantiene fiel toda la vida. Su intención es hablar de Dios a los hombres, como *Doctor divinitatis*. Y les habla de tal modo que la inteligencia humana sea capaz de comprender a Dios y sus obras, entre las que destacan el misterio de la encarnación, como centro de la revelación de Dios, y el ser humano como punto de encuentro de los diversos seres de la creación. El hombre se comprende a la luz de Dios y por ello Tomás es *Doctor Humanitatis*.

En esta doctrina encuentran su equilibrio los diversos componentes de lo humano desde el plan de Dios, naturaleza y gracia, razón y fe, destino del hombre y libertad. En su magisterio se puede encontrar el remedio para los dos graves males de la cultura actual, la pérdida de la fe, y la crisis de los valores éticos. El problema radical de la cultura de nuestro tiempo es la lejanía de Dios, la indiferencia o la negación de Dios que se ha extendido como una plaga en poco tiempo por todo occidente y amenaza los fundamentos de esta cultura. Es nefasto para el hombre el olvido o la negación de Dios. Tomás puede ayudar a recobrar el sentido religioso desde una aproximación del hombre a sus orígenes y a su destino. La debilitación del sentido de la verdad repercute en el descarrío ético de nuestro tiempo. Se hace necesario recuperar el valor de la verdad y la fuerza de la gracia en el hombre. Tomás de Aquino es un maestro en las cosas de la fe y de las costumbres.

En vista de tales fundamentos Juan Pablo II se hace eco del peso doctrinal del magisterio de Tomás en la Iglesia, invita a los estudiosos de nuestro tiempo a reconocerlo como *guía de los estudios* y a imitarlo en la búsqueda apasionada de la verdad y del diálogo con los hombres de todas las culturas. Su estilo de dia-

logar y su respeto por las personas son modelos de comportamiento, como ya hizo notar agudamente Benedicto XIV[13]. Su decisión por la verdad, como fin de la inteligencia humana, y su fe en Jesucristo, salvador de los hombres, con este método de acogida y de diálogo, hacen de su magisterio un instrumento valioso en todos los tiempos, pero de modo especial en las circunstancias especiales de nuestra cultura amenazada de disolución por falta de fundamentos.

«Puesto que su máximo cuidado consistió en ponerse de parte de la verdad universal, objetiva y trascendente, y mantenerse en esa posición, de servirla desinteresadamente, de buscarla dondequiera que se encontrase, aunque fuera sólo un reflejo de ella, porque estaba convencido de que *omne verum a quocumque dicatur a Spiritu Sancto est*[14], ha delineado un método de trabajo misionero que aún hoy es substancialmente válido hasta en el plano de las relaciones ecuménicas e interreligiosas, además de serlo para el encuentro con todas las culturas, antiguas y nuevas»[15].

En esta amplia perspectiva Tomás de Aquino es el *Doctor Humanitatis* en un triple sentido complementario, en virtud de su doctrina. En ésta se pueden descubrir las tres dimensiones: a lo ancho, a lo profundo y a lo alto. En la extensión abarca a todos los hombres y es apta para acoger la verdad de todas las culturas. En lo profundo penetra en las raíces de lo humano y desvela los fundamentos del ser del hombre. Hacia lo alto la humanidad del hombre encuentra su perfección en Jesucristo, hombre en plenitud e Hijo de Dios, que por nosotros los hombres y por nuestra redención bajó del cielo, y se ha hecho para todos, en cuanto hombre, camino hacia Dios, *vía tendendi in Deum*[16]. En el misterio de Cristo tiene solución el problema del hombre. Tomás así lo ha comprendido y así lo ha enseñado a toda la humanidad[17].

2. La antropología integral

El método tomista va del todo, conocido en confuso en el punto de partida, a las partes que lo integran. Con ese procedimiento santo Tomás ha situado al hombre en la totalidad del mundo, y trata de comprender al hombre en sí mismo.

13. JUAN PABLO II cita complacido las palabras de Benedicto XIV acerca del modo de dialogar con otros estudiosos: «no se le vio menospreciar, morder o falsificar a ningún adversario, sino al contrario, tratarlos a todos con mucha bondad y respeto: Pues si en sus dichos encontraba algo más duro, ambiguo u oscuro, lo dulcificaba interpretándolo lo más suave y benignamente que era posible; pero si la causa de la religión pedía deshacer y refutar su opinión, lo hacía con tanta modestia, que merecía no menor alabanza disintiendo de ellos que afirmando la verdad católica». *Enc. Sollicita ac provida*, n. 24, en BERTHIER, n. 181, 161.

14. *De Verit.*, I, 8, sc 1; *ST.*, I. II, 109, 1, ad 1. Esta sentencia atribuida a san Ambrosio, es del Pseudo-Ambrosio, «Super I ad Cor». Cfr. PL, 191, 1651.

15. JUAN PABLO II, *Discorso, ibid.* n. 8.

16. *Summa Theol.*, I, q. 2, prol.

17. Cfr. A. LOBATO, *Juan Pablo II y Santo Tomás «Doctor Humanitatis»* en el vol. «L'uomo via della Chiesa», «Studi in onore di Giovanni Paolo II», Massimo, Milano, 1991, 13-32.

Como ser finito, el hombre es un ser compuesto. Para comprenderlo es preciso partir de la unidad que acompaña siempre al ser, distinguir los diversos componentes por vía de análisis, para volver a recomponer la unidad en la vía de la síntesis. El resultado es una antropología integral. Con el intento de ofrecer una visión de conjunto, de cuanto en la obra va a ser objeto de estudio, aquí se indican las *dos vías* de acceso al hombre, *la estructura esencial* con sus diversos componentes, y el *dinamismo* mediante el cual el hombre consigue su plenitud, tanto en el orden de la naturaleza cuanto en el de la gracia. La antropología tomista parte de la comprensión del hombre como *imago Dei*, y culmina con la restauración de lo humano en Jesucristo. De este modo el hombre integral se comprende en su propia naturaleza y en su vocación cristiana.

A. *Las dos vías de la antropología*

Para Tomás de Aquino el universo no es homogéneo, ni está constituido de modo uniforme. Los entes que lo componen no sólo son distintos unos de otros sino que son diversos y están ordenados conforme a un plan inteligente de la providencia que ha dispuesto una participación escalonada en el ser y en sus perfecciones. El hombre ocupa un punto medio, es como el anillo central de una cadena que enlaza espíritus y cuerpos, personas y cosas, vivientes y no vivientes. En el vértice la cadena toca la plenitud del ser que se da sólo en Dios, y en la base los últimos anillos se pierden en la escala de los elementos y partículas que rozan la materia prima, una realidad potencial que no tiene por sí sola consistencia. El hombre está relacionado con el todo y participa del todo por su condición de ser un mundo en pequeño bien ensamblado en el mundo mayor[18]. Por ello se puede tener acceso al hombre siguiendo la *vía ascendente*, o la *vía descendente*. En realidad las dos son necesarias y complementarias. La primera es la que compete al filósofo de la naturaleza, que ve al hombre en las relaciones que tiene con los cuerpos y los vivientes y en la peculiaridad que lo distingue de estos grados del ser. La segunda es más propia del teólogo, que comprende al hombre desde el plan de Dios, quien lo ha creado y lo dirige hacia una vida de plena unión con él. Tomás ha preferido esta vía, pero no ha olvidado la primera.

La *vía ascendente* va hacia el hombre desde los datos de la experiencia de su ser en el mundo, cuerpo entre los cuerpos, viviente entre los vivientes, árbol con las raíces hacia arriba, aninal locuente. Los seres se manifiestan a través de los actos. Hay que desvelar el principio de las operaciones y desde ellas el principio del sujeto humano. Tomás de Aquino practicó este método, al hilo de los comentarios de las obras de Aristóteles, cuyo tratado *De Anima*, es el más importante entre todos los que elaboró el pensamiento griego. Complementos de esa obra

18. *Summa Theol.*, I, q. 91, 2: «Y por esto se llama el hombre mundo menor, porque todas las creaturas del mundo se encuentran de algún modo en él».

genial, que Tomás logró penetrar a fondo y superar desde una visión más clara del ser y del espíritu, son los tratados llamados *Parva naturalia*, algunos de los cuales también comentó el Aquinatense. En el comentario al tratado *De sensu et sensato* Tomás hace una ordenación de todos los ensayos del filósofo en torno al hombre y en él presenta el esquema de lo que podría ser una antropología filosófica, conforme al esquema aristotélico que va de lo más general a lo particular, y del alma como principio de la vida en común hasta el alma humana forma substancial del hombre, a la cual competen operaciones que trascienden la materia, como el pensar y el ser libre[19].

El punto de partida, no accesible a la experiencia inmediata, es *la materia*, entendida como potencia. Apoyada en la materia se inicia la escala hacia arriba. Los diversos peldaños se constituyen por la adición de algo que trasciende lo anterior y lo contiene, como acaece con los números. El primer grado de esta escala lo forman los *elementos*, el segundo los cuerpos compuestos del *mundo mineral*. Entre éstos cabe una jerarquía: la tierra es lo ínfimo, el fuego lo supremo de los elementos, el oro es el vértice de los minerales. El tercer peldaño lo forman las *plantas*, que ya tienen principio de vida. Entre ellas hay también jerarquía, y existe una planta que logra la plenitud del género. El cuarto peldaño está constituido por *el mundo animal*, entre los cuales la gradación asciende desde los que no tienen movimiento como las ostras, hasta el animal superior, cuya sensibilidad es perfecta. El peldaño supremo de esta escala es el hombre, que contiene todos los grados anteriores, pero los excede porque sus operaciones típicas, conocer y ser libre, trascienden la materia y son propias del espíritu[20]. Esta vía ascendente se puede precisar desde los dos extremos: desde abajo inicia en la materia como *termino a quo*, del cual se aleja más en cada peldaño. Al mismo tiempo hay un *termino ad quem* que hace posible la escala y ordena todos los grados anteriores en vistas al fin, es el espíritu. El cuerpo es para el alma y no al revés, y es el alma la que contiene el cuerpo y no viceversa, como ya había advertido Aristóteles[21]. Tomás de Aquino acepta el principio de finalidad y sostiene que todo en el mundo está ordenado en vistas al hombre. Hay en el mundo un principio antrópico y el hombre puede decirse el fin de todos los procesos de la materia y de la vida en los cuerpos: *finis totius generationis*[22].

Desde esta vía ascendente se llega al confín con el espíritu. Lo supremo de la materia colinda con el grado ínfimo del mundo espiritual, en el cual ya el hombre tiene entrada, como si fuera capaz de levantar su cabeza más allá del confín del universo. En un ser en el horizonte de la materia y del espíritu, del tiempo y de la eternidad[23].

19. *In de sensu et sens*, lect. 1. prol. n. 6. En su pasión por el orden, como señal de la inteligencia, llega a disponer así los libros de Aristóteles sobre el alma y la vida: primero el libro *De Anima*, segundo *De sensu et sensato*, porque el sentir pertenece más al alma que al cuerpo; tercero, el libro *De somno et vigilia*, que implica una conexión y una ruptura con el sentido; cuarto los libros referentes al movimiento, que está siempre próximo a la sensación, y por fin los libros que pertenecen a las consideraciones comunes sobre los seres vivos, porque esta consideración afecta más al cuerpo.

20. *Q. De Anima*, art. 1 y 7.

21. ARISTÓTELES, *De Anima*, I, 415b15.

22. *Cont. Gentes*, III, 22.

La *vía descendente* parte en orden inverso, de la plenitud del acto a los grados de participación escalonada que pone límites al ser en la medida que el sujeto del acto tiene más de potencia. El *primum* absoluto es Dios, ser en plenitud, designado por Tomás como *ipsum esse subsistens*, nombre que se aproxima a la sublime verdad que Dios mismo reveló a Moisés al decirle su nombre: «*Yo soy el que soy*» (Ex 3, 14). En su simplicidad contiene todas las perfecciones, y por ello puede derramarse generosamente en una emanación creadora de modos infinitos. El grado primero de la participación se da en los seres creados cuya naturaleza es simple y no tienen composición de materia. Éstos son los espíritus, la porción más perfecta del mundo. Su multitud, variedad y gradación nos es desconocida, pero aún así resulta admirable. Al no haber en ellos materia, no hay multiplicación de los individuos en una especie. Por tanto cada uno de los espíritus, conviniendo con los demás en esta condición negativa de no tener materia, es una especie diferente, con toda la riqueza de perfección que admite una especie. Podemos barruntar algo de esa riqueza del mundo espiritual por una analogía: ¿cómo sería un ser humano si fuera capaz de reunir en sí mismo todas las posibilidades de la especie, una síntesis de todos los genios del mundo? Para Tomás el mundo de los espíritus excede en número al de los hombres. Por ello la riqueza y la escala espiritual que ellos constituyen es una obra perfecta del amor, la sabiduría y la omnipotencia divina. En esta escala se llega al alma humana, que tiene condición espiritual como los ángeles, pero tiene el destino de ser forma substancial de una materia y por ello mantiene la misma especie y se diversifica en los individuos. El alma humana es la ínfima entre los seres de naturaleza espiritual, está dotada de capacidad de subsistencia, pero no es una substancia completa, *hoc aliquid*, ni tiene la plenitud de la especie. Sin el cuerpo no hay hombre. «El alma humana se sitúa en el confín de las substancias corpóreas e incorpóreas, como existiendo en el horizonte de la eternidad y del tiempo, en cuanto se aleja de lo más ínfimo se aproxima a lo supremo»[24].

Este proceso descendente se completa con otra consideración teológica. El hombre ha sido redimido por Jesucristo, quien ha salvado al hombre del pecado y del extravío en que se encontraba, y ha manifestado al hombre en sí mismo el camino de la verdad y de la plenitud de lo humano: *viam veritatis nobis in seipso monstravit*[25]. Por él nos ha venido la gracia, como participación de la naturaleza divina. El hombre se comprende desde este plan de Dios, que integra y perfecciona la naturaleza con la gracia, y eleva al infinito sus posibilidades, en el cono-

23. *Cont. Gentes*, II, 68.

24. *Cont. Gentes*, II, 81.

25. *Summa Theol.*, 3, prol.

cimiento y en el amor. El hombre está destinado a la participación de la vida divina y Dios es el objeto del entendimiento y del amor del hombre, su bienaventuranza.

En la conjunción de las dos vías se hace posible la elaboración integral de la antropología de santo Tomás.

B. La estructura esencial

La antropología tomista resulta de la integración de tres niveles del ser en el hombre, el de la corporeidad, el de la espiritualidad y el de la persona. La maravilla del ser humano lleva a cabo la unidad de lo múltiple, enlaza los dos polos del ser: la materia y el espíritu y se clausura en la dignidad de la persona. Esta antropología es una novedad histórica. Ha sido posible en un momento cultural de occidente en el cual confluyen las tradiciones judeo-cristiana y grecoromana, entran en colisión las corrientes averroista y agustiniana y el genio de Tomás toma en sus manos el núcleo de todas ellas, interviene personalmente en las disputas y logra una penetración singular en la comprensión del ser, desde la cual puede dar una respuesta al problema abierto del hombre. Es una antropología que implica toda la tradición cristiana que ha indagado con pasión el misterio central de la fe, Dios hecho hombre, y ha mantenido con firmeza el dato de la revelación primera de que Dios es el creador del hombre, y el hombre es imagen de Dios, porque le ha infundido el espíritu en la carne. En el momento histórico de Tomás esta tradición cristiana se vivifica por una inculturación del pensamiento griego y por las aportaciones de los filósofos árabes que irrumpen en un occidente abierto a todas la corrientes de la cultura. Tomás se encontró con dos tipos de comprensión del hombre: uno que atendía más a la dimensión espiritual de ascendencia platónica; otro que indagaba la esencia de lo humano desde la base de la experiencia y la comunión con los demás seres del cosmos y se inspiraba en Aristóteles. La antropología espiritualista se ha forjado antes y tiene mayor tradición, desde la confluencia del neoplatonismo con el cristianismo. Los pensadores alejandrinos, los capadocios, Agustín y Dionisio viven de ese legado y lo trasmiten en las escuelas. En el siglo XIII tiene el predominio en París, en Oxford, en Colonia. El problema no resuelto en esta corriente es el de la dualidad de los elementos del hombre, porque en definitiva, el hombre quedaba reducido a ser un alma que usa el cuerpo como instrumento. La corriente aristotélica es nueva, acaba de llegar a los centros europeos y viene un tanto contaminada por las aportaciones de los pensadores árabes. Averroes ha optado por la separación radical del entendimiento y el alma. Y en París encuentra los primeros seguidores que Tomás designa como averroístas[26].

En esta coyuntura Tomás forja su pensamiento en torno al hombre con base filosófica. Su simpatía va por la corriente aristotélica porque ha hecho la opción

26. *De unit. intell.*, Cfr. Introducción de A. LOBATO, Città Nuova Editrice, Roma, 1989, 77-100.

por Aristóteles y conoce a fondo a Averroes, pero disiente de la interpretación del filósofo árabe y de sus seguidores. Tiene en gran estima a Agustín y lo venera entre los Padres, pero no está de acuerdo en las teorías platonizantes y disiente de los agustinianos de su tiempo en temas radicales como la pluralidad de las formas en el compuesto, la iluminación en la teoría del conocimiento y en las relaciones del alma con el cuerpo. En esta coyuntura su originalidad consiste en haber recogido el núcleo de la tradición cristiana manteniendo la espiritualidad del hombre como Agustín, contra los aristotélicos averroístas que hacían del hombre un «animal fantástico», capaz de unir su imaginación con un entendimiento separado único para todos los hombres; y por otra parte haber asimilado la doctrina de Aristóteles, cuya concepción del alma como forma del cuerpo y como energía, que es «un crecimiento del sujeto hacia sí mismo y hacia la propia actualidad»[27] da razón de la unidad del compuesto, y esto lo enfrenta con los agustinianos que rechazan esta reducción del alma a forma del cuerpo por miedo a dejarla inmersa en la materia y concebirla de modo incompatible con la fe cristiana.

El resultado de esta fusión de complicadas tradiciones doctrinales, en que se mezclan elementos culturales con datos de fe, ha sido una límpida antropología tomista, distinta y superior a las anteriores, abierta y acogedora de todos los datos de la experiencia y de la fe en una estructura muy coherente, radicada en una visión metafísica nueva, y concorde con la teología cristiana. En la antropología tomista, como en las demás partes de su pensamiento, es posible encontrar las fuentes de cada uno de los elementos y seguir el hilo de la tradición más consolidada. En esta perspectiva todo tiene un origen y una fuente concreta y Tomás es deudor de sus predecesores. En cambio cuando se percibe a fondo su estructura, todo resulta nuevo, y no basta ninguno de los nombres usuales para calificarla. Tomás asimila e integra cuanto recibe en una nueva síntesis. Hay una novedad radical, de inspiración y de desarrollo. Sólo se puede calificar propiamente como «tomista». La estructura esencial de esta antropología integra la corporeidad y la espiritualidad, que son principios distintos de lo humano, y se lleva a la plenitud en la persona.

a. La corporeidad humana

Para Tomás de Aquino el hombre es cuerpo, es esencialmente corpóreo, pero no es exclusivamente cuerpo. No entra en discusión el hecho de que el hombre tenga cuerpo. Esto es patente. El problema consiste en el modo de pertenencia del cuerpo al ser del hombre. Las soluciones oscilan entre los dos extremos. La tentación más persistente y más antigua es la de la reducción del hombre a la corporeidad. Fue la tesis de los primeros pensadores, se ha mantenido de algún modo en toda la historia, y reaparece con fuerza en la cultura y en las antropo-

27. ARISTÓTELES, *De Anima*, II, 5, 417a21-b7.

logías actuales, si bien con ropajes científicos diversos. La barrera de la materia es la más difícil de superar para el pensamiento humano que parte de lo sensible y tiene que volver constantemente a ese orden. En el otro extremo está la tesis que reduce el cuerpo a mero accidente del espíritu. Es otra constante de la presencia del platonismo en la cultura, que ha tenido más acogida en los pensadores cristianos, por su afinidad con la espiritualidad, y ha tomado carta de naturaleza en los idealismos, racionalismos del pasado y persiste en los existencialismos y personalismos del presente. Tomás de Aquino acoge la verdad de los extremos y se sitúa en una síntesis superadora de los contrarios. El hombre es cuerpo, y no hay hombre en plenitud donde no hay corporeidad. Se trata de un cuerpo verdadero, por el cual el hombre tiene afinidad con todos los cuerpos y con la modalidad que éstos adquieren en el cosmos. Participa de las mismas estructuras de los cuerpos físicos y está sometido a sus leyes, a sus reacciones químicas, a los influjos mutuos de todo el cosmos, que es un conjunto de cuerpos que mueven y son movidos. Se trata de un cuerpo viviente que se desarrolla como cualquiera de los vivientes del mundo, recibe la vida como don, desarrolla sus procesos desde lo interior de sí mismo, tiene una teleología inmanente, y está sometido al proceso de desgaste, de corrupción y de muerte. La sensibilidad se ejerce a través de los órganos de la corporeidad. Por el cuerpo el hombre es un ser bien arraigado en el mundo, en una cierta comunión con los demás cuerpos, no vivientes y vivientes.

Lo decisivo en la corporeidad es su significado antropológico. El cuerpo no sólo es elemento esencial, sino que es un componente que afecta a su perfección en todos los sentidos, en el del ser y el del obrar. El hombre debe al cuerpo su relación con el mundo que es el camino de su inserción en el todo, el de su propia individuación, y hasta la distinción radical de su sexo, el ser varón o ser mujer. El cuerpo humano alcanza una perfección que no se da en ningún otro cuerpo del cosmos. Al mismo tiempo la corporeidad es límite y barrera de lo humano, uno de los exponentes de la finitud humana. Por la corporeidad está el hombre sometido al desgaste, a la fatiga, a la enfermedad y a la muerte. El hombre es un ser menesteroso, cuyo camino de perfección nunca se puede dar por concluido. El límite mayor que impone el cuerpo al alma es la muerte. Éste es el mal decisivo e inevitable, un cierto misterio, cuya solución la sola razón no alcanza a descifrar del todo. Los límites de lo humano, en cuanto dependen de la corporeidad, están agravados en la presente situación que el hombre atraviesa en la historia de la salvación. Hay una herida originaria que repercute más en la corporeidad y hace del cuerpo un peso que arrastra hacia abajo las fuerzas del espíritu.

La antropología de Tomás tiene otra clave para la comprensión de la corporeidad humana, como una consecuencia de su teoría de la forma. Ya estaba insinuada en Aristóteles: no es el cuerpo el que contiene al alma, es el alma la que contiene al cuerpo. Lo espiritual contiene a lo material y no al revés. El alma contiene y rige el cuerpo, Dios contiene el mundo en el cual está presente [28]. Esta consecuencia es normal para quien comprenda que el alma es forma única del cuerpo y forma substancial. La forma da el ser, y la forma superior, al estilo de los números, contiene todas las anteriores y las supera. La corporeidad humana es viviente, tiene los órganos de la sensibilidad, está organizada y alcanza una perfección por el alma que la informa. Y por ello tiene una dignidad que compete a todo lo humano. Los miembros del cuerpo del hombre no tienen comparación con los miembros análogos del animal. Hay en la mano del hombre una capacidad de ser instrumento del espíritu, porque el alma informa todas y cada una de las partes del cuerpo.

La corporeidad humana alcanza aquí todo su profundo significado en el hombre y conlleva los signos de la ambivalencia que caracteriza todo lo finito: la dignidad y la miseria, la pequeñez y la grandeza, la indigencia y la capacidad de trascendencia. La maravilla del hombre está en la conjunción de los extremos, gracias a la corporeidad.

b. La espiritualidad humana

El hombre es cuerpo, pero su corporeidad está constituida desde la forma. Lo decisivo de la antropología tomista es su comprensión de la forma. Fue en este campo donde su doctrina sobre el hombre logró el sello definitivo, y donde tuvo que librar las batallas más duras y obstinadas. En realidad los adversarios de esta teoría no alcanzaron su cabal comprensión, porque no penetraron en el horizonte metafísico en que se desarrollaba. Sólo con el tiempo, después de superar las condenas de los agustinianos, se impuso por su peso y logró conformar un estilo de pensamiento en torno al hombre. Pero todo parece indicar que su alcance todavía no ha sido desarrollado y que tiene muchas más aplicaciones en el futuro. Confluyen en esta concepción de la espiritualidad del hombre, a través de la teoría del alma humana, forma substancial del cuerpo, tres grandes aportaciones tomistas a la antropología: en primer lugar la teoría del ser como acto, que hace posible la diferencia de los entes y funda al singular concreto; en segundo lugar la aplicación al hombre de la teoría hilemórfica, que había sido ideada por Aristóteles, pero no había sido aplicada en todas sus consecuencias, y en tercer lugar, que el alma humana sea forma substancial única del cuerpo, pero no sea forma material sino forma espiritual y por ello forma emergente en medio del cosmos. Tomás es original en estas tres teorías, la del acto de ser, la del compuesto humano, la del alma no sólo motor sino forma única del compuesto sin perder su condición espiritual. Y las tres tienen una profunda conexión para dar razón del ser del hombre.

28. *Summa Theol.*, 1, q. 8, ad 2: «Las realidades espirituales contienen a los sujetos en las cuales se dan, como el alma contiene al cuerpo. Por eso mismo Dios está en las cosas como conteniéndolas».

Para Tomás de Aquino el ente, primer objeto de la inteligencia humana y vértice de resolución de cuanto el hombre conoce, es «lo que tiene ser»[29], «la participación finita del ser»[30]. La teoría de Tomás es la primera en la historia que mantiene el equilibrio entre la identidad y la diferencia de los entes, que es capaz de acoger las diferencias en el seno de la unidad sin romperla. Trasciende las oscilaciones de los sistemas que pendulan entre la pura identidad y absorben los individuos en la especie, o se contentan con la mera afirmación existencial de las diferencias sin ninguna conexión ontológica con los demás. En la teoría tomista del ser, el hombre es diferente de las demás especies de vivientes, y cada hombre mantiene su diferencia en el seno de la especie, no sólo por su condición de individuo existente, sino sobre todo por su realidad de persona, cuya subsistencia le confiere distinción en la existencia y un carácter de incomunicable en su singularidad. No obstante esta diferencia tiene una naturaleza común y está llamado a convivir con los otros hombres en una unión que no anula las diferencias sino que las salva. El ser del hombre hay que situarlo en la confluencia admirable de los dos órdenes del ser, el espiritual y el corporal. Para Tomás de Aquino es como el mar al cual van a dar todos los ríos de las creaturas[31]: unos ríos vienen en cascada espiritual desde lo alto y son los portadores de las creaturas celestes, los que llamamos espíritus o ángeles, otros ríos son los que van contra corriente, en dirección hacia lo alto, desde los elementos a la vida, y de la vida hasta la perfecta organización del cerebro humano. El ser humano es el mar al que vienen a dar todos esos afluentes.

Por eso el hombre es descrito como «horizonte o confín de la materia y del espíritu»[32]. En la unión de los dos órdenes de la realidad no hay mera yuxtaposición, no hay absorción de un elemento en otro, hay una auténtica unidad de las dos esferas del ser, y por ello se produce en el hombre un cierto milagro natural, una sorpresa. Por medio del hombre surge en el universo escalonado un anillo que abraza al mismo tiempo al espíritu y a la materia, en una conexión estupenda: *mirabilis connexio*[33]. La sorpresa sube de punto cuando se piensa que los dos órdenes del ser, unidos y no confundidos en el hombre, tampoco están en igual peso y proporción, porque en la balanza tiene mayor peso el espíritu. Es el alma la que confiere la especie, la que informa la materia y la constituye en el orden del ser, es el espíritu el que le da al hombre su dignidad y su distinción.

Por ello es el hombre «un poco menor que los ángeles», pero está situado a distancia infinita de los animales. El «puesto del hombre en el cosmos», buscado con pasión por Scheler, es bien concreto en la escala del ser, pero no es reducti-

29. *De ente et ess.*, c. 1.
30. *In De Causis.*, prop 15. n. 161.
31. *In III Sent.*, Prol.
32. Cfr. A. LOBATO, *Anima quasi horizon et confinium*, en el vol. «L'anima nell'antropologia di san Tommaso», Massimo, Milano, 1987, 53-81.
33. *Cont. Gentes*, II, 68.

ble a un lugar como el mundo de Aristóteles, desde el momento en que el alma espiritual es emergente y no puede ser encerrada en la cárcel de la materia. El filósofo italiano Sciacca, indicaba con ingenio esta diferencia del peso ontológico de los dos componentes del ser humano, al describir al hombre como «este desequilibrado»: la balanza se inclina no por la ley de la gravedad y el peso de la materia, sino por la tendencia vertical del espíritu que tiende a lo alto y hace que las alas tengan en el hombre más fuerza que las raíces[34].

En la antropología de Tomás hay otra confluencia mucha más profunda y misteriosa, es la unión que anuncia el evangelio de Juan entre el Verbo de Dios y la carne (Jn 1, 14) y se describe en teología como «unión hipostática». En Jesucristo, el individuo humano queda asumido por la divinidad, unido a ella en la persona del Verbo, y ahí permanece sin confusión de naturalezas, sin yuxtaposición de lo humano y lo divino. Tal es el misterio de Dios hecho hombre. En Jesucristo lo humano alcanza otro confín insospechado en el orden del ser, toca lo infinito, entra en los confines de la divinidad. El hombre en plenitud, la *imago Dei* perfecta es Jesucristo (Col 1, 15).

La teoría tomista del ser, como acto ha hecho posible esta concepción del hombre que salva las diferencias, de la especie, de los sexos, de los individuos y de las personas singulares en las cuales se realiza la humanidad.

En la naturaleza humana la forma juega un papel esencial. La forma da el ser y constituye la especie. Si la naturaleza humana implica los dos niveles del ser, el del espíritu y el de la materia, y los dos han de formar una verdadera unidad, hay que encontrar el modo de superar la mera yuxtaposición y el encuentro fortuito para dar razón intrínseca de la unidad y de la diversidad. Este problema no había sido resuelto, aunque había sido motivo de muchas especulaciones.

Tomás se encontró en la tradición cultural de occidente con las teorías en vigor sobre el hombre unidimensional, reducido a un solo elemento, y el hombre pluridimensional que implicaba la yuxtaposición de los múltiples estratos del ser. La unión de las dos vertientes del ser era sólo ocasional, de orden accidental. En las teorías platonizantes el cuerpo se reducía a algo extrínseco al hombre, era la tienda del alma, nave del marinero, caballo del jinete, cárcel del prisionero, vestido para salir por el mundo, tumba del muerto. En esta compresión el hombre, en definitiva, es solo el alma. Tratando de dar mayor importancia a la corporeidad y a la función del alma en el cuerpo hay toda una serie de pensadores que admiten que el alma sea forma del cuerpo, pero no única, sino una más entre las múltiples formas que de hecho se dan en el hombre.

Si es cierto que en el hombre confluyen diversos grados de ser y hay estratos de la realidad, cada grado implica una forma. El alma humana, creada por Dios

34. M. F. SCIACCA, *L'uomo, questo squilibrato, Saggio sulla condizione umana*, Opere, Marzzorati, Milano, 1954. vol. 4.

e infundida en la materia, llega a una realidad ya estructurada y su función es la de coordinar las diversas formas en una unidad superior, produciendo una armonía de los contrarios. Tomás de Aquino estima insuficientes estas teorías para dar razón de lo humano del hombre, y por eso se opone a ambas. No se puede sostener la unión accidental, porque el problema es dar razón del compuesto humano, que es uno. Ni se puede sostener la multiplicidad de las formas substanciales en el compuesto, porque en ese caso resulta no uno, sino una «legión». Si la forma da el ser, y la forma substancial da el ser substancia, una vez que haya una forma substancial, todas las demás formas han de ser accidentales. Por ello Tomás es coherente con la teoría hilemórfica de Aristóteles, que la encuentra fundada y tiene aplicación especial en el caso del hombre. Si el alma humana es forma y es forma substancial del compuesto, es preciso que sea forma única en el compuesto. Desde sus primeros escritos Tomás sostuvo esta teoría con todas sus consecuencias [35], la aplicó al hombre de un modo mucho más claro que el mismo Aristóteles, quien habiendo definido genialmente el alma como forma primera del cuerpo orgánico en el libro *II De Anima*, no aplicó este principio con todo rigor en el libro III y dejó en suspenso la auténtica relación entre el alma y la inteligencia. Los intérpretes en la escuela siguieron caminos diversos.

Tomás de Aquino volvió al principio inspirador de la forma substancial y luchó contra todos en defensa de la unidad del hombre desde la forma única y de la pertenencia del entendimiento a la forma y por tanto a cada uno de los individuos. El tratado tomista *De unitate intellectus contra averroístas*, escrito hacia 1270 constituye la mejor exposición de la defensa de esta teoría, radicada en su origen en la obra de Aristóteles, y aplicada con todas sus consecuencias a los problemas vivos de ética y pedagogía por Tomás [36]. La antropología tomista mantiene con tesón este principio de la unicidad de la forma substancial en el hombre.

La estructura esencial del hombre implica la unión sin intermediarios de la forma y la materia, del alma y del cuerpo. En realidad se da la unidad en el ser de los dos estratos de la esencia y se superan las oscilaciones de la unión accidental o del hombre pluridimensional o conjunto de substancias en acto.

El alma humana, en cuanto forma, da razón del ser y de la unidad del compuesto humano. Pero queda un problema abierto, que es de graves consecuencias. Si el alma es forma de la materia, el peligro consiste en que quede absorbido por ella, reducida a forma material, por tanto generable y corruptible como las demás formas materiales. Todo ello no parece compatible con las afirmaciones cristianas sobre el alma, creada por Dios y destinada a pervivir en una vida eterna con Dios. Contra la tesis de Tomás de Aquino se enfrentan los aristotélicos y los agustinianos, aquéllos porque no está en conformidad con Aristóteles,

35. *De ente et ess.*, c. 2.
36. *De unit. intell.*, cfr. Introd. de A. LOBATO, Città Nuova Editrice, Roma, 1989, 80-92.

éstos porque no pueden estar de acuerdo con la antropología bíblica. Los averroístas conocen bien los textos en que Averroes, fiel discípulo de Aristóteles, se enfrenta con los pensadores musulmanes o cristianos que pretenden explicar el origen de las formas por creación [37], cosa que él estima incompatible con el Filósofo. Los agustinianos no pueden admitir que una forma de la materia pueda ser espiritual, o sostienen, como Avicebron, que hay composición de materia y forma en todo ser creado.

Tomás de Aquino, de nuevo, quiere ser fiel a la verdad, y al mismo tiempo está convencido que su pensamiento coincide con Aristóteles y no con los averroístas, con Agustín y no con los agustinianos. Su tesis bien clara es que el alma es verdadera forma del cuerpo y que no es forma material, sino forma espiritual, que ni en su origen, ni en sus operaciones, ni en su destino, tiene una dependencia de la materia. Es una forma en la materia, verdadera forma substancial, pero una forma noble, emergente, espiritual y no material. En la demostración de esta tesis, Tomás se apoya no sólo en el conocimiento exhaustivo del pensamiento aristotélico, cuya exégesis lleva a cabo con la mayor precisión y claridad, sino en la propia experiencia, en el argumento inconfutable de los hechos que cada uno puede observar en sí mismo, y que Tomás formula con estas palabras, superiores en penetración al *cogito* cartesiano: *Hic homo singularis intelligit*, es decir, «*yo entiendo*» [38].

Todo está en la comprensión del alma en relación con el ser y con su operación. Tomás de Aquino prueba la tesis de la espiritualidad del alma, forma del cuerpo, por su origen, sus operaciones, su destino. El lazo que tiene con el acto de ser, es distinto del que tienen todas las demás formas en la materia, por ello es también diferente de todas las formas materiales, es una forma espiritual. El origen del alma humana es por creación, por una acción inmediata de Dios, de quien recibe el ser. Es imposible que proceda por la mera generación como las demás formas que son educidas de la potencia de la materia. Tomás recuerda con frecuencia la gráfica expresión de Aristóteles: «*El sol y el hombre engendran al hombre*» [39], porque el sol es una causa universal que alcanza a todos los ámbitos de los cuerpos que están bajo su influjo. Pero en el caso del hombre el sol y el hombre no van más allá de los elementos corporales de la generación, de la materia. El alma es creada por Dios. Sólo Dios puede crear. Al ser creada, recibe el acto de ser, y al ser infundida en la materia organizada que los padres preparan, cosa que acaece en el mismo instante, comunica al compuesto su propio acto de ser y así se constituye el sujeto humano. Esto no acontece en los demás

37. AVERROES, *Aristotelis Stagyritae libri Metaphys., XII cum singulorum Epitomatis hactenus non impressis: Averroeque eius fideliss. interprete.* Lyon, 1552, 18, fol. 287r-288r. Cfr. A. LOBATO, *«Lectura» de Averroes de la teoría aristotélica del acto*, en «L'atto aristotelico e le sue ermeneutiche», Univ. Lateranense, 1990, 134-136.
38. *De unit. intell.*, n. 61.
39. ARISTÓTELES, *Physic.*, II, 4, 194b13.

compuestos de materia y forma, porque en ellos el acto es del compuesto y en el compuesto lo reciben los componentes. Creación e infusión del alma son simultáneas, pero hay una prioridad óntica en la creación del alma y por ello es posible esta comunicación del ser al todo del hombre desde el alma que ya lo ha recibido del creador.

Tomás opina que la infusión del alma requiere una materia organizada, al menos el corazón y el cerebro, porque el primer impulso del corazón viene del alma y con él comienza la vida del hombre. El corazón, para Tomás, ejerce en el cuerpo humano el mismo oficio que el primer cielo en el mundo[40].

Las operaciones siguen el ser, y por tanto, si el ser del alma no dependen de la materia tampoco las operaciones, los actos del entendimiento y los de la voluntad libre. Por eso mismo el alma, que en la muerte del hombre se separa del cuerpo, no se separa del acto de ser, sino que perdura separada, y en ese estado, que es en cierto modo violento, continúa su vida de modo nuevo y mantiene su inclinación a unirse con el cuerpo para el cual fue creada como forma y con el cual se une en le resurrección de la carne. La resurrección de la carne, que la naturaleza del alma por ser forma postula, sólo puede ser garantizada por la fe, y ésta la promete al hombre. La separación del cuerpo y el alma, por ser contra la naturaleza, no puede durar perpetuamente[41].

Por esta condición espiritual del alma forma del cuerpo, el hombre tiene un puesto intermedio entre los ángeles y las bestias, con los cuales tiene algún común en su modo de ser, pero de los cuales se diferencia radicalmente. El ángel es un ser totalmente espiritual, finito, independiente y separado de la materia en su ser y en su obrar. Por su independencia de la materia no hay posibilidad en los ángeles de multiplicación de la especie en diversos individuos. Cada uno de los espíritus es una especie diferente. El hombre comunica con este grado de ser por la condición espiritual del alma, pero se diferencia porque ésta es forma del cuerpo y el cuerpo es de la esencia del hombre. La diferencia con el animal parecía más difícil de probar, si se establece que el alma es forma substancial del cuerpo, como hace Tomás. El hecho de ser forma substancial implica dos condiciones: que sea principio substancial de la realidad de la cual es forma y que ambos principios constituyan un solo ser compuesto, principio del obrar. El alma humana cumple estas dos condiciones: al ser creada por Dios le compete el ser que comunica al compuesto, el cual subsiste por el acto que procede del alma. Por tanto se debe afirmar que el alma es forma substancial y espiritual del hombre[42].

40. *De motu cord.*, Leon. t. 43 91-129. Cfr. A. LOBATO, *El tratado de Santo Tomás de Aquino «De motu cordis»*, Introducción, traducción y comentario, en «Littera, sensus, sententia», Massimo, Milano, 1991, 341-380.
41. *Cont. Gentes*, IV, 81.
42. *Cont. Gentes*, II, 68.

De aquí se sigue la diferencia entre el hombre y el animal. Entre ambos hay una conveniencia genérica, son animales. Pero el ser lo da la forma, y la forma humana es de condición espiritual, la del animal procede de la potencia de la materia, no la trasciende en sus operaciones y perece con el compuesto. En cambio el alma del hombre es una forma de condición espiritual, en su origen, en su ser, y en su obrar. No puede ser apresada ni contenida por la materia, no puede ser reducida a *forma material*, porque es una forma «más noble», «*forma emergens*», como demuestran las operaciones que le competen a ella sola y no tienen órgano[43].

La conclusión se impone: es necesario admitir que el alma humana es una subsistencia espiritual que es el mismo tiempo forma del cuerpo: la subsistencia le viene por su unión con el ser, la estructura de forma procede de su destino a la corporeidad[44]. Se puede comprender ahora la distancia entre el hombre y el animal desde la forma espiritual que es propia del hombre. Hay una irradiación y configuración de la materia desde la forma. La animalidad del hombre queda integrada y superada en este grado superior y constitutivo, de orden espiritual. La dignidad humana procede de este principio. Es justo decir que el hombre es animal, pero hay que añadir que es inteligente y volente, abierto a la totalidad, libre y dueño de sus actos y de sí mismo. El hombre trasciende el animal.

El hombre se sitúa en la escala de los seres por la naturaleza espiritual del alma que es forma del cuerpo y lo distingue de todos los demás grados. Cabe indagar todavía una nueva diferencia constitutiva de lo humano y procedente de la forma, en cuanto se realiza en sujetos concretos. Cada hombre se constituye por el acto de ser, por la esencia física concreta, con su carne y con sus huesos, con los accidentes, de cantidad y cualidades, con las disposiciones que siguen a los componentes, con un código genético por el cual se dirige su proceso de desarrollo. Cada uno de los hombres realiza un modo de ser de la misma humanidad. No hay dos rostros iguales, ni siquiera dos células idénticas. Cada individuo es diferente en el seno de la misma humanidad, es singular, irrepetible y está llamado a realizarse en la historia en los tres órdenes en que discurre la realidad humana: en la naturaleza, en la gracia, y en la gloria[45].

En definitiva es la condición espiritual del alma humana la que constituye el elemento decisivo de la estructura humana. Es ella la que recibe el ser, la que confiere a la materia que informa su dignidad por su destino de ser forma substancial única del compuesto. Avicena había descrito esta posición central del alma humana con su teoría de las dos caras del alma, una por la que mira a lo

43. *Summa Theol.*, I, q. 76, 1; *De ente et ess.*, c. 5.
44. *De spirit. creat.*, c. 2.
45. *In I Sent.*, d. 2, 1. 4.

alto y se comunica con el mundo de los espíritus, y otra vuelta hacia abajo, por la cual está presente en la materia de su propio cuerpo y realiza juntamente con él la aventura de la existencia en el mundo corporal[46].

c. El ser personal

El análisis de la diferencia capacita para el encuentro con el estrato más profundo del sujeto humano singular, y para la comprensión radical de la alteridad. El individuo humano es único e irrepetible, es un ser personal. Dos cosas implica la persona, una naturaleza y un modo de existir. La naturaleza tiene que ser espiritual, la más noble de todas. El modo de existir tiene que ser completo, clausurado, sin posible comunicación, subsistente en sí mismo[47]. La persona es nombre de dignidad, porque está puesto para designar lo más alto y noble entre los seres. La persona es siempre singular, concreta. De suyo la persona no tolera un discurso genérico, ni abstracto. Es inefable, mucho más que el individuo. No se puede confundir con la naturaleza, aunque se realicen ambas en el sujeto existente. En el aspecto óntico la persona está clausurada, es un castillo inaccesible desde fuera. Se opone a toda abstracción, a todo dominio, a ser parte de otro. Sólo está abierta a sí misma y a la irrupción de Dios que es más íntimo que ella misma. La persona es el concepto más completo de cuantos poseemos, porque además de las estructuras del ser categorial y del ser trascendental dice referencia al ser en acto y al acto de ser. Tomás aceptó la noción boeciana de persona y la sometió a un análisis crítico para que su núcleo fuese aplicable a todos los distintos sujetos personales, hombres, ángeles, divinas personas[48].

Al mismo tiempo que la persona se constituye en esta clausura ontológica, y en esta independencia en el ser, por su condición de sujeto libre, consciente, cognoscente, *quodammodo omnia*, el ser personal es el sujeto de todas las relaciones, y la plenitud de su ser se comunica a través de ellas, recibiendo y dando. La persona finita despliega su virtualidad en los actos. La persona humana se desarrolla en el proceso histórico de las relaciones interpersonales, mediante las cuales recibe y da, en la familia, en la comunidad humana, ante Dios. La vida personal se explica en las relaciones interpersonales, en la comunión de personas, sobre todo en las relaciones de conocimiento y de amor, de mutua donación desinteresada. La persona, de suyo incomunicable en el orden del ser, es lo más abierto y comunicante en el orden del obrar. La sociedad humana no sólo tiene su fundamento en la necesidad de recibir lo que uno solo no se puede procurar, sino también en esta expansión perfectiva, en la cual las personas se dan a sí mismas en el amor, y dan de la abundancia del corazón. La persona humana, que es mezcla de indigencia y de abundancia, merced a este intercambio de recibir y de dar,

46. AVICENA, *De Anima*, I, 5, ed. Van Riet, Louvain, 1965, 95.
47. *De Pot.*, 9, 3.
48. *Summa Theol.*, 1, q. 29, 1.

puede realizar el desarrollo de sus posibilidades y alcanzar una madurez personal. La persona madura en la personalidad.

Como la persona no tolera mutilaciones y requiere la integridad, el alma separada, mientras no recupera la unidad perdida con el cuerpo, no tiene la condición de persona, por más que tenga vida interior, y realice los actos propios del ser espiritual. Es un sujeto mutilado, en estado violento[49].

C. *El dinamismo antropológico*

Tomás de Aquino no sólo ha presentado la verdad integral de la estructura esencial del ser humano, sino que también se ha ocupado de indicar las vías de su promoción para el logro de la plenitud. El hombre no sólo es un ser finito, sino un ser en proceso, destinado a conquistar una plenitud que sólo le compete en el camino de la evolución ascendente, hacia adelante y hacia arriba, pero no de modo determinado sino en cuanto ser personal y por ello en cuanto él es el principio de su dinamismo en el tiempo y en la historia.

En el prólogo de su *Antropología* Kant afirma que lo decisivo para el hombre no es lo que la naturaleza ha hecho con él, sino lo que él, mediante su libertad, hace con la naturaleza. Tomás de Aquino había partido de este mismo presupuesto desde una más profunda concepción del *homo viator*, cuyo destino es dirigirse libremente hacia su fin trascendente que es Dios mismo, en cuanto Dios lo ha querido dueño de sus actos, y le ha dado una naturaleza destinada a la unión con él. Por ello Tomás teólogo orientó su obra hacia la praxis y dedicó a esta labor pedagógica de la humanidad la mayor parte de sus trabajos. En su obra maestra, la *Suma Teológica*, la parte segunda es más amplia que la primera y la tercera juntas, y ello no sólo es debido a que la última no haya sido terminada, sino porque de suyo le ha dedicado mayor importancia. El dinamismo tomista comprende un principio del dinamismo, un itinerario personal y una proyección comunitaria.

El principio se funda en la noción tomista de ser como acto. El ser infinito es acto puro, en cambio el ser finito se estructura desde el acto, y se realiza en los actos porque mediante ellos alcanza el fin. El obrar sigue al ser, y tal es el modo de ser tal es la operación, y cuanto más noble y profundo es el ser, tanto es más íntimo lo que de él emana. El fin que coincide con el bien es el que decide el desarrollo del proceso. Hay una proporción entre el fin y el principio de cada ser, entre el origen y el destino[50].

El ser del hombre está ordenado a Dios, y sólo en él podrá encontrar la unidad que busca, la verdad para la cual ha nacido, la perfección que anhela y la

49. *Q. De Anima*, a. 15. BOECIO, *De persona et duabus naturis*, PL, 64, 1340.
50. *Summa Theol.*, 1-2, q. 1, 1-2.

contemplación de la belleza infinita en la cual tendrá la felicidad colmada. De este modo Dios que está en el origen del hombre, al crear con una acción de su omnipotencia el alma de cada uno, está también en el fin de cada hombre. Por ello el camino de cada hombre es un largo itinerario hacia Dios realizado en libertad. Tomás lo ha descrito como itinerario y movimiento del ser racional hacia su fin: *De motu rationalis creaturae in Deum*[51]. La causa final ejerce su causalidad como el bien y el amor, atrayendo. Dios mueve la voluntad humana como término de la misma, porque ella se mueve sólo en la esfera del bien. En todo bien apetecido hay una cierta presencia del bien absoluto, y Dios está implícito en las opciones y elecciones humanas de los objetos buenos. Dios mueve además, desde dentro, por un cierto instinto superior, que inclina a los hombres al bien[52].

En esta perspectiva el dinamismo de la voluntad es apto para realizar la promoción y el desarrollo de que es capaz el hombre, pero sólo a condición de que la voluntad elija el bien. Es necesaria una *conversio ad Deum*, y se excluye una *aversio a Deo*. El mal del hombre es apartarse del bien, porque no puede conseguir su fin que es Dios. El drama del hombre es el desvío de la voluntad. Ya ha habido un desvío originario, cuyas consecuencias pesan sobre la humanidad en el estado presente, no tan profundo que haya anulado la naturaleza y borrado la huella de Dios en el hombre, pero no tan superficial que no haya alcanzado la misma estructura unitaria del ser humano. Por ello, en la presente situación, el camino del hombre hacia el bien supremo que es Dios resulta difícil y la voluntad requiere una ayuda externa, la gracia, la mediación de Jesucristo que ha venido al mundo para ser camino que nos ayuda a ir hacia Dios en cuanto se ha hecho hombre. Él es camino, *via est nobis tendendi in Deum*[53]. Ya no hay acceso a Dios sino a través del Hijo Jesucristo.

La promoción de los hombres implica este itinerario de ayuda a la realización de lo humano. San Agustín expresó al principio de sus *Confessiones* este noble destino del hombre que deja el corazón inquieto mientras no halla reposo en Dios. Tomás lo acepta y lo formula a su modo: no está la plenitud en lo humano y por ello el hombre tiende hacia Dios: *Non est quies in humanitate, ideo ulterius tendit ad divinitatem*[54]. Cada hombre está llamado a tomar esta decisión profunda de tender hacia Dios. Para Tomás la *conversio ad Deum* es tan necesaria, que se debe realizar, al menos de modo implícito, en el primer acto libre de la voluntad al comienzo de la vida racional cuando el hombre comienza a tener dominio de sí mismo.

El itinerario personal está en las manos de cada hombre. Uno mismo es el dueño de sus actos y de la dirección de su vida. En el uso de la libertad se juega el destino del hombre. En la presente situación, en el estado de naturaleza caída,

51. *Summa Theol.*, 1, q. 2 prol.
52. *De malo*, 6.
53. *Summa Theol.*, 1, q. 2 prol.
54. *In Ps.*, 42, 2.

la práctica del bien implica dificultades. El hombre tiene, sin saber bien por qué, un camino lleno de peligros y de obstáculos. Hay dentro de él como una ley de la gravedad espiritual que lo desvía del fin. Los instintos no se someten fácilmente al imperio de la razón. Para ello se requiere un lento y costoso ejercicio de entrenamiento. La senda del bien es costosa y difícil, y en cambio es ancha la vía que lleva a la perdición (Mt 7, 13). Para Tomás de Aquino todos los hombres están llamados al bien, a la promoción total de sí mismos, pero una mayoría no logra esa perfección. Las causas son múltiples y abarcan todos los órdenes del ser y de la cultura envolvente, pero en definitiva, la responsabilidad revierte sobre el sujeto singular y libre. En el programa tomista de la perfección, el desarrollo integral de la promoción humana requiere tres condiciones: la conquista de las virtudes cardinales, la docilidad a la *ley natural*, inscrita en lo profundo del ser humano, y la apertura al dinamismo de la gracia.

El itinerario hacia Dios pasa por estas sendas que van implícitas ya en la naturaleza humana, o son ayudas dadas por Jesucristo al hombre para que alcance su fin, la salvación.

La virtud que perfecciona en realidad al hombre es la virtud moral, porque en cuanto hábito operativo bueno, se convierte en una segunda naturaleza o principio de obrar. El hombre virtuoso no sólo hace bien las obras que realiza, sino que a su vez, se hace bueno él mismo. Las virtudes se conquistan con la repetición de los actos, con la victoria sobre los instintos, con la constancia en el bien. Todo hombre debe ser educado y promovido en el bien, hasta alcanzar las virtudes cardinales, por las cuales llega al estado perfecto que es el estado según la virtud[55].

Otro requisito es la docilidad a la *lex naturalis*, a la ley del hombre en cuanto tal, que es el modo propio del hombre de cooperar con el plan de Dios en el gobierno del mundo, dispuesto por la *lex aeterna*. Es una ley no escrita, sino infundida, que se manifiesta en los principios de la inteligencia práctica contenidos en la sindéresis y propuestos a cada hombre en singular por la conciencia. En la hora presente los hombres son muy sensibles a los derechos humanos, puestos como piedra angular de la democracia. En ellos está expresada la dignidad de la persona humana. En el fondo son la expresión actual de la ley natural, que está vigente siempre en la conciencia de la humanidad[56].

Y por encima de estas ayudas a la libertad humana, que está invitada a seguir el bien para llegar a Dios, Jesucristo ha hecho posible a todos los hombres la apertura a la gracia, semilla y germen de la vida divina en el hombre y por lo mismo principio de desarrollo de la perfección y la santidad. En todo hombre hay una

55. *Summa Theol.*, 1-2, q. 55, 3.
56. *De Verit.*, qq. 16-17. Cfr. A. LOBATO, *Coscienza morale e storicitá dell'uomo in san Tommaso*, en el vol. «Crisi e risveglio della coscienza morale nel nostro tempo», ESD, 1989, 9-46.

vocación a la plenitud humana, en la cual está incluida la llamada a la santidad, que es la participación en el misterio de Dios.

Pero el ser personal no se realiza a solas. La promoción integral requiere el desarrollo de su dimensión personal y comunitaria, en las relaciones con el otro, no sólo en la familia, sino en la comunidad y en la sociedad humana. El hombre es por naturaleza ser familiar, como lo es social. La vida familiar tiene su fundamento en el amor recíproco de los esposos y de los padres y los hijos. La vida social implica la virtud fundamental de la justicia, que es la virtud de la alteridad, la que da a las relaciones de los hombres el fundamento sólido y estable para la vida en comunidad. La vida en sociedad implica la convivencia y la cooperación en las diversas dimensiones en que el hombre se realiza: cultural, económica, política. La promoción del hombre se realiza en esos tres órdenes y debe crecer a un ritmo proporcionado como crecen los dedos de la mano. La cultura es la forma espiritual de la sociedad, una atmósfera envolvente que el hombre ha añadido a la naturaleza, y que se convierte en el factor más decisivo para la promoción del hombre. El hombre, por su condición social, por su naturaleza espiritual, es un agente cultural, y también un objeto de la cultura. La cultura es la expresión del hombre mediante las manos y la mente para dar respuesta a las necesidades que se le plantean como hombre. Los valores espirituales son los decisivos en las culturas.

En el campo económico la promoción social implica que todos los hombres tengan lo necesario para su sustento, para integrarse con otros hombres en el trabajo, para poder cooperar con los demás en el desarollo de la sociedad. En el orden de la vida política la promoción está en la participación de los ciudadanos de tal modo que logren, mediante la dirección de la autoridad, un orden tranquilo y una convivencia humana. La paz es el bien mayor de la vida de la comunidad y sólo se logra desde la justicia y el amor desinteresado por el bien de los hombres [57].

El dinamismo de la promoción del hombre es una tarea nunca acabada. Comienza con cada hombre, con cada período de la historia y tiene en cada generación nuevas posibilidades. Ésta es una de las maravillas de la existencia humana. Cada ser nuevo que nace en el mundo suscita la esperanza de que en él se logrará un ideal de perfección que no se dio en sus padres. Cada nueva generación, si no está desviada culturalmente, vuelve a sentir la fuerza que brota de la esperanza como virtud de la vida presente: estímulo para luchar contra los obstáculos y coraje por lanzarse a la aventura de construir un futuro más humano. Tomás de Aquino ha dado gran relieve en la vida del hombre al rol de la esperanza cristiana, definida por san Agustín como «*vita praesentis vitae*» [58].

Tal es, en sus líneas generales, la antropología integral de Tomás de Aquino. En ella tienen cabida todos los elementos esenciales, del ser y del hacerse, de la

57. *De Regim. princ.*, I, 16.
58. *Summa Theol.*, 2-2, q. 17. Cfr. J. RAMÍREZ, *La esencia de la esperanza*, Salamanca, 1965.

naturaleza y la persona, de la corporeidad y de la espiritualidad, de la razón y de la fe. Se trata en verdad de una novedad doctrinal. Tomás la ha elaborado en un momento histórico y lleva la marca de esa cultura y del estado singular en que entonces se encontraba en occidente. A pesar de todo su solidez está por encima de las pruebas a que el tiempo, gran barrendero de la historia, somete a las obras nacidas en el tiempo. Hay en esta antropología un intento de penetrar en lo esencial, en los fundamentos que le dan consistencia por encima de la temporalidad. Tomás ha buscado la comprensión del hombre real, con visión de filósofo y teólogo cristiano. Hay por ello en su antropología una total apertura al realismo de la naturaleza y al don de la gracia. Al contrario de lo que acaece en las antropologías de nuestro tiempo, como advertían agudamente tanto Scheler como Heideger, en las que se acumulan los saberes sobre el hombre, pero el hombre mismo queda en el olvido y de él no se dice apenas nada, aquí pueden quedar silenciados los aspectos históricos y vivenciales, un tanto marginada la consideración existencial, pero hay una fundamentación esencial de todo lo que es el hombre: la relación con Dios en el origen, en el proceso y en el destino, la naturaleza y función de los elementos constitutivos, del alma como forma espiritual y emergente del cuerpo, de la corporeidad como sometida a la forma, y una orientación radical del humanismo personal y social desde la conquista de las virtudes que hacen al hombre un hombre bueno.

Tomás de Aquino, *Doctor Humanitatis*, nos ofrece una lección de valor perenne sobre la humanidad del hombre, una antropología esencial, capaz de integrar cuantas dimensiones de lo humano se desvelen con el progreso del saber. El encuentro con las antropologías al uso en nuestro tiempo tiene que ser de provecho para una mayor aproximación a *la verdad integral sobre el hombre.*

3. La antropología del salmo 8

La antropología tomista tiene raíces bíblicas, lleva consigo la luz de la revelación sobre el hombre. Dios mismo ha manifestado al hombre quién es y dónde se encuentra situado, cuál es su origen y hacia dónde camina. A la pregunta que el hombre se hace sobre sí mismo, hay un respuesta que viene del cielo. Tomás, atento a la *humanitas* del hombre, escudriñador profundo de sus sentidos, no podía dejar pasar de largo esta visión de totalidad que le proporciona la revelación en diversos lugares. El salmo 8 es el lugar clásico de la pregunta y la respuesta por lo humano del hombre. Tomás en busca de la *humanitas* del hombre ha encontrado en el salmo la verdad integral del hombre.

A. *En busca de la «humanitas» del hombre*

La «*humanitas*», de la cual Tomás es el Doctor y el orientador cultural para nuestro tiempo, es sólo un abstracto del concreto *homo*, el cual se realiza en modos

diversos en cada uno de los individuos singulares existentes. Quien sigue con atención la pista de la *humanitas* en santo Tomás se encuentra con 753 textos que le ofrece el *Index Thomisticus* en una ordenación lexical. La palabra *humanitas* sirve de soporte a diversos sentidos. Sin dificultad se pueden distinguir los cinco siguientes: lógico, cultural, histórico, filosófico y teológico.

En la iniciación al estudio de las artes liberales era usual recurrrir al ejemplo del individuo *Sócrates* en quien se verifican los diversos grados de participación del género supremo, o substancia, descritos en el «árbol de Porfirio», muy del gusto de los lógicos. Tomás hace uso frecuente de este sentido. En el uso latino del vocablo se fueron concentrando los rasgos típicos de las deficiencias humanas. El hombre, como ser compuesto del barro de la tierra, es deleznable, menesteroso. Por ello la *humanitas* acoge esta carga semántica reflejada de modo lapidario en la frase de Terencio: *Homo sum, nihil humanum a me alienum puto*. Es humano aquel que tiene corazón capaz de compartir las miserias de los otros, y no pasa insensible a su lado. Así fue Jesucristo que se hizo amigo de los hombres, y como dice Pablo, reveló la bondad de Dios, cuando por su nacimiento se hizo presente en el mundo la bondad y la filantropía divina: «*apparuit benignitas et humanitas*» (Tm 3, 4). Tomás recurre a esta humanidad compasiva de Jesucristo que le llevó a la pasión y a la muerte por amor del hombre. También tuvo presente Tomás el sentido histórico de todo hombre, en cuanto *viator*. En sus obras recurre al esquema del *exitus-reditus* y comprende el itinerario de cada hombre como un movimiento que tiene su origen en Dios y en Dios encuentra su término. Este esquema vale para la humanidad entera, que en la historia ha vivido tres momentos de un único proceso: el originario de la creación, el desventurado de la alienación en el pecado, y el lento y constante camino del retorno. Tomás teólogo ha dedicado una buena parte de la obra a esta comprensión de la filantropía de Dios y de los extravíos de los hombres.

Con no menor penetración Tomás ha indagado el significado filosófico de la *humanitas*, cuyo contenido tenemos que descifrar siguiendo paso a paso las etapas de la comprensión, tanto en el orden físico cuanto en el metafísico. Es aquí donde aparece de nuevo la dualidad de principios y la unidad del ser. El hombre esencialmente es cuerpo y alma, es carne y espíritu en admirable conjunción, que sirve de lazo de los dos órdenes del universo y lleva a cabo en el hombre y en el mundo una *mirabilis connexio rerum* [59].

Pero lo que a Tomás le interesa en la *humanitas* es el sentido teológico, que integra y supera todos los anteriores porque los abraza en una sola visión. Desde esta perspectiva la *humanitas* es el lugar privilegiado de la presencia de Dios en su obra del mundo visible. El ser humano ha sido creado para relacionarse con Dios, *capax Dei*, por el conocimiento y el amor, porque Dios creador lo ha con-

59. *Cont. Gentes*, II, 68.

formado consigo mismo y lo ha hecho a su imagen y semejanza. Tomás ha comprendido al hombre desde el dato bíblico de la *imago Dei*. La antropología de Tomás es, ante todo teológica. El hombre se desvela como un ser en relación de dependencia profunda con Dios, y se describe desde esa relación originaria, fundante y terminal, como un ser teologal, teotrópico y teocéntrico. La teología es un saber omniabarcante. Escrutando los misterios de Dios, el teólogo está en grado de dar una respuesta a los problemas de la realidad. Ya lo presentía Aristóteles al defender que la metafísica es la ciencia suprema porque tiene la solución última de todas las cuestiones que el hombre se plantea.

B. Grandeza de Dios, dignidad del hombre

Esta comprensión de la humanidad del hombre, desde la alta perspectiva del teólogo se encuentra en toda la obra aquiniana, y está expuesta de muchos modos. Uno de ellos, quizá el más accesible a los no iniciados, y de no menor profundidad, nos lo ofrece en su comentario al salmo 8, que es lugar bíblico de la pregunta por el hombre. Esta glosa al salmo 8 pertenece al último período de la docencia de santo Tomás, al curso que dio en la universidad de Nápoles en 1272-1273. Tenía el proyecto de comentar todo el *Salterio*, pero la profunda experiencia de Dios, tenida el día 6 de diciembre de 1273, mientras celebraba la Eucaristía en la fiesta de san Nicolás, de tal modo le perturbó interiormente que ya no se sintió con fuerzas para seguir enseñando, ni escribiendo. Lo ideal para nosotros hubiera sido que nos dejara las huellas de esa cercanía e intimidad con lo divino, desde la cual le pareció *paja* cuanto había escrito. Era un modo nuevo de decirnos algo más del misterio de Dios. Pero su silencio confirmó una vez más que entre los caminos que llevan a Dios, el del silencio y la veneración, es más profundo que el de las palabras, porque de Dios más bien sabemos decir lo que no es que lo que es [60]. El «silencio místico» es un modo de vivir lo que ni los conceptos ni las palabras pueden expresar. Clemente Alejandrino afirma: «En los grandes misterios, ya no queda nada que aprender o decir, sino que es preciso *contemplar y rumiar* cuanto la fe nos dice de su naturaleza y realidad» [61]. Las glosas de Tomás se cortaron al llegar al salmo 54.

El comentario al salmo 8 ya circulaba en las manos de los alumnos a través de la fiel *Reportatio* de Fray Reginaldo. Aquí nos basta la síntesis de su proceso de comprensión teologal del hombre, al hilo del comentario. Conforme a su criterio en torno a los sentidos de la palabra de Dios, Tomás sigue el sentido literal, pero tiene presente que el libro de los salmos es el que presenta de modo más completo la obra de Dios, y en ella se descubre siempre el sentido espiritual y de modo especial el sentido cristológico, siempre a través del sentido literal.

60. *In De div. nom.*, I, lect. 1. nn. 7-9.
61. CLEMENTE ALEJANDRINO, *Stromata*, V, 11, ed. Potter, II, 689.

Este salmo describe al hombre como un ser interpelado por las obras del mundo, entre las cuales ocupa un puesto especial, a pesar de su pequeñez frente a la grandeza y maravilla del cosmos. Todo el salmo es como una pregunta por el ser del hombre. Una interrogación que el salmista dirige a Dios mismo, en medio de su admiración, desconcertado por el cuidado especial que Dios tiene del hombre, no obstante que es un ser de tan poco relieve frente al universo. El salmista desvela la grandeza del hombre, a pesar de la desproporción frente al mundo. Dios cuida de él de modo especial y le ha concedido un rango y una dignidad muy singular. La antropología del salmo contiene las líneas esenciales de lo humano, abarca todas las relaciones que describen al hombre en el conjunto de los seres. La maravilla del hombre es más admirable cuando se considera desde el misterio de Dios con el cual está relacionado, frente a los seres superiores con los cuales tiene parentesco, en conexión con todos los hombres desde el primero hasta el último, en su capacidad de penetrar en lo interior, y en la realeza que se le ha otorgado en medio del mundo sublunar.

Ya en los primeros capítulos del Génesis aparecen estas cuatro dimensiones al hablar del hombre como imagen de Dios, varón y mujer, implantado por Dios en el paraíso con libertad de comportamiento y con señorío sobre las cosas del mundo. El salmo poetiza todos esos temas y los presenta con una fuerza singular.

Para Tomás hay que considerar dos partes en el salmo que consta sólo de cinco versículos. La primera abarca los tres primeros, la segunda los dos últimos. En la primera el hombre, lleno de estupor y admiración ante la obra de Dios, reconoce y alaba su poder; en la segunda descubre la bondad de Dios que tiene una especial inclinación al hombre y le ha dado un puesto de privilegio en el mundo.

La *grandeza de Dios* se manifiesta en sus obras. El hombre, como ser inteligente, en condición corporal, es capaz de percibir la maravilla del mundo, pero al no comprenderla a fondo la contempla lleno de estupor y admiración. El hombre admira las cosas cuando le causan impresión pero no las conoce del todo, cuando en los efectos que percibe en su experiencia no se hace patente la causa que los produce. Las obras de Dios hacen presente de algún modo el poder y la magnificencia del creador, pero no de modo adecuado. Dios está presente en su obra y brilla por su ausencia. Este contraste causa la admiración. A través de las obras todos los hombres deberían reconocer a Dios, que es el autor de las mismas, pero no siempre ocurre así. Los hombres son libres y se comportan de modo diferente.

El salmo deja entrever dos comportamientos del hombre frente a las obras de Dios: uno el de los sencillos, otro el de algunos doctos. En todos ha puesto Dios un instinto natural y recto para que sean capaces de subir desde lo visible a lo invisible, desde las creaturas al creador, y puedan conocer a Dios en el mundo y por ello reconocerlo con el comportamiento religioso. Ese instinto de lo divino se conserva en los sencillos, y está expuesto al extravío en los doctos. Esto da

lugar a una paradoja bien singular: mientras los doctos se vuelven ignorantes acerca de Dios a quien desconocen por haber acallado el instinto natural y recto que tiene todo hombre, los sencillos, guiados con certeza por ese mismo instinto, religado con Dios como principio y fin, se hacen doctos acerca de la presencia de Dios en el mundo y confunden a los sabios. Esta misma paradoja la pone de relieve el evangelio (Mt 11) y la glosa Pablo (1 Co 1).

Todos los hombres pueden percibir la grandeza de la obra de Dios con sólo abrir los ojos. El hombre es un ser erecto, con la cabeza en lo alto, dotado del sentido de la vista que es el sentido del mundo. Por su condición corporal y sus facultades de percepción de la realidad, se encuentra siempre en el punto medio de la totalidad circundante. Hay un mundo físico que le rodea. Desde su centro descubre cuanto hay a su alrededor. Le basta abrir los ojos para percibir ese mundo, terrestre, celeste, marítimo. El hombre siente un impulso natural que lo empuja hacia lo alto y los cielos le causan maravilla, porque «los cielos cantan la gloria de Dios» (Sal l8, 1). Todo hombre siente una presencia del infinito en la noche estrellada. Los cielos claros del medio oriente, las noches plácidas y acariciadoras, invitan a mirar al cielo y hacer un ejercicio de contemplación ante ese infinito dinámico, siempre el mismo y nunca igual. El hombre es animal metafísico por su misma condición, y se interroga por los orígenes, la causa de las cosas, el principio. El hombre mirando al cielo pregunta por su Hacedor.

Esta situación del hombre frente al mundo admirable de los cielos, le recuerda un texto de Aristóteles, que no se encuentra en las obras conservadas del Filósofo, pero ha sido trasmitido por Cicerón en su libro *De natura deorum*, y es como una versión al revés del mito de la caverna. Aristóteles describe la situación de un hombre que tiene la suerte de entrar en un palacio construido con todas las condiciones para que sus moradores puedan tener cuanto deseen y todo ello hecho con magnificiencia, en su grandeza, proporción, estilo y detalles. El hombre que lo visita, al quedar admirado de la perfección que tiene el palacio, aunque ignore quién lo ha fabricado, está seguro que alguien lo ha hecho y se interroga por su autor. Algo así ocurre al hombre en el mundo. Todos entramos en el mundo sin saber quién lo ha hecho. Al verlo tan bien ordenado tenemos que pensar que hay una inteligencia que lo ha dispuesto en este orden admirable que nosotros no somos capaces de hacer. Esto se hace patente de modo especial en los cuerpos celestes, cuya disposición, cursos, distancias, regularidad, requieren una inteligencia ordenadora. El hombre de Aristóteles no se sitúa ante las sombras de la caverna de Platón, sino ante la realidad de los cuerpos y las maravillas del mundo.

El salmo nos lleva a una situación semejante: invita al hombre a mirar los cielos para contemplar la gloria de Dios y ver al Dios invisible en la bóveda celeste, el cielo «de luces adornado».

Tomás está convencido que en la palabra de Dios nada hay superfluo. Todo tiene un sentido. La hermenéutica tiene que penetrar todo lo posible en las pala-

bras para captar el misterio que Dios revela. Por eso agudiza su ingenio para hacer la propia glosa. El salmo, hablando de los cielos, dice en la traducción latina que son obra de los dedos de Dios: *opera digitorum tuorum*. Tomás observa que la expresión es muy aguda, porque lo que se hace con los dedos se hace con mucha atención, con cuidado como quien hace primores y obras de arte que exigen precisión. Lo que el hombre lleva en los dedos de la mano es algo leve, que apenas tiene peso. Cuando el hombre toma algo pesado lo pone sobre los hombros. Los dedos de la mano manifiestan la habilidad del hombre, cuando realiza las artes, cose, teje, borda, toca los instrumentos. Pues el salmo dice que los cielos, la luna y las estrellas son obra de los dedos de Dios. Son dedos omnipotentes, dedos de una mano de artista consumado que domina las posibilidades de la materia que usa. Por ello es admirable Dios en sus obras. El autor de una obra no sólo es anterior, sino también superior a la obra que hace, la excede. Dios es más que su obra, por ello es magnífico, admirable, glorioso, digno de toda alabanza. El hombre encuentra una finalidad en esta tarea de ser un contemplativo de la obra de Dios, nacido para su gloria y alabanza. Tal es la primera parte del salmo, describiendo al hombre en medio de la grandeza admirable de la obra de Dios.

Frente a ese horizonte de las maravillas del mundo se pasa a la segunda parte del salmo, donde está la pregunta por el hombre: *¿qué es el hombre?* Ante esa grandeza infinita, el hombre es bien poca cosa, un ser diminuto que apenas ocupa un punto en la infinidad del espacio, y se hace presente un solo instante en la carrera incesante y fatal del tiempo. Lo admirable ahora es que a pesar de esa desproporción entre hombre y mundo, Dios presta particular atención al hombre en el mundo, tiene cuidado especial de él, no le deja abandonado. Esta actitud de parte de Dios hacia el hombre revela otra dimensión de lo divino, que no aparece en la contemplación del mundo, su clemencia, su filantropía. El hombre es un don de Dios, un milagro de su clemencia bondadosa. Dios manifiesta una preferencia por el hombre en medio de la obra inmensa del mundo. Dios que habita en lo alto de los cielos, los ha inclinado para venir hasta el hombre, y le ha salido al encuentro para situarlo en un trono de rey en medio de su obra cósmica. Tomás encuentra que el salmo no sólo pregunta por el hombre, sino que da la respuesta, y ésta se encuentra cuando el salmista describe el puesto del hombre en el cosmos y la función que le compete en medio de él.

La relación hombre y mundo se entiende desde la comprensión de la totalidad, a través de las relaciones constitutivas de esta situación privilegiada. Tomás ha leído la antropología del salmo en las relaciones del hombre con la totalidad, con lo que está *por encima* de su cabeza, lo que está *junto a él*, lo que hay *dentro* de él, y lo que Dios ha puesto *bajo* sus pies.

El hombre no es el único de los seres en el mundo, ni el primero o más importante. Hay otros seres por encima de él, son de naturaleza puramente espiritual, con los cuales el hombre entra en relación porque tiene con ellos una cierta afinidad. Por encima y en relación con el hombre está Dios y están los espíritus a quienes llamamos ángeles.

La relación del hombre con Dios es originaria, religante y se despliega en dos órdenes: el de la naturaleza y el de la gracia. En ambos resplandece la clemencia divina que ha colmado de dones al hombre. En el orden natural el salmo indica dos acciones privilegiadas de Dios para con el hombre y no con el mundo. Estas acciones de Dios ponen de manifiesto la filantropía: Dios cuida del hombre, y viene a visitarlo. Esa atención de Dios al hombre y esa presencia en su vida son algo especial. El salmista tiene presente quién es Dios, su grandeza y su misterio. Lo admirable es que venga a cuidar y visitar al hombre, esta pequeña cosa en el mundo. Quizá es poco describir al hombre como cosa pequeña. Tomás tiene en cuenta las descripciones del libro de Job sobre las miserias y la vileza del hombre. Para destacar la bondad de Dios en esta opción por el hombre recurre a un ejemplo, a imitación de Aristóteles. Si un arquitecto construye un palacio, pone a prueba su ingenio y realiza una construcción excelente. Todo el que la contemple admirará la capacidad y el saber del constructor. Pero si en esa obra coloca una pieza pequeña, como la aguja de un reloj, elaborada con mucha precisión y cuidado especial y la atribuye una función de gran importancia, porque mediante ella logra el funcionamiento de todo el conjunto de su obra, esto será muy de admirar.

Pues algo así ha hecho el Señor en el mundo, al colocar al hombre en su obra y tener un cuidado especial de él. La cercanía de Dios al hombre la expresa el salmista por medio de la visita familiar. Dios se hace familiar al hombre cuando viene a su morada y puede decirse que entra en ella. Esta cercanía de Dios al hombre es posible porque el hombre, por su naturaleza espiritual, es capaz de conocimiento y de amor, es libre, y es capaz de conocer y amar a Dios. El amor da entrada a Dios en el alma y realiza una cierta unión del alma con Dios, el conocimiento de Dios es una cierta presencia de Dios en el interior del hombre. La *visita* de Dios al hombre acontece cuando el hombre lo conoce y lo ama. Éste es el privilegio del hombre, ser capaz del encuentro con Dios *capax Dei*. Hay en la estructura del hombre una capacidad de abrirse no sólo a las cosas, a las personas, sino de trascenderlo todo y encontrarse con él. El cuidado que Dios tiene del hombre, y la visita que le hace cuando conoce y ama son las pruebas de la clemencia divina sobre el ser humano, y los signos de la relación interpersonal de Dios con el hombre. Este privilegio lo tiene sólo el hombre en el mundo. Por ello se manifiesta su dignidad y la nobleza de su ser, su condición de *imago Dei*.

El salmo indica también la relación del hombre con los ángeles, seres espirituales creados por Dios. El hombre tiene cierto parentesco con los espíritus. Fue éste un tema que Tomás cultivó toda la vida y sobre el que dejó una gran producción escrita. Las profundas reflexiones sobre los ángeles son un motivo de que se llame también *Doctor Angélico*. Tomás conoce por la Escritura la existen-

cia de los ángeles, y descubre en la filosofía la posibilidad de un grado de seres espirituales, superiores al hombre, puros espíritus sin composición de materia, y por ello los designa como «creaturas espirituales» o «substancias separadas». Acerca de ellos, siguiendo la pista de la revelación y las deducciones de la filosofía, indagó el origen, la naturaleza y la función en el mundo. El salmo indica el parentesco del hombre con estos seres del mundo espiritual. El hombre es semejante a ellos, en cuanto imagen de Dios, capaz de realizar operaciones espirituales como conocer y amar, dotado de libertad y con dominio sobre sí y sobre sus actos, y en cuanto exento de corrupción. Por esta semejanza a veces al hombre se le llama ángel, o espíritu en condición carnal.

En realidad el salmo no dice que el hombre sea un ángel, sino que es diferente, que Dios lo ha hecho un poco menor que los ángeles. Es una diferencia de grado en el mismo ser espiritual. El ángel es más perfecto: conoce por intuición, el hombre sólo tiene la intuición de los primeros principios, pero su modo propio de conocer es el *discurso*, el proceso gradual hasta llegar a las conclusiones; el ángel es simple por naturaleza, espiritual, incorruptible, mientras que el hombre es compuesto de espíritu y materia, tiene corporeidad, y es mortal aunque el alma no se separa del ser que ha recibido y comunicado al todo. En la vida futura esta distancia con el ángel se acortará: será más intuitivo en el conocer, más libre en el amar, y hasta su cuerpo será incorruptible. Todo ello hace del hombre un ser muy próximo a los ángeles, un poquito menor que ellos.

La relación del hombre con el hombre la expresa el salmo en las palabras: «lo coronaste de gloria y esplendor». Porque en la naturaleza del hombre hay un doble elemento esencial, cuerpo y alma. Por el cuerpo todo hombre tiene una relación al primer hombre, del cual todos los hombres proceden, y dice relación de dependencia a todos los otros hombres de los cuales desciende, porque de ellos ha recibido el ser, la vida y la cultura. Todos los hombres son una familia y son como un solo hombre. El alma del hombre, por su índole espiritual no procede de otro hombre, no depende de ningún ser humano, ni en su origen, ni en su actividad peculiar, ni en su destino. Todo ello procede de Dios, del creador que la ha sacado de la nada mediante su omnipotencia. Este origen por creación directa de Dios, el dominio que tiene de sí mismo, el tener vida imperecedera dan al hombre un rango y una dignidad especial.

La imagen de Dios resplandecía desde el principio en el ser humano, tanto en el varón cuanto en la mujer, ya que ambos estaban destinados por Dios desde el principio a ser los cooperadores de Dios en la trasmisión de la vida formando una sola carne. Dios ha creado al hombre en condición dual, poniendo frente al varón un ser semejante a él, haciendo de la mujer una compañera del varón, dando a cada uno inclinaciones naturales hacia el otro, y destinando a ambos a vivir en reciprocidad mutua. El hombre ha sido creado por Dios como ser familiar por naturaleza. Viene al mundo en familia, sin vestido, ni calzado, ni defensas. Durante un largo período necesita los cuidados de otros, a lo largo de su existencia será siempre un ser menesteroso, indigente, pero a medida que madura y se perfecciona podrá comunicar de los tesoros que lleva siempre la persona. Dios ha dotado al hombre de manos, de razón de lenguaje, para que se procure lo que necesita y conviva con los demás. El hombre conviviendo con el hombre realiza la imagen de Dios. El ser personal lleva el sello de la distinción. Por ello todo hombre tiene un interior, es un sujeto, capaz de conocerse, de poseerse, de dirigir su destino conforme al proyecto que haga de sí mismo. Está en el tiempo pero lo trasciende y lo sobrepasa invirtiendo su proceso. Se encuentra bien anclado y definido en el lugar, pero es capaz de dominar todo espacio cerrado y abrirse al infinito llenando de sentido los sitios en los que mora. El mundo espacial lo supera en grandeza, pero el hombre contiene al mundo en su mente y lo trasciende. El espíritu lo hace capaz de entrar en sí, de trascenderse a sí mismo, de abrirse a la verdad, de dirigirse hacia Dios o de apartarse de él.

La relación con el mundo de los cuerpos lo describe el salmo como relación de dominio. El hombre por su condición espiritual es superior y todo lo material lo ha puesto el Señor bajo sus pies. El espíritu domina la materia. Santo Tomás precisa que el dominio del hombre se extiende sólo al mundo sublunar, a los cuerpos que están en la tierra y su contorno, a las obras de las *¡manos de Dios, no de los dedos de Dios!* Los cuerpos celestes no están sometidos al dominio del hombre, más bien el hombre, por su corporeidad está sometido al dominio de los astros, que influyen en él, de modo especial el sol, aunque nunca estos cuerpos puedan determinar su libertad. Este poder del hombre sobre las cosas del mundo lo tuvo en plenitud el primer hombre, pero no lo tienen los hombres en el estado actual. Adán llamó a todos los animales ante sí y les impuso un nombre a cada uno, como señal del dominio que tuvo sobre ellos. Antes del pecado original todos los animales estaban sometidos plenamente al hombre. Después de la caída algunos se resisten a este dominio.

El dominio del hombre en menor o mayor grado en la condición actual se extiende a los tres reinos de la naturaleza, al mineral, vegetal y animal. El salmo hace mención sólo de los animales, que ofrecen mayor resistencia al dominio del hombre. Unos están sometidos del todo, como los domésticos, de suyo mansos. El hombre es señor de los rebaños de animales femeninos, de vacas y ovejas. Otros no están sometidos de suyo porque son feroces. Se enumeran los que corren, como jabalíes y ciervos, las aves que vuelan, y los peces que nadan. El hombre tiene un señorío natural sobre todos ellos, que le viene por su misma naturaleza, como al hijo del rey. Dios lo ha coronado de gloria y esplendor por este gobierno y dominio.

Desde esta lectura, que sigue el sentido literal, tenemos un resultado antropológico: a la pregunta por el hombre se da una respuesta cabal: el hombre es imagen de Dios con quien tiene relaciones interpersonales, un ser muy cercano

a los ángeles, un ser familiar y social, un ser personal con una interioridad trascendente, un señor del mundo en la tierra.

Es posible aún hacer otra lectura del salmo, buscando el sentido espiritual. Tomás entiende que hay en este salmo un sentido teologal y cristológico, por el cual se responde de modo más pleno a la pregunta por el hombre. El misterio del hombre se ilumina desde Jesucristo. El hombre por quien el salmo pregunta y de quien habla es también Jesucristo, el hombre en plenitud. Porque el hombre que Dios ha puesto en el mundo y ha cuidado de modo especial y ha habitado en él, es el hombre que ha asumido en la unidad de la hipóstasis y ha sido unido a Dios en la unidad de la persona. Ese hombre es también Dios. El salmo hace alusión a los misterios de Jesucristo. Éste como hombre ha padecido, ha muerto y ha resucitado, ha vencido la muerte y ha subido a lo alto de los cielos, donde ha recibido el poder y señorío para ser juez de todo, como rey del universo. Por su mediación ha venido a los hombres, a todo el género humano, la gracia y con ella la nueva naturaleza por la cual el hombre se hace más familiar a Dios. Se da por tanto en el salmo una referencia al hombre en plenitud, a los misterios de la redención de todo hombre en Jesucristo. También Jesucristo es hombre en cuerpo y alma, en naturaleza y gracia, el hombre perfecto, y al mismo tiempo Dios, en quien se unen las naturalezas humana y divina en la persona del Hijo, que viene al mundo para revelar el misterio de Dios y salvar al hombre.

Tal es la síntesis de la glosa del salmo 8, realizada por Tomás de Aquino, en la que se contienen los elementos de una antropología de totalidad, realizada con la visión del teólogo, que recoge de la revelación los datos de la palabra de Dios y los traduce en el lenguaje de los hombres. Es una antropología integral, aunque sea sólo en esquema. Es una antropología personalista, abierta, que abraza a un tiempo el orden de la naturaleza y la historia de la salvación en Jesucristo[62].

C. *La glosa de Tomás al salmo 8*

[Título] Salmo de David en las fiestas de los tabernáculos

[Texto]

1. *Señor, Dios nuestro, qué admirable es tu nombre en toda la tierra. Tu magnificencia se eleva sobre los cielos.*

2. *De la boca de los niños y de los que maman ha brotado una perfecta alabanza contra tus enemigos, para destruir al enemigo y al rebelde.*

62. Cfr. A. LOBATO, *La humanidad del hombre en santo Tomás de Aquino*, en «Atti del IX Congresso tomistico Internazionale», vol. I. «San Tommaso d'Aquino, Doctor Humanitatis», Libreria Vaticana, 1991, 51-61.

3. *Cuando contemplo el cielo obra de tus dedos, la luna y las estrellas que tú has creado.*

4. *¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él, o el hijo del hombre para que lo visites?*

5. *Lo has hecho poco inferior a los ángeles; lo has coronado de gloria y honor; le has dado el señorío sobre las obras de tus manos. Todo lo sometiste bajo sus pies; todas las ovejas y todas las vacas, y todas las bestias del campo. Las aves del cielo y los peces del mar, que recorren los senderos del mar. Señor Dios nuestro, ¡qué admirable es tu nombre en toda la tierra!*

[Glosa]

1. El anterior es el salmo en que David ora al ser perseguido; ahora pone el salmo en acción de gracias: y en primer lugar antepone un salmo por los beneficios concedidos a todo el género humano [Sal 8], en segundo lugar otro salmo por los beneficios que le ha concedido con la derrota de sus enemigos, o por los bienes que le ha otorgado [Sal 9]; en tercer lugar por los males de los que le ha librado [Sal 10].

En este salmo expresa los sentimientos del hombre al considerar los beneficios que Dios ha concedido a todo el género humano, y le da gracias.

El título: «*Al final del salmo de David en los tabernáculos*». Porque ya hemos expuesto antes una parte, aquí expongo sólo lo último. Para lo cual hay que considerar lo que se dice en Dt 16, 13: «*Celebrarás la fiesta de los tabernáculos durante siete días, una vez recogido el fruto de tu era y de tu lagar, etc.*». Se debe tener en cuenta que David tenía devoción especial para celebrar las fiestas; y siempre hacía algo especial para alabar a Dios. La fiesta de los tabernáculos era la principal. Y esto se hacía en las vendimias, para recordar el beneficio divino cuando sacó a los hijos de Israel de Egipto y acampaban en tiendas, y los condujo a la tierra de promisión donde había frutos: y los frutos más hermosos los recogían en el tiempo en que se hacían las vendimias y se exprimían en los lagares las uvas; y por eso dice «*para los lagares*». Éste es el sentido literal. En sentido espiritual, el lagar es la Iglesia. Pues dice Isaías, 5, 2: «*Plantó una viña y edificó en ella un lagar*», y Mt 21, 33; «*Plantó una viña y cavó en ella un lagar*». Dice «*para los lagares*», es decir la Iglesias del orbe; y si dice lagar la Iglesia, porque así como en el lagar se separa el vino de las heces, así en la Iglesia los buenos se separan de los malos, si no en el lugar, sí en el afecto, por obra de los ministros. Por esa razón se llama también área: porque se hace la separación del grano y de la paja. También de las palabras literalmente escritas se separa el sentido espiritual. También los lagares son los martirios, en los cuales se realiza la separación de las almas de los cuerpos, pues mientras los cuerpos de quienes han sido pisoteados por el nombre de Cristo con la aflicción y la persecución quedan triturados en la tierra, las almas vuelan hacia el reposo celeste.

Este salmo se divide en dos partes: en la primera el salmista admira la excelencia divina [v. 1-3]: en la segunda su clemencia [v. 4-5], donde comienza: *¿Qué es el hombre?*

La primera parte tiene otras dos; primero muestra que la majestad de Dios es admirable, y segundo, dice que es cosa patente, en las palabras: *De la boca de los niños*. Acerca de lo primero, dice que Dios es admirable, y que la causa de ello es clara: «*porque se eleva tu majestad*».

Dice pues, *Señor* de todas las cosas. En Est 13, 11: *Señor, tú eres dueño de todo*, pero especialmente «*Señor nuestro*», a quien damos culto, a quien estamos unidos. Jerónimo dice: «*Dominador nuestro*». En Jc 8, 22: *Yo no dominaré sobre vosotros, ni mi hijo, sino que el Señor será quien dominará sobre vosotros*.

Qué admirable es tu nombre, es decir el de la divinidad. El salmo 92, 4: *son admirables las olas del mar*. Gn 32, 30: *¿Por qué preguntas por mi nombre que es admirable?* También de Cristo encarnado dice Isaías, 9, 6: «*se llamará por su nombre que es admirable*». ¿Acaso sólo en Judea, como dicen los judíos, o en África, como dicen los Donatistas? No, sino *en toda la tierra*. Malaquías, 1, 11: *Desde la salida del sol hasta el ocaso, es grande mi nombre entre las gentes*. Y se indica la causa de la admiración: *Porque se ha elevado tu majestad*, porque en los cielos aparece tu grandeza. Se da la admiración cuando uno ve el efecto pero ignora la causa. Por dos motivos una causa es admirable: o bien porque es totalmente desconocida, o porque no produce un efecto que la manifieste perfectamente. Lo primero no se da en Dios, porque produce el efecto. En Rm 1, 20: *Las cosas invisibles de Dios se hacen manifiestas por las visibles que ha hecho*. Produce el efecto, como digo, pero que no manifiesta perfectamente la causa, y por eso resulta admirable; y esto es lo que dice: *tu magnificencia* es decir la alabanza, o tu virtud que puede hacer cosas grandes. *Se ha elevado sobre los cielos*, excediendo sin comparación a la hechura de los mismos. Así excluye el error de quienes dicen que Dios es la forma del cielo; en ese caso sería proporcionada al cielo. También de quienes dicen que actúa por una necesidad de la naturaleza; porque en ese caso no se levantaría por encima de los cielos, cuando puede hacer cosas infinitamente mayores. O *sobre los cielos*, es decir las Escrituras, porque él es más de lo que se recomienda en las Escrituras. Si 43, 33: *Glorificando a Dios cuando podéis, él está todavía muy por encima, y su magnificencia es admirable*. También *tu magnificencia*, es decir tu hijo el Dios hombre, *ha sido elevada*, en la ascensión, *sobre los cielos* Ef 4, 10, *el que descendió, es el mismo que ascendió sobre todos los cielos, etcétera*.

2. Después cuando dice: *De la boca*, presenta lo que está más manifiesto. Primero muestra la manifestación, luego dice la causa, allí *cuando contemplo*. Que es algo manifiesto lo prueba, porque una cosa es manifiesta cuando la conocen todos, aún los simples, como si se tratara de un conocimiento natural. Pues hay dos clases de hombres en el modo de comportarse ante el instinto natural y recto, como son los simples o sencillos y los sabios. Que los sabios conozcan a Dios, esto no es una gran cosa, pero sí lo es que lo conozcan los simples. Entre los que se dicen sabios hay algunos que pervierten el instinto natural, y éstos rechazan el conocimiento de Dios. El Sal 81, 5: *No supieron*, es decir no quisieron saber, *ni entendieron, andan en tinieblas*. Jb 22: 17: *Dijeron a Dios, apártate de nosotros, no queremos la ciencia de tus caminos*. Pero Dios hace que por los otros, es decir por los simples, que siguen el instinto natural, sean confundidos los que pervierten ese instinto natural. Por los *niños* se designan los simples. En 1 P 2, 2: *como niños recién nacidos, sin hipocresía ni engaño, etc.* Dice es tan *admirable tu nombre* que hasta *de la boca de los niños y de los que maman has hecho brotar una perfecta alabanza*, tú que interiormente los inclinas a esto, y lo haces *a causa de tus enemigos*, que se oponen a tu ciencia y a tu conocimiento. Flp 3, 18, *enemigos de la cruz de Cristo. Para destruir al enemigo y al rebelde*, a cualquier perseguidor. O al Faraón, que quiera vengarse contra los que confiesan tu nombre. 2 Co 10, 4-5, *destruyendo consejos y toda altanería que se levante contra la ciencia de Dios*. O al tirano que combate con las armas tu santo nombre. 1 P, 2, 15, *Para que haciendo el bien hagáis enmudecer la ignorancia de los hombres imprudentes*. Esto es lo que hizo Cristo; pues en Mt 21, 16 se dice que Cristo respondió de los niños de los hebreos, que de sus palabras era la alabanza perfecta, ya que alababan por instinto del Espíritu Santo: y eso parecía que actuaban puerilmente. Esto acontece cuando los simples reconocen a Dios, y los otros pervierten las inclinaciones de su instinto natural, de modo que no conozcan a Dios. También esto ha acontecido en los apóstoles, que eran hombres sin letras y sencillos: Hch 4, 13. *sencillos como palomas*, Mt 10, 16, y *como ovejas en medio de los lobos*. Y destruyeron a todos los enemigos de Cristo: 1 Co 1, 27: *eligió Dios la necedad del mundo para confundir a los sabios, y eligió Dios la flaqueza del mundo para confundir a los fuertes*.

3. A continuación da la razón de esta manifestación, diciendo: *Cuando veo los cielos*. Dice Tulio Cicerón en el libro *De la naturaleza de los dioses*, y también lo dice Aristóteles, si bien no se encuentra en los libros que nos han llegado, que cualquier hombre que entrara en un palacio, y lo encontrara bien arreglado, no puede ser tan necio que no llegue a percibir que ha sido fabricado por alguien. Nosotros entramos en el mundo, y no vemos cómo ha sido hecho; pero por lo mismo que lo encontramos muy bien ordenado, tenemos que percibir que ha sido hecho por alguien. Y esto es lo que de modo especial pone de manifiesto el orden de los cuerpos celestes. Ha habido quienes caen en el error de atribuir a la necesidad de la materia la causa de cuanto existe; y por eso dicen que todas las cosas han sido hechas por el calor y el frío, lo seco y lo húmedo, porque así se combinaron los elementos. Pero esto, que en otras cosas podría tener cierta apariencia, no puede acontecer en los cuerpos celestes: porque no se puede adscribir a la necesidad de la materia, que haya tanta distancia de éste a aquél, y que en un tiempo determinado lleve a cabo su curso. Esto no puede ser explicado sino por una causa inteligente. Y por ello la Escritura cuando quiere manifestar la potencia divina, nos conduce a la contemplación de los cielos. Is 40, 26: *Levantad a lo alto*

vuestros ojos y mirad quien ha creado estas cosas. Por eso dice el salmo: *Cuando veo los cielos obra de tus dedos*. Dice *obra de tus dedos* por tres cosas, porque lo que hacemos con los dedos lo hacemos atentamente y distintamente. Y lo que se considera de los cuerpos celestes, no se explica sino por una causa inteligente, y por ello dice: *obra de tus dedos*. Sal 5, 5: *Que hizo los cielos sabiamente*; o responde a lo que dice: *Se ha elevado tu majestad*. Cuando alguien quiere levantar lo que es pesado, arrima el hombro, pero cuando trata de levantar lo que es ligero aplica los dedos; y por eso dice *obra de tus dedos*, como si fuera para él cosa de poco hacer los cielos. Is 40, 12: *¿Quién puso en tres dedos la mole de la tierra y pesa los cielos en la palma de la mano?* Nombra la luna, pero no el sol, a causa de los gentiles, que creían que era el sumo Dios, y por ello pone especialmente *la luna y las estrellas*, en las cuales no hay una ocasión manifiesta para errar. Si 43, 10, *Hermosura del cielo es el resplandor de las estrellas, brillante adorno de las alturas del Señor*. En la interpretación espiritual o mística, la *obra de los dedos* son los apóstoles o las Escrituras. Tres dedos son las tres personas, como si dijera: Obra de toda la Trinidad, o del Espíritu Santo. La *luna* la Iglesia, las *estrellas* los doctores. Y todo esto lo ha fundado Dios.

4. *¿Qué es el hombre?* El salmista ha admirado la excelencia de la majestad divina, y ahora conmemora dos beneficios divinamente conferidos a los hombres, y luego concluye con la alabanza a Dios: *Señor Dios nuestro, etc*. Acerca de lo primero hace tres cosas. Primero, muestra la clemencia de Dios hacia los hombres, por comparación con las realidades que están por encima de los hombres. Segundo por comparación con el primer hombre: *lo coronaste de gloria y honor*. Tercero por comparación con las cosas que están por debajo del hombre: *Le has dado el señorío*.

Por encima del hombre hay una doble naturaleza, a saber la divina y la angélica. Por ello pone en primer lugar los beneficios en relación Dios, y en segundo lugar en comparación con los ángeles: *Lo hiciste un poco menor que los ángeles*. Vamos a exponer primero lo que respecta a los beneficios naturales, y en segundo lugar lo que se refiere a los gratuitos. En relación con el primero y sobre él enumera dos cosas, en primer lugar el cuidado especial que Dios tiene del hombre, y en segundo la singular familiaridad: *¿o el hijo del hombre...?* Es admirable que alguien grande se acerque con especial familiaridad a otro que es pequeño; y por eso en primer lugar el salmista recuerda la pequeñez del hombre, por su misma condición: *¿qué es el hombre*, una cosa tan pequeña? Job 14, 1: *El hombre nacido de mujer*, y Job 25, 6: *el hombre un gusano, el hijo del hombre, un gusanillo*. Luego por su origen, que es también vil. Job 14, 4: *¿Quién puede hacer limpio al que ha sido concebido de semen inmundo?*, y Job 10, 10: *¿No me exprimiste como leche?* Y por eso dice *o ¿el hijo del hombre?* Pues a éste así como es, tan pequeño, tan vil, dice que le hace dos cosas, a saber: que se acuerda de él, y que lo visita. Lo primero pertenece al cuidado, lo segundo a la familiaridad especial. Este modo de expresarse se puede

entender así como si un artífice que ha hecho cosas muy notables, y entre algunas de ellas ha colocado una cosa pequeña, a saber una aguja, y al hacer la aguja ha manifestado su pericia. Pero si en la disposición de sus obras se ocupa de esta aguja sería muy de admirar, y por ello dice: *¿Qué es el hombre?* que te acuerdas de él entre las grandes creaturas. Si 16, 16: *No digas, me esconderé del Señor... ¿qué soy yo en medio de todos?* Porque a causa de la pequeñez, Dios no se olvida de ti. ¿Pero qué tiene esto de grande? Dios tiene cuidado de todos, Sb 12, 13: *Que no hay más Dios que tú, que tiene cuidado de todos*. Hay que decir que tiene cuidado especial del hombre, de modo que en el juicio se premien sus actos. Job 14, 3: *Y te dignas abrir tus ojos sobre uno como éste y le citas a juicio contigo*. Más aún, no sólo tiene cuidado del hombre sino también familiaridad con él, y esto es lo que dice: *porque lo visitas*. Sólo la naturaleza racional es capaz de Dios, conociendo y amando. Pues en cuanto Dios se hace presente en nosotros por el amor y el conocimiento, nos visita, Job 10, 12: *tu visita guardó mi espíritu*. Por tanto queda bien probado que es grande la clemencia de Dios en la relación que Dios tiene con el hombre.

5. A continuación se ocupa del hombre en comparación con los ángeles, con los cuales tiene el hombre cierto parentesco: *Lo hiciste poco menor que los ángeles*. En los ángeles se encuentra la imagen de Dios por la simple intuición de la verdad, sin inquisición, en el hombre en cambio por medio del discurso, y por eso en el hombre sólo un poquito. Por eso los hombres se dicen ángeles. Ml 2, 4: *buscarán la ley de su boca, porque es el ángel del Señor de los ejércitos*. También el hombre está sometido a la corrupción, pero sólo un poquito, porque llegará un tiempo en la patria en que el hombre lo conozca todo sin discurso, y llegará a ser incorruptible según el cuerpo, 1 Co 15, 53: *porque es preciso que lo corruptible se vista de incorrupción*.

A continuación muestra la clemencia de Dios para con el hombre por comparación con el mismo hombre, cuando dice: *Lo has coronado de gloria y de honor*. Ser coronado es reinar. Dios hizo al hombre como rey de las cosas inferiores y eso es la gloria, es decir la claridad de la divina imagen: y ésta es una cierta corona del hombre. 1 Co 11, 7: *El varón es imagen y gloria de Dios*. Sal 4, 7: *Has impreso en nosotros la luz de tu rostro, Señor*. Es honrado aquel que no se somete a otro. Pues el hombre no está sometido a ninguna creatura natural y corporal, en cuanto al alma, ni en su origen, ni en su desarrollo; no en su origen, porque no está producida por la creatura, y actúa libremente; y no perece con el cuerpo; y en esto consiste el honor del hombre, y por ello se dice en Sb 2, 22: *y no juzgaron honor de las almas santas, porque Dios creó el hombre para la inmortalidad*. Sal 48, 21: *El hombre que estaba en el esplendor no entendió*.

A continuación cuando dice: *Le has dado el señorío* pone la clemencia de Dios hacia el hombre en comparación con las cosas que están bajo el hombre, porque quiso que el hombre tuviese dominio sobre estas cosas inferiores. Y acerca de esto indica tres cosas; primero pone el dominio, segundo la facultad de domi-

nar, tercero el número de los súbditos, cuando dice *ovejas y vacas*. Afirma por tanto: desde que el hombre es rey le diste el dominio *sobre las obras de tus manos* Gn 1, 26: *para que domine sobre los peces del mar, las aves del cielo, y las bestias de toda la tierra, y los reptiles que se mueven en la tierra*. Este dominio le compete por la razón, porque supera a todos los animales: y por ello al decir *gloria y honor*, añade *le diste el señorío*, es decir le has dado el dominio. Pero advierte que dice que el hombre tiene autoridad sobre las obras de las *manos* no de los *dedos*; porque no son sutiles como los cielos, que son obra de los dedos. El hombre no puede someter los cielos bajo su dominio; y por ello le manifiesta a continuación la facultad de dominar. Dijo: *todo lo sometiste*, para que gobierne y domine según su beneplácito. Esto se indica en Gn 2, 20, donde Dios llevó todos los animales delante de Adán. Y esta sujeción fue plena antes del pecado; pero ahora algunos se resisten por la pena del pecado. En tercer lugar, cuando dice: *ovejas y vacas* enumera las cosas que están bajo su dominio: y pone las cosas animadas, de modo que se entienda que están comprendidas también las plantas. Entre los animales algunos están sometidos según todo su género, a saber los animales mansos y los domésticos por su naturaleza, a saber las ovejas y las vacas. Esto lo dice en femenino, al decir *todas*, porque los rebaños se hacen sobre todo de vacas y de ovejas. Hay otros que no se le someten según todo su género; y de éstos unos son lo que andan por la tierra, y de éstos dice *hasta las bestias del campo*, es decir los jabalíes, los ciervos y semejantes, otros son los que vuelan, es decir las aves, y otros son los que nadan, como los peces.

Todo esto puede referirse también a los beneficios de la gracia, y en ese caso se enumeran aquí todos los misterios de Cristo. Primero la encarnación: *¿Qué es el hombre?* Insinúa dos cosas, a saber la causa de la encarnación, y la misma encarnación, y dice: *¿qué es el hombre?* Parecía que Dios se habría olvidado del hombre, cuando lo arrojó del paraíso: de esto se recuerda cuando se vuelve al salmo, 105, 4: *Acuérdate de nosotros, Señor*. Y así se sigue la encarnación; porque visita, y por ello dice: *o el hijo del hombre*. Porque aunque hubiera visitado a todo el género humano, lo ha hecho de modo especial a aquel hombre asunto en la unidad de la hipóstasis. Hb 2, 16: *nunca tomó a los ángeles sino a la descendencia de Abraham*. Lo segundo es la pasión: *Lo has hecho un poco menor*, por la pasión. Hb 2, 9: *pero sí vemos al que Dios hizo un poco menor que los ángeles, a Jesús, coronado de gloria y honor*. En hebreo dice: *Y lo haces un poco menor que Dios*; porque está unido a Dios en la unidad de la persona, pero está hecho un poco menor porque ha asumido la pasión. Lo tercero es el beneficio de la resurrección en el honor que ha conferido a los apóstoles, que enumera por la pasión. Flp 2, 10: *al nombre de Jesús doble toda rodilla cuanto hay en los cielos, en la tierra, etc*; Jn 5, 23: *para que todos honren al Hijo como honran al Padre*. El cuarto misterio es el de la Ascensión: *Le has dado el señorío*. Ef 1, 20: *sentándolo a su derecha en los cielos, por encima de todo principado, potestad, virtud y dominación*. El quinto misterio es la venida para el juicio: *Todo lo sometiste*, es decir lo has hecho juez sobre todas las cosas. Hb 2, 8: *Al presente aún no vemos que todas las cosas le estén sometidas; entonces todo será sometido bajo sus pies*, es decir de su humanidad, porque la cabeza de Cristo es Dios, 2 Co 11. Y los pies son su humanidad, Jn 5, 22: *El Padre dio al Hijo el poder de juzgar*. Y éstos en el juicio son ciertamente los buenos; y de éstos algunos súbditos son designados por las *ovejas*, 2 R 25. *Y esos que son ovejas, ¿qué hicieron?* Algunos son los prelados y éstos están indicados por los *toros*. Pr 14, 4: *por la fuerza del buey hay pan en abundancia*. Algunos son malos, y de éstos hay tres géneros: Jn 2, 16: *todo lo que hay en el mundo es concupiscencia de los ojos, o concupiscencia de la carne o soberbia de la vida*. Y en primer lugar pone los lujuriosos; y éstos son *las ovejas, las vacas y las bestias del campo*, porque se deleitan en cosas bestiales. Joel 1, 17: *La simiente se pudre debajo de los terrones, los graneros están devastados*. Dice esto porque marchan por un camino ancho, Mt 7. Segundo, los soberbios: *las aves del cielo*. Mt 13, 4: *se la comieron las aves del cielo*. Dt 32, 24: *Serán devorados por las aves con una picadura muy amarga*. Tercero los ambiciosos: *que recorren las sendas del mar*, a la letra o del mundo. Sal 11, 9: *los impíos andan dando vueltas en derredor*, Job 1, 7: *he dado una vuelta por la tierra y me he paseado por ella*.

Como Dios es admirable por la eminencia de su majestad, también lo es por su clemencia, y por ello concluye con la exclamación admiradora: *Señor, Dueño nuestro, ¡qué admirable es tu nombre!* Es de notar que este salmo es circular, porque tiene el mismo verso al principio y al final. Otros son semicirculares, porque no repiten todo el verso, sino sólo una parte, como *Bendice alma al Señor* y en el fin: *En todo el lugar de su dominio*.

* * *

Desde estas tres perspectivas podemos tener una aproximación inicial a la antropología de Tomás de Aquino: es original y más bien única en la historia del pensamiento sobre el hombre. Por su fundamentación en horizonte del ser se abre a la totalidad de lo humano y puede conciliar las experiencias normales de todo hombre, con los datos de la revelación, con los principios de una filosofía y con las verdades y misterios que considera la teología. Tomás de Aquino se revela como pensador cristiano que realiza la función sapiencial de ordenar y juzgar los conocimientos humanos en torno al hombre. Como obra humana y surgida en un tiempo concreto de la historia tiene sus limitaciones. Las más notables son debidas a la cultura del tiempo, sin medios para fundamentar científicamente los datos de la experiencia elemental del mundo y del hombre. En el orden físico y anatómico las ciencias del hombre, a partir del siglo XVIII, estarán en grado de iniciar la gran aventura de desvelar los secretos del cuerpo humano, siguiendo un itinerario abierto al infinito como Heráclito proponía a cuantos escrutan los secretos del hombre. La antropología tomista, firme en sus bases, está en grado de acoger en su síntesis fundamental toda verdad sobre el hombre.

II. LAS ANTROPOLOGÍAS ACTUALES

La búsqueda acerca de la verdad sobre el hombre, que se inició con mano maestra en la obra de Aristóteles *De Anima*, y se desarrolló en los tratados cristianos *De Homine*, a partir de Nemesio de Emesa, se designa como *Antropología* a partir del Iluminismo. El hombre actual, una vez que ha reducido el horizonte del saber al mundo de la inmanencia, prefiere las certezas a la verdad, opta por las ciencias y se aleja de la metafísica, falto de coraje para mirar al ser cara a cara, se entretiene con la búsqueda, con lo penúltimo, más que con la posesión y lo definitivo. Lessing expresaba esta actitud del hombre de la modernidad con una imagen gráfica. Si Dios le presentara la oportunidad de elegir entre dos libros, uno con la verdad total, y otro con la inquietud y la búsqueda de la verdad, él no dudaría en elegir este segundo, convencido de que la verdad total es exclusiva de Dios y al hombre le va mejor el camino de la búsqueda. Tomás de Aquino cifraba su meta en la verdad como destino de la inteligencia y oficio del sabio. El hombre moderno, en el mejor de los casos, se contenta con la perspectiva de la realidad. A pesar de todo, más allá de la intención del que lo hace, todo discurso antropológico busca la verdad sobre el hombre. Por ello es necesario interrogarse en qué medida la antropología actual contribuye a la conquista de la verdad acerca del hombre, es una respuesta válida para la gran pregunta que el hombre moderno, como el salmista en el salmo 8, se ha planteado.

No hay duda de que nuestra situación antropológica tiene un gran valor cultural en cuanto ofrece una gran riqueza de datos, de investigaciones, de perspectivas en torno al hombre. Los nuevos saberes desvelan las caras ocultas de lo humano. Desde esta vertiente se podría decir que el hombre se descubre en la modernidad, que es un recién aparecido, que por fin ha topado con lo más recóndito de sí mismo. Las ciencias del hombre, algunas de ellas designadas como ciencias de lo profundo del hombre, han ampliado hasta horizontes insospechados nuestros conocimientos de lo humano. Nunca supimos tantas cosas acerca del hombre. Y al mismo tiempo el hombre de hoy se siente incapaz de decir una palabra definitiva sobre el ser del hombre. Porque en realidad este ser humano que se realiza con mayor o menor plenitud en cada uno de los sujetos, no se reconoce en esos espejos que le ofrecen las ciencias del hombre. Al mismo tiempo que se le presentan facetas de su realidad, se le oculta su verdad. Tal es la situación paradójica, descrita años atrás por Max Scheler y comentada con agudeza por Heidegger: sabemos mucho más que en las épocas anteriores acerca del hombre, pero ignoramos más que nunca la verdad sobre el hombre.

En esta situación desconcertante se hace necesaria una reflexión clarificadora. La inteligencia humana, frente al reto de lo real, contradictorio y paradójico, se esfuerza por leer desde dentro, en su propio ejercicio de penetrar en el ser, *intuslegere*, para unificar, ordenar, y ofrecer una posible solución superadora de los contrarios, y por ello desveladora de la profunda verdad sobre el hombre. La antropología actual, con sus valiosas aportaciones y sus barreras, se encuentra en una situación concreta que debemos desvelar. Siguiendo su propio rumbo, desde los postulados y principios iluministas que la hicieron posible y la pusieron en marcha, ha dado origen a múltiples ensayos, análisis, perspectivas sobre el hombre. La dirección antropológica se ha plurificado en innumerables antropologías. Después de comprender la situación originaria, estamos en grado de entrar en el laberinto de las antropología actuales, guiados por el hilo de Ariadna que nos permita salir al encuentro con el hombre en su verdad, a un horizonte donde sea posible, como dice Dante, *«riveder le stelle»*.

1. La situación antropológica actual

Vivimos culturalmente inmersos en una determinada situación, dominada a nivel mundial desde la marcha de la cultura de Occidente. Podemos tratar de comprenderla desde el análisis de sus elementos específicos y desde la comparación con otras situaciones ya dadas en el pasado. Aún aplicando estos dos modos de acceso a la situación, hay en ella algo que se nos escapa. Lo vivimos mejor que lo formulamos. Todos tenemos experiencia de lo difícil que resulta dar plena razón de la experiencia vivida. Es como saltar más allá de la propia sombra, estar al mismo tiempo dentro y fuera de sí mismo. Pero en la vida humana no sólo son difíciles los caminos, sino que el camino es lo difícil. Las espinas y los cardos no sólo se producen en la tierra que debe cultivar el agrícola, sino en los campos del trabajo intelectual donde se cultiva la semilla de la verdad. Podemos decir en síntesis, que nuestra situación antropológica se caracteriza por ser como el resultado del llamado «giro antropológico», que se encuentra ahora en su tercera y quizá definitiva etapa. Tenemos por tanto tres caracteres distintivos de la situación; «el giro», las dos etapas precedentes, la etapa actual.

A. El giro antropológico

El llamado *«giro antropológico» –antropologische Wende–* tiene su principio decisivo con Feuerbach, después de 1830, y se ha convertido en un cierto modo cultural que termina por imponerse y es aceptado con resignación cuando no con euforia [63]. El significado de la expresión se ha ido enriqueciendo y variando con el tiempo. Para Feuerbach era la proyección de su horizonte intelectual. Discípulo de Hegel, en un primer momento su pensar tenía el fundamento en Dios y era teológico. Pero sospechó que no era Dios el creador del hombre a su imagen, sino más bien era el hombre que fabricaba los dioses a su medida, y por ello se concentró en la reflexión cosmológica, para llegar finalmente a un horizonte donde

63. L. FEUERBACH, *Sämtliche Werke, II*, Stuttgart, 1959, 317.

todo se resolvía en lo humano. Al principio era el hombre: el *yo-tú* del cual surge el *nosotros*. Con una cierta utopía Feuerbach pensaba en la ley del amor como lazo entre los hombres. Con el andar del tiempo el «giro antropólogico» no implica de modo explícito esa exclusión radical de Dios o del mundo, sino el punto de partida de todo lo humano. El hombre no sólo trata de la propia comprensión, sino que alcanza la realidad desde sí mismo. Parte del sujeto y en definitiva vuelve al propio sujeto. El mundo entorno es como espejo de sí mismo, un reflejo de la propia imagen que no tiene sentido sino porque él se lo va otorgando: es un mundo a la mano en los instrumentos que usa, y un mundo a los ojos que se ofrece en los datos y fenómenos. Todo discurso que no parte de sí mismo le resulta vago e impreciso. El discurso sobre Dios, cuando se hace, se reduce a la *presencia-ausente* de lo divino en el mundo. Para que algo tenga actualidad en nuestra cultura es preciso que implique lo humano, que diga referencia al hombre. Al hacer el balance del Vaticano II, Pablo VI ponía de relieve el valor antropológico del Concilio, porque se había acercado al hombre en la múltiple variedad de sus fenómenos, porque se había hecho «promotor del hombre», y a través de este sendero humano «la religión del Dios que se hace hombre, se ha encontrado con la religión –porque tal es– del hombre que se hace Dios». Y el encuentro no ha sido para condenarlo, sino para acogerlo y darle una mano en su soledad y desamparo[64].

Desde esta nueva perspectiva el *giro antropológico* se ha convertido también en un *signo de los tiempos*. Al ocuparse ante todo de sí mismo, el hombre tiene el peligro de quedar prisionero de la propia inmanencia, de incapacitarse para dar el salto hacia afuera, siguiendo el consejo agustiniano: *entra en ti mismo, trasciéndete*[65]. Esta capacidad de trascendencia, que era connatural al hombre de otras épocas, se ha hecho muy difícil para el hombre de hoy. El pájaro atado no vuela. San Juan de la Cruz advierte que no importa que esté atado sólo con un hilito o con cadena de hierro. El *giro antropológico* se ha convertido para muchos en el giro de la noria que trata de sacar el agua sólo del propio pozo. El hecho es que se ha convertido en una vivencia, en un método, en una experiencia cultural, con la pretensión de convertirse en norma y fundamento de toda otra realidad. El *giro antropológico* tiende a hacer del hombre un Narciso, que descubre el propio rostro en el fondo de todas las aguas en que posa su mirada.

B. Las dos etapas anteriores

La comprensión del hombre ha recorrido dos etapas anteriores que influyen en nuestra situación cultural: una es la etapa del pensamiento *clásico*, connatural al hombre, otra es la etapa que se inicia con el pensamiento *kantiano*, expresión del iluminismo que ha imperado en la modernidad. Aún a riesgo de no reflejar con exactitud estas dos etapas al reducirlas a algunos rasgos diferenciales, es necesario volver la vista atrás y hacer memoria de ellas.

64. PABLO VI, *Discurso, 7 dic. 1965*, en *Concilio Vaticano II*, BAC, Madrid, 1965, 1026.
65. SAN AGUSTÍN, *Confess.*, VII, 10.

Por una cierta inclinación connatural a la inteligencia humana, al intentar una autocomprensión, el hombre es propenso a verse como un ser entre los demás, en un horizonte de totalidad, en comunión con el resto de los entes, percibido en su singularidad por algunos rasgos diferenciales. Las diferencias sólo se comprenden en el seno de lo que es común a todos. Tal ha sido el modo *clásico* de hacer antropología. Los pensadores buscan al hombre en el seno de la totalidad a través de las diferencias. Al principio se pone mayor énfasis en la unidad, como acontece en el pensar primitivo y en el oriental, o puede fascinar la búsqueda de los rasgos peculiares por los cuales el hombre emerge en medio de la naturaleza, como prefieren los griegos que descubren la tragedia de los hombres frente al destino, y el poder del hombre en medio del mundo, como canta el coro de la *Antígona* de Sófocles. La comprensión del hombre se hace posible desde la alteridad, diferente del animal, distinto de los individuos de otras tribus, frente al otro sexo, irreductible a cualquier otro individuo por ser un *yo* cuyo rostro y cuya alma lo diferencian del *tú*. El hombre se descubre como dotado de razón y de manos, en medio del mundo, pero emergiendo de él, en relación con todos los hombres, frente a los dioses, semejante a ellos, pero mortal y necesitado de alimentarse de pan. Aristóteles afirmará que el hombre es aquello que es principalmente, y que se debe definir por sus diferencias con los demás[66]. La sorpresa de haber topado con alguna de estas diferencias dio origen a los diversos discursos antropológicos. El hombre se descubre como «animal dotado de palabra»[67], como «ser habitado por el espíritu»[68]. La condición del hombre se desvela muy singular. Es un ser en la frontera del tiempo y la eternidad, horizonte de dos mundos, entre el animal y los dioses. Puede ser sólo una «sombra»[69], pero es «imagen y semejanza de Dios» (Gn 1, 27). El hombre clásico se percibe un poco a la inversa del actual. Desde el siglo pasado se ha ido abriendo camino la idea de la evolución ascendente, y la antropología actual va por instinto hacia la comprensión del hombre como la punta de lanza de este proceso que se dirige siempre hacia adelante y hacia arriba, como quiere Teilhard de Chardin. El hombre antiguo desconocía esta mentalidad. Estaba fascinado por la duración y la permanencia en el ser. Se percibía mejor a sí mismo desde el proceso descendente de la *participación*. La realidad misteriosa y diferente que percibía en sí mismo, la centella de la vida, la fuerza del espíritu, el dinamismo del alma, era sólo un don, un regalo de los dioses, la participación de una plenitud. Tenía más peso el mundo celeste sobre sus cabezas, que el mundo bajo sus pies. Lo eterno era más importante que lo tempo-

66. ARISTÓTELES, *VII Metaphys.*, 10, 1034b20.
67. ARISTÓTELES, *De partibus animalius.*, IV, 10, 687a7.
68. SÉNECA, *Cartas a Lucilo, IV*, 41, Aguilar, Madrid, 1957, 506.
69. PINDARO, *Cant.* IV, 6.

ral, el alma tenía más peso ontológico que el cuerpo, el espíritu sobrepujaba a la materia.

El hombre se percibe como parte integrante de un todo, y lo que importa es la objetividad, el peso de lo real, el ser del hombre. Se puede oscilar en tratar de dar razón del hombre desde lo divino y los dioses, como acontece con todo el pensamiento religioso, que considera lo divino en el hombre, la *imago Dei* en el mundo (Gn 1, 26), o tratar de comprenderlo desde el mundo, desde la poderosa *physis* que implica la vida y sus procesos de constante renovación, y así surge la imagen del hombre como *mundo en pequeño, mikrokosmos*[70]. Y así se llega a la más completa comprensión del hombre en la definición filosófica de Aristóteles, como «animal racional», «animal político»[71]. En definitiva el pensamiento clásico, que se prolonga desde el pensar griego hasta el desarrollo de la filosofía cristiana, cuyo exponente más completo es Tomás de Aquino, trata de la comprensión del hombre desde una precomprensión del ser, de la totalidad de los entes, dado que su pensar es siempre pensar el ser y los entes.

En ese estilo de pensar sobre el hombre, a la búsqueda de la diferencia en el seno de la totalidad, los tratados más completos tienen origen cristiano y hacen su aparición, allí confluyen el pensamiento religioso de origen judío, con el pensamiento filosófico de raíces griegas. El pueblo judío hace una aportación singular a la historia cultural de Occidente, cuyo peso no tiene par en la cultura de ningún otro pueblo: el concepto del Dios personal y creador del hombre. El mundo griego aporta la concepción de la inteligencia humana como capacidad de comprensión del ser y como principio fontal de la emergencia del hombre sobre las cosas del mundo. La confluencia de ambas tradiciones, fundidas plenamente sólo en los pensadores cristianos, a través de un lento proceso de ósmosis cultural, da como resultado los primeros tratados *De Homine*. Tomás de Aquino, en el vértice de la edad media, es el exponente privilegiado de este estilo clásico de pensar[72].

En el seno de esta poderosa tradición se hizo posible la *antropología kantiana*. Lo decisivo en Kant fue la «revolución copernicana», la inversión de marcha del pensamiento, la suplantación del campo del objeto por el sujeto. Kant topó con el pensamiento, con el «yo pensante», antes que con el objeto del pensar, y por ello se sintió llamado a dar razón no sólo de lo que el hombre piensa, obra y fabrica, sino ante todo del hombre mismo. Kant elaboró el propio sistema en la tarde de su existencia, apenas tuvo discípulos, ni seguidores inmediatos, pero tuvo la suerte de ser como la encarnación germana del ideal de la Ilustración, del hombre adulto que renuncia a las creencias y tiene la osadía de pensar por sí mismo y seguir el sendero que ilumina la propia razón. Su antropología es la

70. DEMÓCRITO, B, 34. ANAXAGORAS, A, 112.
71. ARISTÓTELES, *III De Anima*, 4, 414b18. *I Pol.* 1, 1250b7.
72. Cfr. N. A. LUYTEN, *L'anthropologie de saint Thomas*, Fribourg, 1974.

mejor manifestación de su filosofía. Dos palabras son decisivas en el pensamiento kantiano: la *crítica y la antropología*. No hay oposición entre ambas, sino implicación como si fueran los dos polos de su horizonte de pensar y filosofar. Por un lado la *crítica* designa el análisis de las condiciones de posibilidad de todo pensar humano, es como la irrupción del sujeto que impone límites a la misma realidad. Por la crítica el sujeto descubre sus posibilidades, el rol del *yo pienso*, pone de manifiesto que el pensar es más bien proyectar que recibir, que lo conocido en los objetos es lo puesto en ellos por el sujeto, que el sujeto está en la raíz de todo filosofar. Por la crítica se descubren los límites de la razón en su anhelo natural de ir a las cosas. Con ella se deshace esta pretensión ingenua de alcanzar las cosas en sí mismas a través del pensamiento. La crítica reduce a polvo la metafísica, la destrona, le arranca la corona de su cabeza y la envía al destierro, como aparece Hécuba en las *Troyanas*. Puesto que no es posible construir un saber racional de lo real, dejada la pretensión metafísica que ha dominado todo el pasado de la filosofía, Kant se vuelve al hombre y se dispone a cultivar la *antropología*, se aproxima al hombre. De este modo no trata de fundar una escuela, sino de poner la filosofía al servicio de los problemas humanos. Esta proyección de su pensamiento la designa como tarea humana con alcance cósmico. Era preciso ocuparse de los problemas humanos. Más valor que la teoría sobre el hombre tiene la praxis del hombre, el lograr que los hombres puedan convivir en paz, conquistar el auténtico progreso, instalar la justicia en el mundo, hacer posible que el hombre sea un ser libre que dispone de la propia vida como ser que ha llegado a la madurez, dejando atrás la hora de la infancia en la que ha transcurrido la mayor parte de la humanidad hasta su tiempo. Porque ha descubierto que la metafísica es un sueño imposible, se impone realizar el cometido de la antropología como tarea ineludible.

La antropología tiene que enfrentarse primero con el hombre, plantearse de modo nuevo la pregunta por el hombre, porque es la más radical de cuantas él puede proponerse, y luego tratar de prolongar esa misma pregunta en las dos direcciones que se abren ante él, la del hombre en la naturaleza, y la del hombre con su libertad. Kant proyectó la antropología, como disciplina peculiar de la filosofía que habría de desarrollarse en tres partes integrantes: una *fundamental* en la cual se responde a la pregunta por el hombre; otra *física*, que analiza lo que la naturaleza hace con el hombre, y otra *pragmática*, que se ocupa de lo que el hombre puede hacer con su libertad[73]. Un célebre texto de Kant nos orienta sobre este nuevo estilo de pensar sobre el hombre. «En este significado cósmico, el ámbito de la filosofía puede concentrarse en los siguientes problemas: 1) ¿qué puedo yo *saber?*; 2) ¿qué debo yo *hacer?*, 3) ¿qué me es lícito *esperar?*, 4) *¿qué es el hombre?* A la primera pregunta responde la *metafísica*, a la segunda la *moral*, a la tercera la *religión*, a la cuarta la *antropología*. Pero en el fondo toda esta materia

73. I. KANT, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefasst*, Königsberg, 1798, Vorwort.

podría ser adscrita a la antropología, porque los tres primeros problemas están en relación con el cuarto» [74].

El nuevo camino de la filosofía es por tanto la *antropología*. De ella depende todo lo demás: el saber, el hacer y el esperar humanos. Con este nuevo saber el hombre pasa de la niñez a la edad del adulto, le llega la hora de asumir «el coraje de caminar por sus propios pies sobre el terreno de la experiencia» [75].

El proyecto kantiano apenas pasó de tal y no le fue fácil llevarlo a la práctica. Le fue más fácil demoler que construir, como suele ocurrir en estas empresas innovadoras en el campo cultural. Es cierto que se ocupó de la tarea antropológica, pero no fue más allá de la dimensión *pragmática*, y en ella apenas encontramos un manojo de reflexiones que resistan un análisis serio y puedan decirse frutos del genio, demostrado en la elaboración de la *Crítica*. En realidad la antropología quedó como «deseo natural», no alcanzado, como él mismo había dicho de la metafísica del pasado. Kant inauguró la segunda etapa de la antropología, la más radical y decisiva, al menos como exigencia, la que tuvo la osadía de hacer del hombre el punto de partida y la piedra clave de todos los problemas. El hombre suplanta el puesto que antes ocupaba el ser y había sido reservado en la historia a Dios o a la *physis*. La inversión kantiana llevaba implícita la exigencia de comprender la realidad del mundo y de Dios a partir del hombre y no al revés como había ocurrido hasta entonces. Ese intento fue explicitado por Feuerbach, años más tarde, en su *giro antropológico*.

El proyecto antropológico kantiano, reducido a sueño, apenas tuvo continuadores hasta la obra de Max Scheler. En 1915 escribía éste un ensayo sobre el hombre y se confesaba en profunda sintonía con Kant: «En una comprensión clarificadora –decía Scheler– todos los problemas de la filosofía pueden reducirse a la pregunta *¿qué es el hombre?*» [76] Por su parte Max Scheler trató de llevar a cabo el proyecto de esa anhelada antropología. Durante varios años trabajó con denuedo sobre el tema, anticipó en los ensayos algunas de sus intuiciones, y anunciaba como de próxima aparición una gran *antropología filosófica*, en la cual se daría respuesta definitiva a los problemas sobre el hombre. La muerte le salió al paso antes de llevar a cabo su trabajo y sólo nos quedan las primicias anticipadoras de su esquema en el libro de 1928, fruto de algunas conferencias: «*El puesto del hombre en el cosmos*» [77].

M. Scheler trata de dar unidad a las dos esferas de lo humano, la esfera de la vida y la del espíritu, intento de todas las antropologías en busca de la unidad profunda de los diversos fenómenos del hombre. Scheler se manifiesta muy

74. I. KANT, *Logik*, A, 25.
75. I. KANT, *Anthropologie, ibid.*, 650.
76. M. SCHELER, *Zur Idee des Menschen*, p. 1. GW, Francke Verlag, 1954.
77. M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928, *ibid.* Cfr. M, BUBER, *The philosophical Anthropology of M. Scheler*, Frankfurt, 1946.

abierto hacia todas las aportaciones de las ciencias sobre el hombre y trata de salvar la diferencia típica del ser humano. El intento scheleriano carecía de fundamentos para ser llevado a cabo. Scheler no sólo dejaba de lado el ser, no tenía una adecuada concepción de la función de la inteligencia en la comprensión de lo real, diluía al espíritu del hombre en una nebulosa con el espíritu absoluto, cuya característica era la impotencia y la debilidad. Scheler tenía un talento excepcional, estaba dotado del genio, fue más allá de Kant con el desarrollo de su intuición, pero no logró superar ninguna de las tres concepciones ya existentes sobre el hombre cuando él inicia la suya, la judeo-cristiana que habla del hombre como ser a imagen de Dios, la griega que lo concibe como ser racional, y la darwiniana que lo piensa como el vértice del desarrollo de la vida en el mundo [78].

C. *La etapa actual*

La situación en que nos encontramos tiene en la obra de Kant y de Scheler su termino *a quo*. Nuestro pensamiento antropológico parte de ese pensamiento inacabado, que en el fondo es un deseo utópico, una ambición de totalidad, una expresión más en la historia de «ser como dioses» (Gn 3, 5). El proyecto kantiano, fruto del Iluminismo, no logró una realización, pero ha creado un clima cultural antropológico, en el cual el deseo prevalece sobre la realidad. Hemos entrado en la tercera etapa, la postkantiana. Es la que nos envuelve, el hombre se ha convertido en el horizonte de la totalidad. Podemos caracterizar esta nueva situación con dos frases de Tomás de Aquino, trasplantadas en este nuevo contexto. Tomás las decía de la teología, y del hombre: *omnia sub ratione hominis; homo quodammodo omnia*.

La primera frase la aplicaba Tomás de Aquino al objeto de la teología, que es Dios mismo, y ese objeto no se pierde en ninguno de los tratados de la teología: «En la sagrada doctrina todo se trata bajo la razón de Dios, o porque se trata del mismo Dios, o porque dicen relación a Dios, como principio y como fin» [79]. Eso mismo que Tomás aplica al objeto de la teología se dice ahora de la antropología. El hombre se convierte en el primer trascendental, implicado en el despliegue de la realidad. La incapacidad efectiva del hombre para la trascendencia favorece este proceso antropológico.

La frase aristotélica, «el hombre es en cierto modo todas las cosas: *quodammodo omnia*» [80] tenía un sentido preciso. Se trataba de poner de relieve la capacidad típica del hombre, por la cual emerge entre todos los animales: hacia aden-

78. M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen in Kosmos, ibid.* prol. R. PADELLARO, *Introduzione alle opere di Scheler*, Fratelli Fabri Editori, Firenze, 1970. A. PINTOR, *El humanismo de Scheler*, BAC, Madrid, 1978.
79. *Summa Theol.*, 1, q. 1, 7.
80. ARISTÓTELES, *De Anima*, 4, 341b21.

tro la *mente*, y hacia afuera la *mano*. Por la mente y la mano el hombre va más allá de los propios confines y puede llegar a superar cualquier límite en el pensar y en el hacer. En la hora actual se comprende como fundamento de toda realidad accesible al hombre. El hombre actual se siente un nuevo Prometeo, aunque luego no vaya más allá de Sísifo o Narciso.

La situación en que nos encontramos, manteniendo la dialéctica de los dos modos opuestos del pasado, el clásico y el kantiano, se caracteriza desde el nivel filosófico por lo que rechaza y por lo que prefiere. Persiste el rechazo kantiano a la metafísica, y por lo mismo no se comprende al hombre en el horizonte de la totalidad del ser. Sigue vigente la preferencia por la subjetividad, por el hombre como fundamento y horizonte de comprensión. El fracaso del proyecto de Scheler, que quería unificar todos los esfuerzos de la investigación en torno al hombre, ha tenido un resultado inmediato: la antropología pasa al plural. Y ése es el problema radical de esta tercera etapa: en vez de antropología tenemos *el laberinto de las antropologías*. Nuestro cometido es abrirnos paso entre ellas y hacer posible el diálogo con Tomás de Aquino.

2. Tres tipos de antropología

Al final del siglo XX tiene todavía valor el juicio sobre la situación antropológica de nuestro tiempo que Heidegger emitía por los años 20: «Ninguna época acumuló tantos conocimientos sobre el hombre como la nuestra. Ninguna época consiguió presentar un saber tan penetrante acerca del hombre. No obstante, ninguna época supo menos qué sea el hombre. A ningún tiempo se le presentó el hombre como ser tan misterioso» [81]. En esta situación se ha difundido la conciencia de que no tienen valor las definiciones del hombre utilizadas en el pasado, pero no ha aparecido una que las sustituya, a no ser que se tome como tal la misma convicción de que no es posible una definición del mismo. Nos encontramos en el bosque antropológico por la pluralidad de ensayos acerca del hombre. Se hace necesaria una orientación para no extraviarnos, una clasificación objetiva. Para ello no tenemos a la vista sino las dos vías clásicas de la escala cognoscitiva: la que asciende del dato a la categoría, y la que desciende del universal al particular. Vamos del hombre existente al hombre en cuanto tal, o del concepto de hombre pasamos al hombre de carne y hueso.

Podemos aceptar una primera clasificación siguiendo la división tradicional que presenta tres campos bien diferenciados: el científico, el filosófico, y el teológico. Ciencia, filosofía y teología, siguen siendo parcelas en el horizonte del conocer humano y desde ellas se escriben antropologías en nuestro tiempo. Hasta el presente estos campos estaban delimitados por sus confines y se prestaban a

81. M. HEIDEGGER, *Kant und das Problemn der Metaphysik*, par. 37, 353.

una concepción unitaria de la realidad y del saber conforme a los objetos formales que los distinguían. La teología, como saber acerca de Dios, se entendía como sabiduría que tenía como subordinados a todos los demás saberes del hombre. La filosofía primera era también una sabiduría a la cual se sometían las ciencias. La ciencia era subordinada a los saberes superiores y su campo era el de las conclusiones en torno a su propio objeto [82]. Tal situación ha cambiado. Ni la filosofía se presta a una función ancilar, ni las ciencias aceptan pacíficamente que un saber distinto le indique los límites de sus competencias. En el mejor de los casos los distintos saberes se consideran autónomos. En realidad puede decirse que la situación se ha invertido. Las ciencias actuales se arrogan la pretensión de una primacía y un cierto «dominio despótico» sobre los demás saberes, apoyadas en la fuerza que da la constatación de los hechos, y la verificación de los datos. La ciencia, auxiliada por la técnica, han modulado la cultura de nuestro tiempo y tratan de imponer sus cánones en la comprensión del hombre. Un hecho bien significativo de esta situación es el de la necesidad que sienten la filosofía y la teología de dialogar con la ciencia, de tener en cuenta sus resultados, mientras que a la ciencia no le inquietan lo más mínimo las teorías de los filósofos y de los teólogos. Los problemas más acuciantes en la actualidad antropológica son los que tienen su origen y sus repercusiones en el ámbito de las ciencias de la naturaleza y de la vida.

Desde estas consideraciones se hace posible una cierta comprensión orgánica de las antropologías actuales, como vías de acceso al hombre, desde la ciencia, la filosofía y la teología.

A. Antropologías desde la ciencia

La ciencia ha logrado realizar en sus dominios el *regnum hominis* baconiano, al hacer coincidir el saber con el poder y no con el mero contemplar [83]. El conocer científico, capaz de dominar la materia y transformar el mundo circundante tiene ahora sus mayores aplicaciones en la cibernética y en la informática. No podía menos de extender su dominio al estudio y la comprensión del hombre. De hecho el hombre es objeto de la mayor parte de las ciencias, que en cuanto aplicadas a él, de modos cada día más complejos, se llaman *las ciencias del hombre*.

No es fácil recorrer todos los senderos que la ciencia actual ha abierto con el intento de aclarar el enigma humano. En verdad la ciencia no pretende indagar la naturaleza de sus objetos, no tolera fácilmente una separación entre *naturaleza y espíritu*, le bastan las categorías de *cuantidad y relación*, y trata de dar a sus objetos un rango matemático que permita tratarlo en el orden abstracto y ser formulado en proposiciones del alcance universal de modo que haya posibilidad de comu-

82. *In Boet. de Trin.*, qq. V-VI.
83. F. BACON, *Novum Organon, Afor.* I, 28: *Scientia et potentia in unum coincidunt.*

nicación y verificación de los resultados. Las ciencias del hombre tienden a desarrollarse como ciencias físico-matemáticas. En este clima de euforia científica han surgido los *ensayos antropológicos*. Unos atienden con preferencia a los datos de la *física*, otros a los de la *biología*, otros a los resultados de las *ciencias del hombre*, o de la *cibernética*. Desde todos estos ángulos se busca una aproximación al hombre. A veces se contentan con indicar los resultados de sus investigaciones, en no pocos los investigadores se arrogan el derecho de emitir un juicio sobre el ser del hombre desde los resultados de su parcela del saber. Parece inevitable psicológicamente este salto de la conclusión parcial a la comprensión de la totalidad.

La *física* ha logrado explorar el universo y ofrecernos una visión mucho más penetrante del mundo que la que se obtiene con la contemplación del cielo estrellado. En el siglo XX ha logrado evadirse de la tierra, ha puesto los pies en la luna, ha puesto en órbita un sin fin de satélites para los más diversos fines, ha hecho incursiones en todo el sistema solar y lanza sus ingenios hacia el mundo estelar, como si también el cielo estuviera bajo su dominio. Asistimos en nuestros días a una apasionante discusión acerca del significado del hombre en el mundo, en torno al llamado *principio antrópico del universo*[84]. Los grandes físicos de nuestro tiempo, de Einstein a Heisenberg han creído necesaria la exposición de la totalidad del universo y la situación del hombre en el mismo, como la del último aparecido[85]. Entre todas estas comprensiones del hombre desde la perspectiva física ninguna ha producido un impacto cultural tan fuerte como la de Teilhard de Chardin por los años 60, cuando se difundieron sus obras. Era un intento entre científico, poético y creyente, de integrar al máximo el hombre, en el universo, de comprender la realidad dinámica del cosmos, desde «El fenómeno humano»[86]. Gracias a las aportaciones de la física hoy sabemos situarnos mejor en el mundo. Nuestro sistema solar forma parte del universo. La tierra es un planeta privilegiado. Todo lo cósmico nos afecta. Hemos dejado de la lado las ingenuas pretensiones de ocupar el centro del mismo. Las ciencias físicas ayudan a la comprensión del hombre y han desmitificado las ingenuas concepciones antiguas y medievales sobre los cuerpos celestes y la *quinta esencia*, que tenían valor para Tomás de Aquino.

La *biología* ocupa hoy en parte el puesto de la antigua *physis*, y es la ciencia que nos depara mayores sorpresas. Tenemos la sensación de encontrarnos a las orillas de un inmenso océano, que será recorrido en el siglo XXI. Con los datos de la física, llevados al extremo, J. Rostand, pretendía concluir que el hombre no es otra cosa que «un átomo irrisorio perdido en la inmensidad de los espacios»[87]. Apoyado en los datos de la biología, su discípulo J. Monod se enfrenta con la «ilusión antropocentrista», porque está seguro de que en el amplio campo de la vida todo está

84. E. AGAZZI, *Il principio antropico. La scuola*, 1986, 34-40.
85. W. HEISENBERG, *Estudios de física*, BAC, Madrid, 1976.
86. P. TEILHARD DE CHARDÍN, *Le Phénomène humain*, Paris, 1955.
87. J. ROSTAND, *El hombre*, Espasa-Calpe, Madrid, 1963, 187.

sometido a la misma «maquinaria química» en sus estructuras y en su funcionamiento. Todo es azar a la hora de realizar las diversas e infinitas combinaciones posibles entre los elementos, todo es necesidad a la hora del ejercicio de sus posibilidades. El hombre es un ser más en la cadena que se extiende con variedades infinitas en el reino de los vivientes, un ser que funciona como los demás y que debe su actual situación en parte al *azar* y en parte a la *necesidad*. La biología, como tal, ha aportado muchas novedades al campo de lo humano. Basta indicar que sólo a partir de 1952 el hombre ha estado en grado de saber a qué se debe en concreto la distinción de los sexos. Sólo a partir de los datos biológicos de los cromosomas de las células humanas se ha podido descifrar el enigma de todos los tiempos, porque se nace solo y siempre o varón o mujer, y cómo el sexo no es un accidente de lo humano, sino que está inscrito en todas las células de su cuerpo. Para los biólogos radicales sólo quedan dos barreras aún no superadas por la ciencia: la del origen de la vida y la de la aparición del pensamiento, todo lo demás ya está explicado desde la materia, en las complejas estructuras que se enlazan en la cadena espiral del DNA[88].

Desde la obra de Darwin en el siglo XIX los biólogos habían agitado las aguas de la cultura de occidente cuando lanzaron la piedra de la evolución y la procedencia del hombre del animal. Ese tema no ha perdido actualidad. Scheler creyó encontrar la diferencia entre el animal y el hombre en el modo de relacionarse con el mundo. Mientras el animal está siempre determinado por el mundo que lo rodea, y tiene propiamente *Umwelt*, el hombre domina las circunstancias y construye su mundo, fabrica su *Welt*. Su discípulo Gehlen continuó el análisis de la relación entre el hombre y el animal, y los discípulos de éste han llevado más adelante las experiencias y confrontaciones, con la pretensión de descubrir que entre ambos hay sólo una diferencia de grado y no de naturaleza[89].

Típico representante de esta tendencia niveladora, apoyada en la biología es E. Morin, que trata de establecer un puente entre los dos extremos: el hombre procede el animal, pero no es un animal, porque ha desarrollado la cultura que lo diferencia del animal. En su obra *El paradigma perdido* trata de probar la continuidad entre *hombre-animal*, y entre *naturaleza-cultura*. Desde la biología se comprueba que el animal posee actitudes y comportamientos que se creían exclusivos del hombre: la comunicación, los símbolos, el rito, la organización social. En realidad la biología ha derribado el muro que separaba al animal del hombre. La cibernética lo ha confirmado, cuando ha dado pruebas palmarias de que la materia es capaz de ejercer operaciones intelectuales. La antropología en estos pensadores se explica integralmente desde la biología[90].

88. J. MONOD, *Le hasard et la necessité*, Paris, 1970.
89. A. GEHLEN, *El hombre. Su naturaleza y situación en el mundo*. Sígueme. Salamanca, 1980.
90. E. MORIN, *El paradigma perdido, el paraíso olvidado*, Barcelona, 1974; E. D. WILSON, *Sobre la naturaleza humana*, México, 1980.

Como reacción a este reduccionismo de lo humano a lo animal, han surgido los antropólogos que luchan contra esta reducción a través de las diferencias que presenta el hombre. Descartes, en su tiempo, atento observador, decía que la diferencia la percibe cualquiera: el más perfecto de los animales es incapaz de pronunciar una sola sentencia cuyo sentido comprenda, mientras esto lo hace sin esfuerzo el más imperfecto de los hombres. Ayala afirma que el hombre «es un animal radicalmente diferente de todos los demás: con la aparición del hombre la evolución orgánica se ha trascendido a sí misma»[91].

Como prolongación de ese binomio *hombre-animal*, los biólogos han continuado el análisis de las analogías y diferencias entre otros conceptos y realidades que se dan unidas en la realidad, pero no son coincidentes: *cuerpo-alma, cuerpo-mente, cerebro-pensamiento*. En verdad se constata un fuerte rechazo a hablar del *alma*, o a darle una carta de naturaleza en el ser humano. El alma se sustituye por la *mente*, porque ésta se puede comprender desde el órgano del cerebro, como producto de su típica energía. Las posiciones se diversifican como en el problema del alma y el cuerpo en el pasado. Se da una tesis monista y otra dualista. El monismo reduccionista estima que el cerebro es la única realidad humana, desde la cual todo encuentra explicación. En esta tesis coinciden dos tipos de explicación diferentes: el *monismo fisicalista* y el *materialismo emergentista*. Para la primera posición todo lo humano se puede explicar desde la mecánica. El cerebro humano es «una gran comunidad de innumerables microcomputadoras». Los hombres somos un elemento más en la gran familia mecano[92]. Esta tesis la defienden algunos conocidos biólogos, como H. Feigl, D. M. Amstrong, M. A. Turing y D. M. Mackay[93]. La tesis del *materialismo emergentista* es típica de M. Bunge, quien defiende que el hombre es superior a los animales, es libre y creativo, pero esa superioridad, que le da ser «único» entre los animales, no rebasa el orden físico. Se debe a una suerte de energía superior, emergente. También Tomás de Aquino, gran defensor de la unidad del hombre y de la conexión del hombre con el mundo, recurría a la misma palabra «emergente» a la hora de dar razón del alma, pero lo hacía fundado en las operaciones propias del hombre que indican que trasciende la materia[94].

La tesis dualista tiene muchos partidarios que se plurifican en diversas opciones: Mientras Poper sostiene un *dualismo emergentista*, Eccles sostiene un dualismo *neo-cartesiano*, y J. A. Fodor un dualismo *funcionalista* que se hace patente en la Inteligencia Artificial. El cerebro es material, la mente no lo es. Para Popper es una inmaterialidad producida por la misma evolución. Eccles trata de mantener la espiritualidad y admite la presencia del espíritu[95].

91. F. J. AYALA, *Origen y evolución del hombre*, Madrid, 1980, 9.
92. D. M. MACKAY, *Brains, Machines and Persons*, London, 1980, 73.
93. Cfr. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Las nuevas antropologías*, Salamanca, 1983, 134 y ss.
94. M. BUNGE *The Mind-Body Problem*, Oxford, 1980, 133.
95. Cfr. K. POPPER. J. C. ECCLES, *El yo y su cerebro*, Barcelona, 1980; J. E. ECCLES, *Il mistero uomo*, Il Saggiatore, 1979.

Las ciencias del hombre han sido punto de partida de muchas antropologías de nuestro tiempo. El desarollo de tales ciencias ha logrado un rango universitario. La investigación de lo interior del hombre ha quedado adscrita a la *psicología*, que de suyo, en cuanto ciencia, es una *psicología sin alma*. La indagación de lo humano en relación con otros hombres se designa como *sociología*, limitada a la observación del comportamiento del hombre con el hombre. Lo nuevo en esta indagación es que ambos aspectos de lo humano se han convertido en objeto científico, numerable, controlable, sometido al experimento y al cálculo, en fenómeno científico. El hombre queda sometido a ser objeto de las ciencias. Las llamadas *ciencias del hombre* son ante todo las psicológicas y las sociológicas.

La *psicología* ha osado penetrar en lo llamado profundo del hombre. Freud es pionero en este campo. Su obra, prolongada en nuevas direcciones por Jung y Adler, ha supuesto para la antropología tradicional un giro y una convulsión semejante a la causada por Darwin con su teoría de la evolución. Desde Freud ha tomado cuerpo ese mundo nebuloso del inconsciente, sin cuya aportación ya no es lícito construir una antropología. La psicología del profundo, a pesar de partir de la patología, ha desvelado una cara oculta y real de lo humano. Su límite ha sido el horizonte materialista y determinista en que se han desarrollado. Ya el mismo Bloch proponía, frente al inconsciente ciego e instintivo de Freud, que sólo es capaz de provocar sueños del hombre dormido, todos ellos mecánicos y no controlables, «los sueños del hombre despierto», que dan origen a la cultura en sus diversas manifestaciones.

Algo semejante ha ocurrido desde la vertiente de las llamadas *ciencias sociales*. El fenómeno social ha sido sometido a las estructuras de interpretación de las leyes científicas. Por este camino la sociología crítica de la llamada escuela de Frankfurt, la sociología analítica con sus investigaciones sobre la realidad social, han abierto nuevos horizontes en la antropología actual. También aquí se ha dado un giro copernicano. De una interpretación del hombre como ser singular, personal, aislado, se ha pasado a una comprensión de la convivencia humana, del comportamiento del hombre con el hombre. Se indaga el tejido social, la red de relaciones que componen la familia, y sobre todo la vida social en sus tres vertientes, cultural, económica y política. Augusto Comte había iniciado estas pistas de análisis científico de lo social. En la hora presente hay una tentación de reduccionismo social: todo es cultura, todo es economía, todo es política. El materialismo dialéctico de Marx, era la expresión de esta visión del hombre reducido a ser mero elemento de una red de relaciones materiales, de producción, distribución y consumo de los bienes corporales. El hombre, también desde esta perspectiva, quedaba reducido al polo material.

La *cibernética* es la más moderna de las ciencias con proyección en la antropología. En este nuevo saber se funden ciencia y técnica al modo humano. Las máquinas de la era industrial imitaban el mecanismo de los brazos y de los

músculos del cuerpo humano, para potenciarlos al servicio del hombre. Así se había logrado un dominio sorprendente sobre la materia. Ahora el computer imita el cerebro humano: la materia recibe información, la conserva, la almacena y la puede utilizar. La información es la nueva categoría que cobra mayor amplitud y tiene sus aplicaciones en todos los campos de la vida y de la materia. En verdad aún estamos en los principios. El desarrollo de este campo nos sorprende cada año con nuevos inventos, mediante los cuales el hombre adquiere un mayor dominio sobre los elementos y un mayor desarrollo de los instrumentos culturales para el trabajo personal y la organización social. La obra de Von Weiszäcker es un intento de comprensión desde lo humano desde esta nueva ciencia [96].

Hay que afirmar que las aportaciones a la antropología desde las ciencias han sido muchas y valiosas. Estas ciencias tienen dos campos de proyección. Hay en ellas una *pars destruens*, que ha desmitificado las creencias del pasado de tantas entidades inexistentes, tanto en el mundo de la materia y sus elementos, como en el de la vida y en el del hombre. Cuando la ciencia seria ha comprobado la futilidad de todo lo que se daba por supuesto ha liberado el campo de los errores humanos. Esto ha sido mérito del progreso científico. Los antiguos no tenían más que la observación natural para la comprensión del mundo. Todos los grandes descubrimientos se han realizado merced a los «nuevos órganos» que el hombre ha puesto como auxiliares de sus sentidos. Al lado de ella hay una *pars construens*, más difícil de realizar, pero en constante progreso por la capacidad de observación y de experimentación en todos los campos del saber. En este campo la dificultad está en integrar en lo humano los diversos aspectos de la observación de la ciencia. Son constatables los excesos y las arrogancias de los científicos cuando han saltado desde sus observaciones en un campo a tejer una comprensión global de lo humano. Todos ellos han caído en la misma fosa reduccionista. Han osado afirmar que «el hombre no es más que...» Y esa conclusión no podía derivarse de sus premisas científicas.

Reducida a sus justos términos el conocimiento de la realidad compleja del hombre ha sido posible gracias a las múltiples ciencias que se han ocupado de él. Esto no es nada extraño, porque el hombre es el ser que tiene sus pies sobre la tierra, aunque levanta su cabeza sobre las nubes. Es un cuerpo entre los cuerpos, un viviente singular, un microcosmos que reúne en sí de modo intensivo y bien estructurado cuantos grados del ser se encuentran dispersos por el universo. Las ciencias tienen en el hombre un campo inagotable de experiencias, porque el hombre no sólo es un individuo de una especie, sino una persona que tiene dimensiones de apertura al infinito, y por ello es única e irrepetible. Hay más ser en una persona singular que en todo el universo de los cuerpos.

96. C. F. VON WEISZAEKER, *Die Einheit der Natur*, 1983.

B. *Antropologías desde la filosofía*

La filosofía actual, aún en mayor medida que la ciencia, ha tratado de hacer antropología. Pero al filósofo actual le ha ocurrido una extraña aventura, la de sentirse como en el aire por haber sido expoliado de su campo de trabajo por la incursión de las ciencias, y por haber perdido en el cielo del ser la estrella que guiaba su marcha, el sol que le alumbraba en su trabajo. Una buena parte de los llamados filósofos han perdido la capacidad de abordar el horizonte de la trascendencia. Se han refugiado en el terreno de la subjetividad. Con ello se ha cultivado el proyecto kantiano de reducir la filosofía a la antropología, y ésta al análisis de los fenómenos de lo humano, entre ellos el de la finitud. Ha habido una pendulación creciente desde el ser del hombre hacia el *estar*. En este clima han llamado la atención de los pensadores los fenómenos existenciales, la condición, la situación, las actividades. Y emergen los aspectos de límite y de negatividad, como la angustia, la miseria, los sentimientos trágicos. Unamuno había anticipado desde principios de siglo este estilo de aproximación filosófica al hombre de carne y hueso [97].

El panorama de la antropología filosófica actual es más difícil de abarcar que el científico, porque cada filósofo elabora su propia antropología. Podemos intentar una cierta aproximación a este campo poniendo dos jalones como límite, dos filósofos que emergen en la hora actual y tienen un influjo sobre algunos sectores, a pesar de que ninguno de ellos es reductible al solo campo de la antropología. Más bien hay en los dos una cierta ojeriza hacia esta reducción del filosofar al ámbito del sujeto. Estos dos filósofos son Heidegger y Zubiri. Aquél está al principio de esta tercera etapa de la antropología y no entra en ella cabalmente, éste de algún modo la cierra sin haber quedado prisionero de la misma. El alemán es coetáneo de Scheler y prolongador de su obra inconclusa. El español, que se ha sentado como oyente de Heidegger en Friburgo, es un pensador que trata de ser anillo entre la escolástica y la cultura actual. Su antropología, cultivada a lo largo y ancho de su obra y trasmitida en lo esencial en su escuela esotérica, sólo ha sido publicada como obra póstuma y existe la sospecha de que no refleja sino un aspecto de su pensamiento. De Heidegger a Zubiri hay toda una larga serie de filósofos que cultivan la antropología. Los podemos agrupar en tres sectores, sin que ello suponga encasillarlos del todo: el primer grupo pone de relieve la *finitud* del sujeto humano, el segundo destaca *los fenómenos y actividades* del hombre desde las cuales descubre las estructuras que los apoyan, y el tercero subraya la dimensión *cultural típica del hombre*.

Heidegger puede abrir la serie de pensadores del siglo XX preocupados por una comprensión del hombre. Su entrada en el horizonte filosófico supone una cierta *irrupción* en la cultura filosófica. Tuvo la valentía de denunciar *el olvido del ser y la lejanía de los dioses* entre los signos de nuestro tiempo. Trató de recuperar

97. M. DE UNAMUNO, *Sentimiento trágico de la vida en el hombre y en los pueblos*, Madrid, 1912.

la fuerza de la *aletheia* de los albores de la filosofía. Mantuvo la tesis de la *superación de la metafísica*, orientando su pensamiento hacia el ser y no hacia el ente. Pero en su intento de comenzar de nuevo le aconteció como a Kant, al proyectar la *antropología fundamental*, que no la llevó a cabo y sólo escribió la *pragmática*. Heidegger analizó la finitud, se circunscribió al horizonte de la temporalidad, y desarrolló su pensamiento como un ensayo sobre el ser del hombre, que es un *ser ahí, un Dasein*. Por ello su antropología la designa como *Daseinsanalytik*. Heidegger fue el primero que analizó a fondo el proyecto kantiano de hacer del hombre la piedra filosofal, el punto de arranque y la meta de todo camino filosófico. En su obra *Kant y el problema de la metafísica* trató de coger el toro por los cuernos, y demostró que tal intento no era realizable. El hombre, ser finito, no puede ser el fundamento de toda verdad, él mismo necesita un fundamento y no tiene otro más que el ser, que le excede y lo funda. El hombre puede ser el lugar privilegiado en que el ser se manifiesta, y por ello se ha de ir a la caza del ser en el hombre, lugar y cabaña del ser, velo y camino al mismo tiempo.

La obra de Heidegger *Ser y tiempo*, que está en el origen de su pensamiento, es en definitiva una reflexión sobre el hombre y sus estructuras en cuanto ser finito. Edith Stein, un tiempo condiscípula de Heidegger con el maestro Husserl, sintió un fuerte impacto al leer esta obra desconcertante. La finitud del hombre es el dato que Heidegger ha tomado en serio. El *tiempo* es horizonte de su existencia, la *muerte* la barrera infranqueable, el mundo a los ojos y a la mano su circunstancia, el lugar donde se encuentra arrojado. Desde que nace el hombre ya es bastante viejo para morir. En todo momento tiene que habérselas al mismo tiempo con la totalidad del ente y con la nada. El ser humano es *un-ser-en-el-mundo*, llamado a confrontarse con el ser, que se revela y se vela en las situaciones límite como en la angustia, pero no se deja apresar nunca en la vida conceptual. En la situación privilegiada de la *angustia* el hombre se descubre a sí mismo frente a la nada y al todo, por las relaciones que le atan al mundo, y desvela su ser como *ek-sistencia*, que está destinada a moverse en el triple éxtasis de la temporalidad. Heidegger no se adhiere a ningún humanismo como prograna. El hombre tiene el destino de caminar en el bosque buscando un claro para iluminar la propia senda, que se le revela al hablar. El hombre en definitiva es una *ek-sistencia* en el mundo, con el privilegio de ser el pastor del ser, y estar por ello situado entre el cielo y la tierra, en el horizonte de los dioses y los hombres. No cuenta tanto el hombre, sino el ser que en el hombre se hace presente[98].

En este pensamiento enigmático de Heidegger, que oscila entre los presocráticos y los ejercicios de san Ignacio, han encontrado su inspiración las numerosas *antropologías de la finitud*. Si Edith Stein fue capaz de dar una respuesta contundente a las tesis antropológicas de Heidegger, desde su obra *Ser finito y*

98. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Halle, 1927; *Brief über Humanismus, Frankfurt, Klostermann*, 1947.

ser eterno[99], un buen número de filósofos siguió el sendero abierto por Heidegger y tomó la *existencia* como punto de partida y centro de todo pensar en torno al hombre. Surgió así el plurimorfo grupo de los *existencialistas*, a quienes llegó su hora después de la segunda guerra mundial. Su tarea fue de tipo antropológico. Durante dos decenios fueron ellos la vanguardia de la filosofía, con suficiente ímpetu para contagiar de su morbo a todas las escuelas. Un contagio análogo había acaecido primero con la *fenomenología*. Ahora toda la Europa de la posguerra, despertaba de sus heridas y ruinas, con la angustia existencial.

A Sartre hay que atribuirle el rango prioritario en este movimiento. En sus primeros ensayos trata de pasar por discípulo de Heidegger, quien no toleraba discípulos. Y así se mantuvo hasta que el mismo Heidegger lo descalifica como filósofo y le concede ser un literato. El pensamiento de Sartre es también un intento de aproximación al hombre. La obra *El ser y la nada* es un ensayo de antropología, un análisis, a veces muy agudo, de los comportamientos humanos, la búsqueda de un espacio para poder situar el *ser-para-sí* y darle un fundamento a la *libertad*. Para Sartre el hombre es pura libertad, una libertad en camino que se inventa cada día, que no tolera dioses sobre su cabeza ni infierno bajo sus pies. Pero es una libertad que se agota en sí misma como la llama o la vida, sin trascenderse. Por ello el hombre es una *pasión inútil, un ser de más, un absurdo*, el único ser en el que la existencia precede a la esencia[100].

Los existencialismos tuvieron su hora, y los hubo para todos los gustos. Se trataba de una aproximación sugestiva hacia el ser del hombre en la realidad cotidiana y singular[101]. Pero fue un fenómeno efímero, que no dejó profunda huella de su paso. Maritain se ocupó de hacer un análisis de los elementos filosóficos que podían ser asimilados en la filosofía de Tomás de Aquino, después de una purificación de sus orígenes[102].

El *estructuralismo* vino en pos del existencialismo como si tratara de recoger sus despojos. Era un intento de ver aún más de cerca la finitud del sujeto humano, de mostrar su vacío. Foucault analiza este desfondamiento y se atreve a afirmar que el hombre es una invención reciente, llamada a desaparecer muy pronto, porque en realidad ni hay sujeto, ni se da una historia humana, ni hay espacio para las ciencias del hombre distintas de las ciencias de la naturaleza. No hay otra cosa que estructuras que anteceden a todo lo humano y desde las cuales todo encuentra un cierto determinismo[103]. Un discurso semejante en torno al hombre lo han desarrollado Lévy-Strauss y Althuser, con el mismo resultado decep-

99. E. STEIN, *Endiliches und ewiges Sein*, Werke, vol. II, Herder, 1951.

100. J. P. SARTRE, *L'Etre et le Néant*, Paris, 1943. ID, *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris, 1970.

101. Cfr. P. PRINI, *Storia del esistenzialismo*, Studium, Roma, 1972.

102. J. MARITAIN, *Court traité de l'existence et de l'existant*, Paris, 1947.

103. M. FOUCAULT, *Las palabras y las cosas*, México, 1968.

cionante, porque todo lo diferencial se diluye en las estructuras que lo determinan en las diversas direcciones [104].

El segundo grupo de pensadores, atento a los *fenómenos humanos* se declaran por el hombre, son defensores del hombre en su diferencia. Buena parte de ellos procede del ámbito de la *fenomenología*. Todos tienen alguna conexión con Husserl. Los que no han querido aceptar su doctrina, utilizan su método. Se les puede describir por lo que rechazan y lo que prefieren. En general hay un rechazo visceral, instintivo a la categoría de substancia, y a todo lo que pueda parecer estático en el ser. Se prefiere el fenómeno, la acción, los procesos. En ellos se desvela lo típico del hombre. Hay una preferencia por la persona, y hay un temor a cosificar, a no diferenciar bien la realidad del hombre de todo lo circundante. Los fenómenos son índice de lo que el hombre es en su interior. Algunos fenómenos han merecido atención especial. Podemos mencionar los que han sido objeto de mayor análisis antropológico. La triple actividad del hombre, bien diferenciada por los griegos, como *conocer, obrar y fabricar*, ha sido un tanto deformada por los modernos con la reducción al binomio *teoría-praxis*, y ha sido objeto de muchos análisis. Se ha obnubilado la dimensión ética del hombre para prestar más atención a su dimensión social y a los condicionamientos culturales. El fenómeno religioso, ha merecido la atención de Otto y de Scheler. Han sido puestos de relieve fenómenos humanos poco estudiados en el pasado, como el *juego* del *homo ludens*, la capacidad simbólica del hombre, la necesidad del *rito*. Mayor atención han merecido tres fenómenos singulares: *el lenguaje, la historicidad y la mortalidad* del hombre.

El *Lenguaje* ha sido el fenómeno que más ha cautivado al pensar poshegeliano. Perdido el acceso al ser, para dar una consistencia al pensar, la filosofía ha tratado de apoyarse en algo constatable, verificable, concreto. Y ha hecho del lenguaje un lugar de la revelación del hombre y del ser. Ya los griegos habían puesto de relieve que entre todos los animales sólo el hombre tiene palabra y la habían definido como «el animal parlante» [105]. Ahora el lenguaje es sustituto del Ser y del Pensar. Wittgenstein inició el camino del análisis del lenguaje y logró un movimiento antropológico que aún perdura [106]. El lenguaje no es del hombre a solas, sino del hombre que *dialoga con el hombre*. El hombre se revela en la palabra, en el diálogo, en el cual están coimplicados el *yo-tú*. Fichte había reparado en esta reciprocidad dialógica, y pensadores de raigambre religiosa como Buber y Ebner han seguido buceando en el fenómeno de la palabra humana, que implica una estructura óntica. La palabra revela la dimensión interpersonal del hombre y hace del hombre un ser que da *respuesta a la llamada de alguien*. La palabra es el camino del hombre [107]. El problema del lenguaje humano se ha agudizado al apli-

104. LEVY-STRAUSS, *Antropología estructural*, Madrid, 1979. L. ALTHUSER, *Polémica sobre marxismo y humanismo*, México, 1974.
105. ARISTÓTELES, *De partibus animalium*, IV, 10, 687a7.
106. A. LOBATO, *Homo Loquens*, ESD, Bologna, 1989.
107. F. EBNER, *Das Wort ist der Weg*, 1931. M. BUBER, *Zwiesprache*, 1930.

carlo a las máquinas parlantes. Pero la palabra humana es singular. Ejerce una triple función: expresa, significa, comunica. Requiere no sólo oyentes sino también inteligentes. La palabra se carga de sentidos que es preciso comprender. Por ello nace la hermenéutica, indispensable para descifrar los contenidos del lenguaje hablado o escrito. Numerosos filósofos han prestado atención a la antropología de la palabra, a la verdad, a lo hablado y al hablante. Entre otros hoy tienen relieve Gadamer y Ricoeur [108].

La *historicidad* ha ido acompañando el pensar antropológico anclado en la finitud de lo temporal. La historia compete sólo a lo humano. El hombre realiza su historia sobre el pentagrama de la temporalidad, en el uso de la libertad que comparte con otros hombres. La historicidad es la marcha de la libertad humana, asociada con otras en el decurso del tiempo, cuando asume los eventos y los hace suyos por una suerte de apropiación. El compromiso de la libertad humana frente a Dios, frente a los hombres y frente a sí mismo, el modo de asumirla y proyectarla en las diversas circunstancias hace la historia. La historia va más allá de la naturaleza. No se reduce a la narración de los eventos, es la encarnación de la libertad humana que hace sus opciones. La historicidad ha sido otro de los fenómenos inquietantes para la antropología. Al final del pasado siglo había una olímpica exaltación de la libertad. Ortega anunciará con tono exaltado que el hombre no tiene ya *naturaleza, porque es historia*. Otras interpretaciones atienden más a la capacidad de elegir los medios en orden al fin. Desde Kierkegaard el problema de la historicidad y de la libertad hunden sus raíces en la subjetividad.

La condición *mortal* del hombre ha sido otro de los fenómenos inquietantes para el pensamiento antropológico actual. Que el hombre es *mortal* no es ninguna novedad. Sí lo es la penetración en el sentido de este evento que cierra la vida humana y se opone a ella. El pensar antropológico actual, a diferencia del de otras épocas, que miraban a la muerte como paso para la vida del más allá, al no tener esperanza de esa vida, se ha centrado en el mismo hecho de la muerte, con las incidencias que lleva consigo para la vida del hombre [109].

En la filosofía contemporánea, por una tendencia innata a salvar la dignidad atropellada en las dictaduras, ha surgido una corriente que concibe al hombre como *ser personal*. Hay toda una serie de pensadores personalistas, a partir de Renouvier y de M. Scheler. El recurso a la persona era una sólida defensa del hombre. Se trataba de una oposición al idealismo, a las ideologías que ignoran el valor del singular. Al lado de Maritain, defensor de la persona hasta oponerla al individuo, personifica la corriente personalista Mounier. Él ha descubierto las tres relaciones radicales de la persona: la *vocación*, desde lo alto porque alguien lo llama, *la comunión* con los demás hombres que viven a su lado y requieren la ayuda mutua, y *el compromiso*, para tomar parte en las realidades terrenas de la

108. Cfr. M. RAVERA, *Il pensiero ermeneutico*, Marietti, 1986.
109. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *El hombre y su muerte*, Burgos, 1971.

vida social, de la cultura, la política y la economía. Los personalismos se han multiplicado tanto como las posibles defensas de la realidad personal. En esa condición del ser humano han logrado un punto de apoyo sólido y estable, los *derechos humanos*, que se han convertido en *signos de los tiempos*, desde que han sido proclamados para todo el mundo en el forum internacional de la ONU, el 10 de diciembre de 1948[110]. El pensador judío Levinas, desde la dimensión ética y la interpelación del rostro humano, descubre los caminos de la nueva humanidad y los filones más vivos de la cultura de Occidente[111].

La *cultura* es otro de los lugares que en el siglo XX han desvelado su dimensión antropológica. La cultura tiene una nueva dimensión de totalidad, es todo lo que el hombre añade a la naturaleza, es la forma espiritual de la sociedad. Además de formación del hombre y de ilustración, la cultura ha pasado a significar el horizonte de comprensión de valores en los cuales el hombre se desarrolla. La cultura es englobante de buena parte de los fenómenos humanos: del lenguaje, las costumbres, las técnicas, los valores éticos y religiosos. El hombre hace una cultura del campo, de sí mismo y se expresa en el culto a los dioses. Bloch ha penetrado en la dimensión cultural del hombre, como una proyección de los sueños del hombre despierto. Juan Pablo II ha proclamado en la Unesco que el hombre es el sujeto y el objeto principal de la cultura, que es un ser cultural, y que la cultura abarca a todos los hombres y a todo lo humano[112].

Cierra esta alusión rápida a las antropologías elaboradas por los filósofos en la hora actual el filósofo español Xavier Zubiri. Este pensador continúa una profunda tradición hispana. Garcia Bacca y Julián Marías son exponentes del pensar español actual en torno al hombre[113]. Zubiri sobresale entre los filósofos actuales por su atención a la realidad, a la esencia. Analiza con rigor las estructuras del hombre, como ser personal con sus dimensiones, individual, social e histórica, moral y religiosa. Él descubre en el ser humano una constitución genética, un decurso en la temporalidad y en la situación y un proyecto vital que se despliega en el tiempo y en la historia mientras llega la muerte. Para Zubiri el ser humano es un ser teologal. Su obra póstuma *Sobre el hombre* es una respuesta coherente a las grandes cuestiones del pensar antropológico actual, desde los supuestos de su filosofía realista. Algunos de sus discípulos como Laín Entralgo y Diego Gracia han tratado de desarrollar las diversas tesis de esta fecunda antropología[114].

110. A. RIGOBELLO, *Il personalismo*, Cittá nuova, 1975.

111. E. LEVINAS, *Totalité et infini*, The Haag, 1961.

112. JUAN PABLO II, *Discurso en la Unesco de París, del 1 de junio de 1980*.

113. J. D. GARCÍA BACCA, *Antropología filosófica contemporánea*, Anthropos, Barcelona, 1982; J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, Revista de Occidente, Madrid, 1970.

114. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1986; P. LAÍN ENTRALGO, *El cuerpo humano. Teoría actual*, Espasa-Calpe, Madrid, 1989. Idem. *Cuerpo y alma*, Espasa-Calpe, Madrid, 1991.

La filosofía actual en torno al hombre es más bien una gran pregunta que una respuesta. Más de uno de los filósofos opina con Heidegger, que la suprema forma del saber está en la pregunta, la cual implica ya un cierto saber y una dosis de ignorancia. La filosofía actual aborda los problemas del hombre desde la periferia, como si tuviera un cierto *horror vacui* al tratar de penetrar en lo profundo del hombre. Esta ambivalencia de las cosas humanas ha contagiado a los filósofos del siglo XX a la hora de decir una palabra seria sobre el hombre.

C. *La antropología teológica*

También la teología ha conocido el *giro antropológico* y lo ha cultivado en los últimos años, no menos que los científicos y los filósofos. Por una parte los misterios de la revelación dicen relación al hombre, desvelan de modo profundo su propio ser, y utilizan el lenguaje corriente de los hombres. De hecho los teólogos de mayor notoriedad del siglo presente han cultivado la antropología. Han comenzado los protestantes, pero han sido superados por los católicos. Para realizar esta inversión de marcha han creído necesario abandonar el lenguaje y los conceptos de la filosofía escolástica, y han recurrido a las nuevas filosofías, cuando no al lenguaje de las ciencias. La antropología se revela como la gramática en la cual Dios habla a los hombres de nuestro tiempo. De Paul Tillich, que abre esta senda antropológica, hasta Pannen-berg entre los protestantes, y desde Romano Guardini hasta Metz entre los católicos, el antropocentrismo ha tenido una larga serie de partidarios. Bastará hacer alusión a tres de los más conocidos para constatar la vitalidad de esta corriente teológica: Rahner, Urs von Balthasar, Pannenberg.

Karl Rahner ha sido el más decidido defensor del *giro antropológico* en teología, y ha recurrido para ello al pensamiento de Tomás de Aquino, interpretado desde las instancias del pensamiento antropocéntrico, con el método trascendental kantiano. Ante todo es preciso desvelar cómo el hombre puede acoger la palabra de Dios. Rahner encuentra en el hombre una apertura al ser y a sí mismo, como constitutivo de la estructura fundamental del hombre. Desde esta apertura el hombre tiene un fundamento en sí mismo que lo envía a Dios. al ser absoluto como condición de su posibilidad. «El hombre es el espíritu que esencialmente está a la escucha de la palabra de Dios». Desde esta base el hombre tiene en sí mismo una disposición ontológica a la gracia, puesto que el hombre no tiene sino un único fin sobrenatural. De este modo la gracia se extiende a todo hombre, el cual, aún sin saberlo es un «cristiano anónimo»[115].

Urs von Balthasar elabora su antropología teológica con el recurso de la *analogía entis* y con la consideración de la belleza como trascendental. Es preciso partir de la prioridad de la *analogía fidei*, por la cual el hombre es capaz de responder a la llamada de Dios. Esta analogía funda la *analogía entis* en la cual se expresa

115. K. RAHNER, *Oyentes de la palabra*, 1967, 68.

la consistencia de la creatura y su autonomía en relación con el plan de Dios. El orden natural no se puede separar del orden sobrenatural, ni la naturaleza de la gracia, ni la razón de la fe. Hay una correlación entre ambas. El hombre tiene su consistencia y autonomía por la cual es capaz de responder a la gracia que Dios le ofrece como don que completa su propio ser natural. El hombre ha recibido una apertura infinita y una capacidad de Dios. Es Cristo quien hace concreta en su encarnación la *analogía entis*. Es en Cristo en quien Dios quiere considerar y medir a todo hombre. Desde esa base Urs von Balthasar puede recorrer la historia de la salvación guiado por la belleza que Dios ha querido derramar en su obra, por el esplendor de la gloria que la traspasa. Lo humano en Urs von Balthasar está penetrado de belleza, de la gloria de Dios. Se refleja en la poesía, en la literatura, en las obras de arte para quien sabe recoger los fragmentos de una totalidad en la cual Dios se hace patente al hombre [116].

Wolfart Pannenberg, teólogo protestante, ha elaborado una antropología teológica, de la cual ha presentado diversos ensayos. El hombre se caracteriza por la autotrascendencia, que no se dirige tanto al mundo, ni a sus productos, sino que va hacia el absoluto. La referencia a Dios es un constitutivo de la naturaleza humana. Pannenberg está convencido de que todo en el hombre conduce a Dios, a la participación del ser de Dios. El hombre es un ser excéntrico en medio de la naturaleza, llamado a conquistar su identidad en medio de la sociedad, y a trascenderse en la cultura y en la historia. Pannenberg depende de las teorías hegelianas, que anteponen la historia a la naturaleza. Para él no existe una naturaleza humana ya constituida, sino que se desarrolla en las etapas diversas de la historia y sólo llega a su perfección con la gracia de Dios. «La realización plena hacia la cual tienden los hombres, viviendo la propia historia, trasciende los límites de cualquier presente histórico y los rechaza» [117].

Al lado de estos grandes teólogos se podrían enumerar todos los ensayos de las teologías *del genitivo*, que proliferaron a partir del viraje de la «nueva teología» de los años 50, cuando se consideró necesario volver los ojos a las realidades terrestres y atender a los problemas concretos del hombre en vez de hacer especulaciones abstractas sobre los misterios de la revelación. El hombre es la gramática en la cual Dios se manifiesta. Dios se ha revelado en el hombre a través de Jesús de Nazaret, hombre entre los hombres.

Hemos hecho el recorrido a través del laberinto de las antropologías de la hora presente, y hemos constatado el enorme esfuerzo intelectual llevado a cabo en los diversos sectores del saber que se ocupa de lo humano. El hombre se manifiesta como el centro de atención, el punto de convergencia de la realidad. La magnitud de esta tarea deja también al descubierto la pluralidad de los caminos

116. H: URS VON BALTHASAR, *Theologica*, I, 1989, 14.
117. W. PANNENBERG, *Antropología en perspectiva teológica*, 1987, 591. *¿Qué es el hombre?*, 1974.

seguido para llegar al hombre. Todo se unifica en él, en cuanto sujeto material, pero todo se diversifica en él desde el punto de vista formal. Los análisis tan diversos del hombre y de lo humano ponen de manifiesto la riqueza constitutiva del hombre y la dificultad de integrar todas las dimensiones en una concepción englobante, en la cual no se pierda la pluralidad de las perspectivas y se logre la unidad del ser que cada hombre experimenta en sí mismo. No puede acusarse al hombre de nuestro tiempo de no haber planteado la pregunta por el hombre. La pregunta resuena en todos los ámbitos de la cultura. La formula un coro de voces que resuena como torrente de muchas aguas. ¿Se le podrá reprochar haber trabajado en vano, porque los resultados obtenidos no están en proporción con las energías empleadas? ¿Será que se han dado muchos pasos, pero fuera del camino? Será que los caminantes no van en la misma dirección de la meta y no están unificados los esfuerzos para desvelar el misterio del hombre? Al menos, un resultado se ha logrado: el problema está ahí frente a nosotros, como gran problema cultural, en cuya solución todos estamos comprometidos.

III. TOMÁS DE AQUINO Y LA NUEVA ANTROPOLOGÍA

Después de ofrecer un panorama bastante amplio de la antropología de Tomás de Aquino por una parte y un panorama de las antropologías que tienen vigor en nuestro tiempo por otra, estamos en grado de plantearnos el problema del posible encuentro, en vistas a un mutuo enriquecimiento. Un diálogo es posible cuando hay algunas bases de coincidencia entre los dialogantes. A veces puede ser la autoridad doctrinal superior, admitida por los contendientes. Cuando no hay una autoridad admitida pacíficamente por los dialogantes resta el recurso a la razón cuya fuerza se impone a todos [118]. A la hora de presentar una antropología tomista al hombre de hoy tenemos que interrogarnos sobre las condiciones de posibilidad de aceptación, las vías de la integración, y la meta que se persigue en el intento. Dado que todo esto es más bien un programa que una constatación, un *faciendum y no un factum*, bastan algunas indicaciones orientadoras.

La posibilidad del encuentro del pensamiento de Tomás de Aquino con la cultura actual, implica la aceptación de una cierta presencia de Tomás en el contexto de nuestro tiempo. En este punto se enfrentan dos tipos de mentalidad. Desde una perspectiva historicista cada hombre y cada doctrina han surgido en un tiempo bien concreto del pasado y todo trasplante es inútil. Tomás de Aquino es un hombre del pasado, bien anclado en el siglo XIII, muy distante de nuestro

118. *Quodl.*, IV, a. 3.

contexto cultural. Es cierto que en la hora presente hay una pasión por los estudios en torno al pensamiento medieval, por conocer personas y obras en su ambiente. La edad media se ha revelado como uno de los períodos más creativos de la historia, a pesar del desprecio olímpico con que la miraron los literatos del renacimiento. Pero ese aprecio no pasa de ser ilustrado, contemplativo, distante. Por el contrario desde una perspectiva doctrinal, que admite que la inteligencia humana es capaz de descubrir las verdades de las cosas, muy por encima del tiempo, y de dar juicios definitivos acerca de lo real, no importa tanto quién ha dicho las cosas, sino lo que ha dicho, no importa cuándo se ha descubierto sino la verdad de lo que se ha encontrado. La verdad no es *filia temporis*, sino fruto de la penetración de la inteligencia en lo real, y de suyo tiene valor perenne. Desde esta perspectiva miran a Tomás sus discípulos, que lo toman por maestro, por ser un pensador esencial, en cuya doctrina hay principios de valor por encima del fluir de los tiempos. La posibilidad del encuentro tiene que ser una superación de la posición historicista, abierta a la comprensión de la inteligencia humana capaz del ser y de la verdad. Quienes aceptan a santo Tomás como *Doctor Humanitatis* aceptan el valor supratemporal de su doctrina. Juan Pablo II lo ponía de relieve en una *Alocución* al Congreso de la S.I.T.A.: «La profunda "eclesialidad" del pensamiento tomístico lo libera de todas las estrecheces, caducidad y clausuras, y sobremanera abierto y disponible para un progreso indefinido, capaz de asimilar todos los nuevos valores que brotan en la historia de cualquier cultura. Una de las tareas principales de los discípulos del Aquinate y especialmente de vuestra Sociedad es el de saber captar y conservar esta "alma" universal y perenne del pensamiento tomístico, y hacerla revivir hoy en un diálogo y en una confrontación constructiva con las culturas contemporáneas, de modo que puede asumir sus valores y refutar sus errores» [119].

La *integración* de la antropología aquiniana con la actual es una tarea de superación de los contrarios y de purificación de todo lastre inútil en el camino de la verdad integral. En la antropología aquiniana hay una serie de elementos caducos, típicos de la cultura del tiempo, que no tienen consistencia doctrinal. Él mismo los hubiera dejado de lado al comprobar que la verdad es distinta. De esta índole son los siguientes: la concepción de los cuerpos celestes, formados por la quinta esencia, totalmente diversos de los cuerpos sublunares; la primacía del corazón entre los órganos del cuerpo humano, como sede de los sentimientos, del calor y de la sangre; la teoría sobre la función del varón y la de la mujer en la procreación. De esta índole son algunas teorías físicas, biológicas, anatómicas y cosmológicas. La ciencia moderna ha desvelado lo que la simple experiencia humana no estaba en grado de hacer. Por ello cabe integrar en la antropología tomista todos los resultados que la ciencia actual ha acumulado en

119. JUAN PABLO II, *Allocuzione, el 5 de enero de 1986* en «L'anima nell'antropologia di san Tommaso», a cura di A. Lobato. Massimo, Milano, 1986, 13.

estos campos en los que tiene competencia. Esto supone una liberación de elementos inútiles. Tomás de Aquino no era un científico, ni había inventado por su cuenta esas teorías. Las recogió tal cual llegaron a sus manos de la tradición cultural. Si éstos son elementos caducos, que deben dejar paso a los resultados de la ciencia, no ocurre lo mismo con los elementos filosóficos y teológicos de la concepción aquiniana del hombre. La teoría hilemórfica puede ser discutible, pero no hay ninguna que la haya superado. La concepción del alma como forma del cuerpo puede resultar extraña a la mentalidad actual, pero expresa una verdad definitiva sobre el hombre. La unidad profunda del ser del hombre, integrado por la corporeidad y la espiritualidad, es una concepción única en la historia y tiene mayor peso que ninguna otra. Tomás ofrece un esquema de gramática de lo humano abierto a toda verdad, sea de la ciencia, sea de la filosofía, sea de la teología. Esta capacidad de integración de todos los elementos, respetando la pluralidad y acentuando la unidad, es una garantía de su verdad.

La meta perseguida en este intento dialogante no es el de introducir a Tomás de Aquino por la ventana para que siga ganando batallas después de muerto como otro Cid Campeador, sino la verdad sobre el hombre. Tomás advierte con frecuencia, que no importa quién ha dicho las cosas, sino la verdad de lo que ha dicho, que no perfecciona nuestra inteligencia lo que uno u otro pueda pensar, sino la verdad de lo real [120]. La verdad es el fin de la inteligencia y sólo en ella se prefecciona. El hombre está llamado a dar su medida de hombre. Para ello necesita conocerse, descubrir su propio ser y penetrar en su verdad integral. El conocimiento precede todo otro proceso de desarrollo humano. A este gran fin deben orientarse todos los esfuerzos. El poder de la verdad es más fuerte que ningún otro: *potentissssimum est veritas!* El ideal del encuentro del pensamiento de Tomás con el pensar moderno es el de lograr una síntesis de los contrarios, en el cual la solidez de la visión aquiniana dé consistencia y unidad a los datos de las ciencias. La antropología será labor de todos los tiempos, y la nueva cultura acentuará aún más el interés y la investigación en torno al hombre. La aportación de Tomás puede ser decisiva, no para frenar la inquietud por la búsqueda, sino para orientar la conquista de la verdades decisivas sobre el hombre. La nueva antropología tiene que ser capaz de mostrar el auténtico rostro del hombre, con todo su valor y dignidad, y presentarlo, como Pilato en su balcón cuando mostraba a Jesús de Nazaret, el hombre en plenitud, bien desfigurado por cierto, ante el pueblo judío: *Ecce homo!*

120. *In De Coelo*, I, lect. 28.

TRATADO PRIMERO

EL CUERPO HUMANO

Abelardo Lobato O.P.

INTRODUCCIÓN
AL TRATADO DEL CUERPO HUMANO

A pesar de que santo Tomás no haya dedicado un tratado especial al estudio del cuerpo humano, en su antropología hay tres afirmaciones básicas y definitivas sobre la corporeidad: 1) el cuerpo es de la esencia del hombre; 2) es constitutivo de la perfección humana; y 3) es al mismo tiempo principio de limitación e instrumento del alma. Con el fin de comprenderlas en su verdadero alcance es oportuno indicar desde el principio la importancia que Tomás otorga al cuerpo, las fuentes en que se inspira su doctrina, y la problemática que presenta.

1. El cuerpo en la antropología tomista

A primera vista se diría que Tomás concede poca importancia al cuerpo humano, porque si bien es verdad que lo considera parte esencial del hombre, y en esto se enfrenta con toda la tradición platónica, también lo es que apenas tiene relieve doctrinal. La mayor parte de los tratados con doctrina antropológica se refieren expresamente al alma, o se ocupan de las creaturas espirituales, entre las cuales hay un puesto para el alma humana. En esto imita a Aristóteles, quien también escribió *Del alma*, cuando intentaba tratar del hombre. Dan pie para pensar así unas palabras de la *Suma*, al comienzo del tratado *Sobre el hombre* donde dice expresamente: «Al teólogo compete considerar la naturaleza del hombre por parte del alma, no por parte del cuerpo, a no ser en la relación que el cuerpo tiene con el alma» [1]. Una lectura superficial de este pasaje induciría a pensar que Tomás, en cuanto teólogo, no se ocupa expresamente del cuerpo

1. *Summa Theol*, 1, q. 75, prol.

humano, a pesar de considerarlo un componente esencial del hombre. Es cierto que Tomás ha tenido una gran convicción de su vocación y oficio de teólogo y no ha querido ser otra cosa sino un teólogo que habla y no calla de Dios, no sólo con sus palabras, sino hasta con los actos y gestos de su vida, en estricta fidelidad y respuesta a la llamada de Dios [2]. El teólogo se ocupa de Dios y de las cosas en cuanto se refieren a Dios. En este contexto el tratado del cuerpo parece quedar excluido o relegado a un segundo plano, a las relaciones que pudiera tener con el alma.

Esta posición es al menos desconcertante. Porque el teólogo, de suyo, manteniendo bien definido su objeto de investigación, no puede excluir ningún objeto de su consideración teológica. Porque la teología es una sabiduría altísima, que trata ciertamente de Dios, pero también de todas las cosas, que en Dios tienen su origen y su alto destino. Al principio de la *Suma* Tomás había escrito: «La sagrada doctrina trata de todas las cosas en relación con Dios, bien porque se trata de Dios mismo, bien porque se trata de algo referido a él, como principio y como fin» [3]. Por consiguiente nada puede quedar excluido de ese horizonte de comprensión teologal y de ningún modo lo que se refiere al hombre, creatura de Dios, con un destino de comunión de vida con él. Dado que el cuerpo humano pertenece a la esencia del hombre, y el tratado del hombre es central en la teología, porque todos los misterios que Dios ha revelado de sí mismo dicen relación al hombre, no se compagina bien esa aparente exclusión del cuerpo al tratar del hombre.

En realidad en ese lugar de la *Suma* el teólogo Tomás no trata de excluir de su visión teológica el cuerpo humano, sino más bien de tomar distancias del método filosófico de análisis del mismo. Él ha distinguido muy bien la vía ascendente del filósofo, que no tiene acceso a la realidad sino a través de la experiencia y los sentidos, y el método descendente del teólogo, que guiado por la revelación escruta los misterios de Dios y las maravillas del mundo. Ya en ese camino del teólogo Tomás topa constantemente con el tema del cuerpo. Hay otra razón poderosa para esta actitud. El cuerpo humano no es una realidad aislada, una entidad completa, un ente entre los demás del mundo, no es un cuerpo sin más. Por ello hablamos del cuerpo cualificándolo de humano. Aquí está el secreto de este cuerpo. El hombre no se compone de la yuxtaposición de dos substancias,

2. *Cont. Gentes,* 1, 2, (n. 9). Este pasaje es uno de los pocos textos autobiográficos que nos ha dejado santo Tomás. Confiesa que se propone responder a su vocación de buscar y enseñar la verdad de la fe católica, y combatir los errores contrarios, al modo como lo había expresado de sí mismo san Hilario: hacerse un locutor de Dios.

3. *Summa Theol,* 1, q. 1, 7.

como parece dar por cierto la opinión de la mayoría y como empecinadamente lo indica el lenguaje usual para hablar del hombre; una substancia sería el cuerpo y la otra el alma; las dos se unirían por la creación, en el momento en que el alma llega de lo alto y se infunde en la materia; las dos perviven en una conexión misteriosa pero bien distintas, y las dos se separan del todo cuando llega la muerte.

Tomás se ha enfrentado con este modo de pensar el cuerpo. En vez de dos substancias yuxtapuestas, ha defendido la unidad de dos principios constitutivos, el material y el espiritual, y los dos fundidos en una unidad substancial y específica, pero no con la misma función en el compuesto. La materia es la potencia y hace de sujeto de la forma, que es el alma. Ésta es la que da el ser. Y lo da en el doble sentido de comunicar al compuesto el acto de ser que ella ha recibido, y el ser específico que hace del todo un ser humano. La tesis de Tomás de Aquino, que nos sale al paso, es que la corporeidad está constituida por la forma, y por tanto no hay comprensión del cuerpo humano sino desde lo que tiene de humano, y eso lo da el alma. Aristóteles había iniciado esta senda de acceso a la comprensión del cuerpo desde el alma como acto primero de la materia. «No es el cuerpo el que contiene al alma, sino el alma la que contiene al cuerpo», había afirmado con toda exactitud el Filósofo [4]. Tomás ampliará ese principio a todas las realidades espirituales, que en vez de ser contenidas, contienen las cosas donde se encuentran. Así el alma contiene el cuerpo y Dios al mundo [5].

Por ello hay que dar razón del hombre desde el elemento formal y constitutivo. La corporeidad humana se explica desde el alma y no al revés. Ésta es la posición tomista para la comprensión del cuerpo. Desde este punto de vista Tomás se ocupa del cuerpo humano desde las más diversas perspectivas y lo considera como elemento esencial del hombre. No podía ser de otro modo en el pensamiento tomista que se nutre de las dos fuentes principales de la cultura occidental, la biblia y los griegos, de la revelación, la tradición cultural bien asentada y la experiencia. Tomás se siente discípulo de Aristóteles en filosofía y discípulo de Cristo en la fe. Desde esas dos fuentes, recogiendo la tradición de los médicos y los filósofos, de los autores cristianos que han introducido el tratado del cuerpo al dar razón del hombre, Tomás comprende al hombre, creado por Dios, con un puesto singular en medio de los seres del universo corpóreo, viviente entre los animados, muy próximo a los ángeles, llamado a la vida inmortal, en la cual mantendrá un cuerpo glorioso, por medio del cual su gozo y su paz eterna serán colmadas. Si no ha escrito un tratado o una cuestión dispu-

4. ARISTÓTELES, *De Anima,* III, 414b28.

5. *Summa Theol.,* 1, q. 8, 1 ad 2.

tada sobre el cuerpo humano, como lo ha hecho sobre el alma, se debe a su comprensión de la corporeidad. En realidad la doctrina tomista sobre el cuerpo humano está presente en toda su obra, es rica de contenidos culturales, de los cuales unos son frutos del saber heredado de la tradición o de su tiempo, y están expuestos a la caducidad, y otros más persistentes son fruto de la fecundidad de su ingenio que logra intuiciones definitivas y se inspira en la revelación de Dios que manifiesta la verdad sobre el hombre en Jesucristo y la pertenencia del cuerpo a la esencia de lo humano. En realidad Tomás no ha dejado al cuerpo en la sombra, sino que lo ha integrado en la doctrina sobre el hombre.

2. Las fuentes del pensamiento tomista

Tomás se ha profesado pensador inserto en una tradición y fiel discípulo de una escuela. Lo hace movido por una profunda convicción, no sólo del límite de sus propias fuerzas, sino del peso de la verdad y del camino que los hombres tenemos para alcanzarla. La verdad es el destino del hombre, el fin de la inteligencia [6]. Todo hombre, como ser intelectual y por ello cultural, está llamado a conocer la verdad y, puesto que no se le da como regalo al nacer, tiene que buscarla con afán a lo largo de su existencia. La conquista de la verdad se realiza en un proceso lento, a veces doloroso, difícil, poco a poco y por grados, sobre todo cuando se trata de las verdades superiores, últimas [7]. En definitiva es siempre poco lo que un hombre sólo puede añadir al proceso de la conquista de la verdad. Es siempre más lo que recibe que lo que aporta. Por ello Tomás optó por la tradición y prefirió Aristóteles en filosofía. Esta profunda convicción le llevó a tener gran aprecio por la tradición y una especial veneración por los predecesores, de los cuales siempre se puede aprender algo, cuando no es a progresar en la verdad, al menos a no caer en el error. Por ello no es sorprendente que en la obra de Tomás, al buscar las fuentes, se encuentran los materiales de su propia obra. Desde este punto de vista, de conexión con el pasado, Tomás es un continuador. Este dato se puede prestar a equívocos. Pierre Duhem, constatando la procedencia de los materiales tomistas en la teoría sobre el mundo, está inclinado a pensar que no tiene originalidad. En cambio Tomás Vio Cayetano, puede afirmar que es tanto lo que ha venerado a quienes le han precedido en la investigación, que Dios le ha otorgado la inteligencia de todos ellos [8].

6. *Cont. Gentes*, I, 1.
7. *Cont. Gentes*, I, 2-4.
8. CAYETANO, *In II*. II, q. 148, a. 4. Cfr. Enc. «Aeterni Patris» de León XIII. n. 22.

Los materiales de una obra, las ideas pueden ser comunes. Lo que cuenta en la obra de un pensador es el alma que la mueve y le da vida, la unidad interna, la inspiración. Desde esta perspectiva todo cambia. Desde esta perspectiva hay que decir que Tomás es profundamente original, aún en relación con las fuentes. Perviven los mismos materiales, pero ya tienen una función diversa. Todo lo que toca el genio de Tomás lo transforma. F. Van Steenberghen, en su calidad de historiador del pensamiento medieval, afirma que no sirve ninguno de los epítetos o calificativos de escuelas anteriores para designar su doctrina, y hay que decir que tenemos un solo nombre, es *«tomista», y la primera filosofía en verdad profunda y original que ha producido la civilización cristiana* [9]. M.D. Chenu, haciéndose eco del elogio del biógrafo Tocco, que pone de relieve la novedad que advirtieron sus discípulos en el magisterio del joven Tomás, no duda en hablar de la creación de un mundo nuevo con la aparición del pensamiento tomista en la edad media. Con Tomás todo tiene una nueva inspiración [10]. Esto es lo que ha ocurrido al tratar del cuerpo humano.

La tradición de la cual se nutre es la aristotélica. Tomás ha recogido de la obra de Aristóteles la mayor parte de los datos que él emplea al hablar del cuerpo humano. Acoge con docilidad las afirmaciones de Aristóteles y las sigue mientras no se opongan a las de la fe. Para Tomás Aristóteles es *el Filósofo*, cuya autoridad emerge por encima de todos los demás, cuyas opiniones merecen siempre respeto y atento estudio. En el tema del cuerpo humano Aristóteles, por su condición de médico, de gran observador de la naturaleza, y por su estudio del hombre, no sólo en la obra *Sobre el alma*, sino en los pequeños tratados sobre las afecciones contrarias, en los *Parva Naturalia,* tiene una doctrina acerca del cuerpo humano, copiosa y y digna de ser tenida en cuenta. Por ello es fuente primordial, la más importante de la doctrina tomista sobre el cuerpo.

Aristóteles ha situado al cuerpo humano en el conjunto de los cuerpos del universo, compuesto de los cuatro elementos y sometido a los cambios del mundo sublunar, bajo la influencia de los cuerpos celestes, sobre todo del sol y de la luna. El cuerpo humano se inscribe en el mundo de los cuerpos animados, y tiene algo en común con las plantas y los animales. Como todos los vivientes el hombre es un ser que consta de cuerpo y un principio de vida que es el alma. La gran contribución de Aristóteles fue la definición del alma como acto primero del cuerpo físico orgánico, y la aplicación al hombre de la teoría hilemór-

9. F. VAN STEENBERGHEN, *La filosofía en el siglo XIII*, Milano, 1972, 281.
10. M. D. CHENU, *S. Thomas innovateur dans la creativité d'un monde nouveau*, en el vol. *Il pensiero di Tommaso d'Aquino e i problemi fondamentali del nostro tempo*, Herder, Roma, 1974, 27-33.

fica. Aristóteles analizó con detención la contribución de la corporeidad a las funciones de las facultades, vegetativas, sensitivas, intelectivas, apetitivas y motivas. En particular indagó también la función del cuerpo en las afecciones contrarias que tienen los vivientes superiores: el sueño y la vigilia, la respiración, la juventud y la vejez, la vida y la muerte. El panorama aristotélico sobre el cuerpo humano abarca todas las dimensiones y se ocupa de los problemas más importantes en los que el cuerpo tiene especial relieve para el desarrollo de lo humano. Estaba informado de estos problemas de la corporeidad por haberse formado en parte en la escuela de su padre médico, siendo su ayudante. De esa herencia paterna le viene la precisión y el interés científico por los temas de la corporeidad. Pero Aristóteles es más filósofo que médico, y por ello el cuerpo del hombre lo explica a través de sus principios de filosofía. Tomás de Aquino, cuya intención es conocer a Dios en sus obras, porque ignorar a éstas es ignorar a Dios [11], en la búsqueda de la verdad integral sobre el hombre, no tuvo inconveniente en aceptar las aportaciones sobre el cuerpo en las distintas ramas del saber.

En particular Aristóteles es fuente para Tomás, en la noción del alma, como «acto primero de un cuerpo orgánico que tiene la vida en potencia» [12], y por ello principio de vida como actividad que culmina en el acto y en sí misma, y está finalizada. El cuerpo humano es el compuesto de los dos principios, la materia organizada y la forma. La forma no se confunde con el elemento material, no es una materia más o menos sutil, es el principio que conforma los elementos materiales y los constituye. La forma humana integra en sí las anteriores, y las supera. Por ello ejerce las funciones de las mismas, la nutrición, la sensación y la vida propia del hombre. El cuerpo humano queda así nobilitado por ser asiento de la facultad de pensar, en la que tiene la vida su máxima expresión. La morfología, la embriología, y las funciones de los órganos principales del cuerpo los explicó Aristóteles desde ese principio hilemórfico. Tomás sigue en la mayor parte de las explicaciones a Aristóteles, cuando se ocupa de algún órgano concreto, como en su tratado sobre *el movimiento del corazón* [13]. Podría decirse que Tomás ha recogido con gran estima todo el legado aristotélico, de tal modo que apenas hay sentencias y aportaciones de relieve del Filósofo que de un modo explícito en los comentarios, o de un modo implícito no estén refle-

11. *Cont. Gentes*, II, 3.
12. ARISTÓTELES, *De Anima*, II, 1, 412, a. 27,
13. *De motu cordis*. Cfr. A. LOBATO, *El tratado de motu cordis de Santo Tomás*, en *Littera, sensus, sententia*, Massimo, Milano, 1991, 341-361.

jadas en la obra de Tomás. Sólo un análisis de la obra completa podría probar estas afirmaciones [14].

Son también fuentes para Tomás al tratar del cuerpo, los comentadores de la obra aristotélica, en primer lugar los filósofos árabes, en sus comentarios al *De Anima*, especialmente Avicena y Averroes, cuyas expresiones Tomás cita desde las primeras obras, a veces porque está de acuerdo, otras porque trata de refutarlas por ser falsas.

Es muy cierto el influjo aristotélico sobre la teoría tomista de la corporalidad, pero hay que decir a continuación que no es menos cierta la distancia que separa la doctrina de Tomás de Aristóteles. La diferencia radical parte de la teoría del ser como acto, y se prolonga a través de la concepción del alma como acto primero de la materia, del origen del alma, de su condición espiritual, de la relación del alma con la inteligencia y las facultades espirituales, del destino futuro del hombre después de la muerte y de la resurrección de la carne. Todo ello está muy distante de Aristóteles y es central en la comprensión del cuerpo para Tomás de Aquino [15].

La otra fuente de mayor influjo en el pensamiento de santo Tomás es cristiana y está constituida por las aportaciones de los Padres y teólogos a la obra del *Hexameron*, la obra de los seis días, que culmina con la creación del hombre, formado por Dios del barro de la tierra. En ese contexto nació la antropología cristiana entre los escritores orientales, a partir del gran comentador Orígenes. El primer tratado estructurado es el de Nemesio de Emesa, atribuido un tiempo a san Juan Crisóstomo, en el cual ya se trata del *hombre*, y no sólo del *alma*, sino que se incluye un capítulo dedicado al cuerpo [16]. La fuente común de todos es la Biblia, en la cual se encuentran los rasgos decisivos de toda antropología, el origen divino por creación, y la espiritualidad del alma, porque el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios. La palabra de Dios describe al hombre desde la trilogía de cuerpo, alma y espíritu. El cuerpo se significa mediante la *carne*, que indica al hombre efímero, necesitado, cuya fuerza es el espíritu que Dios le infunde, cuyo órgano es el corazón, su expresión de viviente el aliento, y cuya sede de vida es la sangre. En la carne habita el alma y en ella se da el espíritu. El cuerpo tiene que conformarse desde la fuerza del espíritu. Es un órgano

14. Cfr. P. WELSH, *A Study of Human Body in the Natural Philosophy of Aristotle*, Roma, 1990. Este detallado estudio del cuerpo humano podría servir de referencia para ver las repercusiones concretas que esa doctrina tiene en Tomás de Aquino.
15. Cfr. D. A. CALLUS, *Les sources de saint Thomas. Etat de la question, en «Aristote et Saint Thomas»*, Louvain, 1957, 93-174.
16. NEMESIO DE EMESSA, *De natura hominis*, c. 4. Ed. Verbecke, Leiden, Brill, 1975.

decisivo el oído y es medio de encuentro con los hombres el lenguaje. En la palabra de Dios se aprende a dar sentido a la vida desde la temporalidad y frente a Dios, se descubre lo que significa ser varón o mujer, el destino del hombre. Las enseñanzas de la Biblia sobre el cuerpo humano recogen la experiencia de una cultura que ha conformado a Occidente. Tomás está siempre atento a esta fuente de la palabra de Dios. Sus comentarios a la Escritura dejan constancia de cómo ha recogido esta tradición [17].

Su maestro Alberto Magno es también una fuente para Tomás. Pero ambos han seguido métodos distintos. Mientras Alberto se ha ocupado con gran interés por los temas de las ciencias naturales y ha tenido a su lado socios dominicos que recogen datos de experiencia, y forman a su lado un grupo de investigadores cuyo lema es: *in dulcedine societatis, quaerere veritatem* [18], Tomás de Aquino, a ejemplo de Aristóteles, trabaja en solitario y busca ante todo la integración de los datos en los principios y en la totalidad de la comprensión de lo real.

Otras fuentes medievales son los maestros de las diversas escuelas. Tomás no ha cursado los estudios de medicina de su tiempo, pero se interesa por los temas de la salud y la enfermedad, y hasta algún médico, como su amigo Felipe de Castrocielo, le consulta sobre problemas que él no está en grado de resolver, como el origen del movimiento del corazón.

3. Somatología y psicología

En Tomás de Aquino hay una constante preocupación por el orden, en el que se revela y se expresa la sabiduría, conforme al adagio *sapientis est ordinare*. *«Es propio del sabio ordenar, y por ella la sabiduría es la perfección mayor de la razón, de la que es propio conocer el orden»* [19]. La totalidad del mundo resplandece en el orden y la armonía, tanto estática cuanto dinámica. Los seres superiores colaboran con la providencia en el gobierno de los inferiores. Lo que ocurre en el mundo mayor se verifica también en el mundo menor, en el hombre. Los diversos elementos están coordenados de tal modo que lo inferior se ordena a lo superior. No es el alma para el cuerpo sino el cuerpo para el alma. Todo lo ha dispuesto el Señor para el servicio de la función superior de conocer y amar, y por eso es el entendimiento la facultad de alma que brota de lo profundo del espíritu y con ella la voluntad libre, y al servicio de ambas están todas

17. Cfr. H. W. WOLF, *Antropología del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca, 1975.
18. Cfr. Y. CONGAR, *In dulcedine societatis quaerere veritatem*, en *Albertus Magnus Doctor Universalis*, 1280/1980, herausgegeben von G. Meyer OP und A. Zimmermann, Mainz, 1980, 47-57.
19. *Ethic. Ad Nic. Prol.*, cfr. J. GARCÍA LÓPEZ, *Tomás de Aquino, maestro del orden*, Cincel, Madrid, 1985.

las potencias y sentidos. No es el hombre inteligente porque tiene manos y con ellas hace de las cosas instrumentos para servirse de ellos, sino que tiene manos porque tiene inteligencia, y mediante las manos se manifiesta y se desarrolla en el dominio de la materia. El cuerpo constituido por la forma espiritual que es el alma, se ordena a ser el principio complementario del hombre. Es un principio de realidad distinto, no identificable con el espíritu, pero informado por él y puesto a su servicio desde las posibilidades que le competen por su condición de materia organizada.

Por esta causa la somatología tomista está unida a la psicología. Cuerpo y alma forman un todo, cuyos elementos se integran y se subordinan en orden a las operaciones. La vida en los niveles vegetativo y sensitivo se desarrolla en total colaboración y compenetración entre ambos factores. No hay vida sino en las operaciones vitales. El vivir es acto que culmina en sí mismo. Y ese acto se ejerce en la compenetración del soma y la psiche, al modo de la materia y la forma. El cuerpo proporciona el órgano y la psyche la potencia. El acto es de entrambos. Si no hay disposición en el órgano, si hay perturbación en el medio no se pueden realizar de modo adecuado los actos de la potencia. El sujeto que los ejerce es el todo. Es el hombre el que ve por el ojo, y es el que imagina y siente.

La comprensión del cuerpo humano implica esta integración de ambos factores en todos los niveles de la vida. Tomás acepta la teoría de Aristóteles sobre la subordinación de las formas. Éstas se comportan como los números: el superior contiene al inferior y lo excede. Así es posible explicar que la forma superior sea única pero ejerza las funciones de todas las inferiores. Esto ayuda a comprender la unidad del compuesto, y a dar razón de la multiplicidad unificada. En cambio, las operaciones superiores, propias del alma en cuanto es espiritual, trascienden la materia y no pueden ser fruto de un órgano del pensamiento. Hay continuidad entre las sensaciones y las ideas, pero hay un salto del fantasma a la idea. El conocer y el querer no se dan sin la previa elaboración de los materiales en la experiencia de los sentidos, pero tales operaciones no dependen de ningún órgano corporal. La emergencia del pensar procede de la trascendencia del espíritu sobre el cuerpo, no obstante que es su forma substancial. El cuerpo queda al servicio del alma, la somatología se comprende desde la psicología y ambas desde la antropología.

4. Los problemas de la somatología aquiniana

El cuerpo humano debe ser comprendido en su realidad, en cuanto constitutivo del ser del hombre, y no sólo en su esencia sino también en lo que este ele-

mento esencial lleva consigo. Por su realidad material es ambivalente. Tiene una cara positiva y mediante ella concurre a la perfección del ser humano, en tres dimensiones radicales: en la conexión con el mundo, en la individuación del sujeto, y en la distinción radical de hombre y mujer. Pero al mismo tiempo la corporeidad es límite del espíritu, y no sólo hace que el ser humano tenga que estar sometido al proceso del desarrollo en el tiempo y en el espacio, sino que también a las necesidades, a las enfermedades, al desgaste, al mal y a la muerte. Éste es el límite mayor que tiene la condición humana por razón de su corporeidad.

Todo lo que desde el punto de vista de la sola razón pudiera ser aspecto negativo, desde la comprensión de la totalidad en el plan de Dios, por la emergencia del alma sobre la materia, puede ser asumido y trascendido. El dolor se puede transformar en prueba y mérito, la muerte misma en el camino de la esperanza en una vida mejor. Al gran problema del mal y del dolor la *sequela Christi* ofrece una sorprendente solución: por la pasión y la muerte se llega a la resurrección. La ambivalencia de lo corpóreo se supera en la integración de la totalidad de lo humano. No hay contradicción entre el cuerpo y el espíritu, hay una sorprendente unidad de contrarios.

Carlo Giacón narraba a los alumnos el siguiente apólogo: Una vez que Dios hubo creado los ángeles los reunió en torno a sí y les propuso esta cuestión: Estoy pensando crear también un mundo corporal, de estrellas, soles y planetas, y en uno de estos planetas haré crecer plantas y animales, ¿qué os parece? Muy bien dijeron todos. Dios continuó: Estoy pensando también poner en este planeta un ser singular, que al mismo tiempo sea cuerpo y sea espíritu: ¿qué os parece? Los ángeles respondieron: nos parece imposible. No entendemos que haya algo que pueda ser a un tiempo cuerpo y espíritu, porque sería al mismo tiempo corpóreo e incorpóreo, y eso es una contradicción. En ese momento Dios abrió la palma de su mano, y dijo: Miradlo, aquí está. Era Adán. Entonces Dios explicó a los ángeles cómo el hombre sería una unidad de lo plural, en la cual el espíritu es acto y la materia es potencia. Es una unidad que supera la contradicción. La explicación de Dios a los ángeles pudo ir más allá. Dios les comunicó su secreto: que la maravilla del hombre iba a completarse con otra mayor, cuando Dios mismo, sin contradicción, se hiciese hombre sin dejar de ser Dios[20]. El hombre no implica una contradición por unir cuerpo y alma, es una realidad. Con todo, en nuestro tiempo todavía hay quien sigue pensando

20. Cfr. C. GIACON, *L'uomo: una contradizione ontologica?*, en el vol. AA.VV. «Il corpo, perché? Saggi sulla struttura corporea della persona», Morcelliana, Brescia, 1979, 82.

que tales uniones son imposibles y que en realidad se trata de una contradicción al hablar de un ser que es al mismo tiempo cuerpo y espíritu, hombre y Dios[21].

La concepción de Tomás de Aquino sobre el hombre, cuerpo y alma en una perfecta unidad, está bien lejos de incurrir en contradicción, porque no afirma y niega lo mismo y bajo el mismo respecto. Afirma que en la naturaleza del hombre se unen de modo profundo y misterioso dos niveles distintos de los real, el corporal y el espiritual, lo humano y lo divino en Cristo. La unidad se hace en el ser y en la persona, y el resultado es la unidad de lo plural. Esta unidad se realiza en cada hombre, y por medio de él también en los diversos grados de la creación. El hombre se convierte en el anillo de oro que enlaza los dos extremos del ser, el de los cuerpos y el de los espíritus. Tomás mismo en un texto célebre que tendremos ocasión de comentar, dirá que el hombre forma el anillo central de esta *cadena maravillosa*[22].

Tomás de Aquino no sólo era un ejemplar de humanidad corpulenta, un ejemplar humana de gran estatura, con una gran cabeza, que tenía en la frente espaciosa entradas por la incipiente calvicie, como afirman los testigos en el proceso napolitano, sino que fue sobre todo un genio penetrante que trató de comprender también la verdad sobre el cuerpo humano. Esta verdad es la que aquí tratamos de conocer y asimilar.

El estudio tomista de la corporeidad se puede realizar en tres momentos complementarios. Una primera consideración tiene que indagar la esencia de la corporeidad, para conocer la pertenencia del cuerpo a la esencia del hombre. Otra segunda analiza en qué modo la corporeidad es principio perfectivo del hombre, sin el cual no puede darse el hombre en plenitud. La tercera reflexión se refiere a la otra cara de la corporeidad, la que implica límite y barrera de las posibilidades del espíritu, pero que desde la información por el mismo puede convertirse en itinerario de perfección. No hay mayor barrera que la muerte, y no hay otra puerta que la muerte para obtener la nueva vida.

Todo ello lo exponemos primero de modo orgánico, con una interpretación doctrinal y las oportunas referencias a lugares tomistas, y lo corroboramos luego con textos significativos de Tomás al respecto.

21. E. SEVERINO, *Nota sul concetto di «Incarnazione» in Summa contra Gentiles, liber IV. c. XXXIX di Tommaso d'Aquino*, en el vol. *Veritatem in caritate. Studi in onore di Cornelio Fabro*. Edizioni Ermes, Potenza, 1991, 253-258.

22. *Cont. Gentes*, II, 68.

5. Bibliografía

Santo Tomás de Aquino: ***versiones castellanas:***

Suma Teológica de santo Tomás de Aquino, Edición bilingüe, texto de la Edic. Leonina y versión castellana, PP. Dominicos, 16 vols. BAC, Madrid, 1947-1960.
Suma de Teología, BAC, Madrid, 5 vols. 1988-1994.
Suma contra los gentiles, ed. bilingüe, BAC, Madrid, 1967-1968.
Compendio de Teología, Sevilla, 1862, Barcelona, 1985.
Compendio de Teología, Rialp, Madrid, 1980.
De los principios de la naturaleza, Aguilar, Madrid, 1955.
El ente y la esencia, Aguilar, Madrid, 1958.
Escritos de catequesis, Rialp, Madrid, 1978.

AA.VV. *Corpo bello e mortale,* en «Servitium», 29/30 (1983). Todo el número.
AA. VV. *El cuerpo y la salvación,* Sígueme, Salamanca, 1975.
AA.VV. *El cuerpo,* en «Communio», 54 (1980). Todo el número.
AA. VV. *Il corpo in scena,* Vita e pensiero, Milano, 1983.
AA.VV. *Il corpo, perché? Saggi sulla struttura corporea della persona.* Morcelliana, Brescia, 1979.
AA.VV. *Il corpo nella cultura contemporanea,* Queriniana, Brescia, 1983.
AA.VV. *Mente y cuerpo,* Mensajero, Bilbao, 1986.
ACQUAVIVA S., *In principio era il corpo,* Borla, Roma, 1977.
ANDERSON E., *The Human Body in the Philosophy of St. Thomas Aquinos,* Washington, Catholic University of America Press, 1953.
ASHLEY B., *Theologies of the Body: Humanist and Christian,* Mass. The Pope John Center, 1985.

BASTI G., *Il rapporto mente-corpo nella filosofia e nella scienza,* EDS, Bologna, 1991.
BAZAN B. C., *La corporalité selon saint Thomas,* en «Rev. Phil. de Louvain», 81 (1983), 369-408.
BORGHI L., *L'antropologia tomista e il «body-mind problem»* (alla ricerca di un contributo mancante) en «Acta Philosophica», Roma, 1 (1992), 279-292.
BRUAIRE C., *Filosofia del corpo,* Bompiani, Milano, 1966.
BRUN J., *La mano y el espíritu,* FCE, México, 1975.
CHENU M. D., *Introduction a l'étude de saint Thomas,* Paris, *1959.*
CHIRPAZ F., *Le corps,* PUF, Paris, 1969.

DAGONET F., *Corps réfléchis,* Odile Jacob, Paris, 1990.

FRANKL V., *El hombre doliente. Fundamentos antropológicos de la psicoterapia, Herder,* 1987.

GABORIAU F., *Thomas d'Aquin, penseur dans l'Eglise,* FAC, Paris, 1992.
GADAMER Y VOGLER., *Nueva Antropología,* Omega, Barcelona, 1975.
GALIMBERTI U., *Il corpo,* Feltrinelli, Milano, 1987.
GIANFRANCESCHI P., *Il senso del corpo. Segni, linguaggio, simboli,* Rusconi, Milano, 1986.
GILSON E., *El tomismo,* Eunsa, Pamplona, 1989. *Santo Tomás de Aquino,* Aguilar, Madrid, 1964. *El espíritu de la filosofía medieval,* Rialp, Madrid, 1981.
GRABMANN M., *Santo Tomás de Aquino,* Labor, Barcelona, 1952.
GRACIA D., *El cuerpo humano en la obra de Laín Entralgo,* en «Arbor» CXLIII (1992), 89-107.

JOHNSON-LAIRD Phil. N., *El ordenador y la mente. Introducción a la ciencia cognitiva,* Paidós, 1990.
JORDAN M. D., *Medicine and natural philosophy in Aquinas,* en «Thomas von Aquin», Walter de Gruyter, Berlin, 1988.
JUAN PABLO II, *Hombre y mujer los creó,* Libreria Editrice Vaticana, 1985.

LAÍN ENTRALGO, P., *El cuerpo humano. Oriente y Grecia Antigua,* Espasa-Calpe, Madrid, 1987. *El cuerpo humano. Teoría actual,* ibid., 1989. *Cuerpo y alma. Estructura dinámica del cuerpo humano,* ibid., 1991.
LAZZATI G., *La corporeitá,* Ave, Roma, 1988.
LE BRETON D., *Anthropologie du corps et modernité,* PUF, Paris, 1990.
LEGRAIN M., *Le corps humain; du soupçon à l'évangélisation,* Centurion, Paris, 1978.
LEGRAND J., *L'univers et l'homme dans la philosophie de saint Thomas,* Desclée de Brouwer, Paris, 1946.
LITT TH., *Les corps célestes dans l'univers de saint Thomas d'Aquin,* Publications Universitaires, Louvain, 1963.
LOBATO A., *L'anima nell'antropologia di San Tommaso,* Massimo, Milano, 1987. *Etica e societá contemporanea,* 3 vols. Libreria Editrice Vaticana, Roma, 1992.
LUYTEN N. A., *L'antropologie de saint Thomas,* Fribourg, 1974.

MARROQUIN M., *El cuerpo: mito y realidad en la vida presente,* Libros de Deusto, 1990, 183-194.
MELCHIORRE M., *Il corpo,* La Scuola, Brescia, 1984.

METZ J. B., *Caro cardo salutis*, Queriniana, Brescia, 1968.
MERLEAU-PONTY., *Il corpo vissuto*, Il Saggiatore, Milano, 1965.
MONDIN B., *Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1991. *L'uomo secondo il disegno di Dio. Trattato di antropologia teologica*, ESD, Bologna, 1992.
MOUROUX J., *Sens chrétien de l'homme*, Aubier, Editions Montagne, Paris, 1953.

NEMESIUS DE EMESA., *De natura hominis*, Traduction de Burgundio de Pisa, Ed. de G. Verbeke e J. R. Moncho, Leiden, Brill, 1975.

PESCH, O. H., *Tomás de Aquino. Límite y grandeza de una teología medieval*, Herder, Barcelona, 1992.
PINTO DE OLIVEIRA C. J., *Homme et femme dans l'anthropologie de Thomas d'Aquin* en «Humain à l'image de Dieu», Géneve, Labor et fides, 1988, 165-190.
POPPER K. Y ECCLES J., *El yo y su cerebro*, Labor, Barcelona, 1980.
PRINI P., *Il corpo che siamo*, SEI, Torino, 1991.

RAHNER K. - GOERRES A., *Il corpo nel piano della redenzione*. Queriniana, Brescia, 1969.
RAMÍREZ S., *Santo Tomás de Aquino*, en «Suma Teológica». Introducción general, BAC, Madrid, 1947.
ROBINSON J. A. T., *Il corpo. Studio sulla teologia di S. Paolo*, Gribaudi, Torino, 1967.
ROCCHETTA C., *Per una teologia della corporeità*, Edizioni Camilliane, Torino, 1990.

SANGUINETTI J. J., *La vida corpórea en Tomás de Aquino*, en el volumen «L'anima nell'antropologia di San Tommaso d'Aquino», Massimo, Milano, 1986, 391-400.
SPINSANTI S., *Il corpo nella cultura contemporanea*, Queriniana, Brescia, 1983.

TETTAMANZI D., *La corporeitá umana: dimensioni antropologiche e teologiche* en «Medicina e Morale» 4 (1989), 677-700.
TURING A. M., *¿Puede pensar una máquina?* Tecnos, Madrid, 1985.

VERGOTE A., *Le corps. Pensée contemporaine et catégories bibliques*, en Rev. Theol., Louvain, 10 (1979), 157-175.

WELSH P. J., *A Study of the Human Body in the Natural Philosphy of Aristotle*, Pust, Roma, 1990.
WEISHEIPL J., *Friar Thomas d'Aquin: his life, thougth and work*, Doubleday and. Co. New York, 1983.
WOLF H. W., *Antropología del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca, 1975.

I

EL SER DE LA CORPOREIDAD HUMANA

Santo Tomás ha elaborado una doctrina de la corporeidad humana, que en su núcleo responde a las exigencias culturales de nuestro tiempo y las sobrepasa. Con el intento de presentar una adecuada síntesis de su legado doctrinal es oportuno tener en cuenta tres perspectivas complementarias: la *existencia*, la *situación* y la *esencia* de la corporeidad humana. En cada una de ellas Tomás nos reserva sorpresas doctrinales. En las tres se pone de manifiesto la dignidad del cuerpo humano, por el lugar que ocupa en el mundo, por su emergencia entre todos los cuerpos, y porque en su esencia está constituido por el alma espiritual. La dignidad del hombre se revela de un modo primario a través de la corporeidad. La cultura actual valora el cuerpo, pero aún se le escapan los profundos motivos por los que debe ser apreciado. Eso sólo se desvela en una visión de la totalidad de lo humano.

1. El puesto del hombre en el mundo

¿Cuál es el puesto del hombre en el mundo? Ésta era la cuestión que se proponía resolver Max Scheler cuando trataba de poner los cimientos de la nueva antropología. Estimaba que había que superar las tres concepciones en uso sobre el hombre en el siglo XX: *imago Dei* para los judeo-cristianos, animal racional para quienes siguen aceptando lo que pensaron los griegos, «un producto final y muy tardío de la evolución del planeta Tierra» para los científicos del siglo XIX. Era tres círculos de ideas sin ninguna conexión entre sí, índice claro de que no se ha logrado una idea unitaria del hombre [1]. El esfuerzo de

1. M. SCHELER, *El puesto del hombre en el cosmos*, Losada, Buenos Aires, 1967, 23-24.

Scheler por superar esta situación fue notable. Pero ya hicimos notar que el resultado de su indagación tampoco obtuvo la ambiciosa solución al problema. Era difícil para un pensador de la fenomenología encontrar el puesto adecuado del hombre en el mundo. Scheler opina que el animal puede encontrar un puesto concreto entre los cuerpos, porque las circunstancias lo confinan y determinan a un cierto perimundo: Umwelt; en cambio el hombre, creador de su propio mundo, no puede estar en un determindo lugar. Lo excede siempre. Las circunstancias no le pueden poner barreras. Se encuentra como el mundo de Aristóteles que es el lugar de todos los cuerpos, pero, como tal, no ocupa un lugar, porque nada lo contiene. Esta solución scheleriana tiende a separar la dimensión corpórea del animal de la intencional del hombre. Responde a un temor de reducir al hombre a dimensiones cosmológicas, que se estiman inadecuadas para reflejar lo típicamente humano. Es una cierta evasión del mundo real al cual el hombre pertenece porque es real también su propio cuerpo.

Tomás de Aquino, más atento a lo real, no propone rupturas entre los diversos niveles de lo real. El hombre es también un cuerpo entre los cuerpos y un viviente entre los vivientes, aunque no sea reductible a ninguno de ellos. Por eso forma parte del mundo de los cuerpos, entra de lleno y por su propio peso en el universo visible y lo trasciende. Basta ser fiel a los datos de los sentidos y a las exigencias de comprensión de lo real para poder responder a la pregunta por el puesto del hombre en el mundo. El hombre es en verdad un *microcosmos*, y al mismo tiempo ocupa un lugar de privilegio en la totalidad del universo. En realidad no existe sino un único universo, muy bien ordenado, en el cual el hombre tiene su puesto privilegiado y central por disposición del Creador.

A. El hombre en el único universo

De los cuerpos se dice propiamente que están en otro cuando éste los contiene, como el vaso al agua, la casa a sus habitantes. Así el hombre, por su cuerpo se dice que está en el mundo, o en el universo. Hay un continente de todos los cuerpos, y es el que llamamos mundo universo. Para Tomás hay un solo universo. «Existe un solo universo y es imposible que haya muchos» [2]. El universo se forma por el conjunto de todos los seres finitos, sean espíritus sean cuerpos. Podemos hablar del mundo de los cuerpos y del mundo de los espíritus, porque de hecho forman como partes del mismo universo. La realidad es que todos juntos forman el único universo existente. «El mundo material y el

2. *In I De Coelo,* lect., 19, 1.

mundo espiritual constituyen un único universo» [3]. Este universo es finito y es pequeño en relación con el creador que es infinito, pero es muy grande en relación con el hombre. El hombre, por su cuerpo, forma parte del mundo corpóreo, pero dado que es *parva res* no cuenta a la hora de indicar las partes que componen el universo corpóreo. «El universo corpóreo se constituye por sus partes conforme al orden del sitio que ocupan... sólo se tienen en cuenta los cuerpos simples... las demás partes del universo, como las piedras, las plantas, los animales, no se relacionan a un lugar por sí mismos sino por medio de los cuerpos simples» [4]. El hombre es muy importante en el universo mundo, pero en cuanto cuerpo no sería una parte de las que dividen el mundo corporal. Es muy pequeño en relación con la inmensidad del universo, y en las grandes divisiones pasa desapercibido. No obstante su pequeñez, hay algo en el hombre que supera todos los demás cuerpos del universo.

El universo mundo contiene al hombre, como cuerpo entre los cuerpos. El hombre es uno de los lazos de la unidad del cosmos. El mundo es uno por su origen, por la relación de sus partes, por su ordenación al hombre, como fin del universo.

El mundo procede de un principio que trasciende el mundo. «*En el principio creó Dios los cielos y la tierra*» (Gn 1, 1). Podemos extender hacia atrás la cadena de las causas y los efectos cuanto queramos. Es preciso llegar a un punto inicial. El universo de los cuerpos no puede ser causa de sí mismo. Ningún ente finito puede ser causa del propio ser. El principio sólo puede ser un ser infinito y omnipotente que tiene potencia para sacar las cosas de la nada, un poder creador. Sólo Dios, como ser absoluto, puede ser el principio del mundo, sólo Dios puede crear el mundo. Los entes son una participación finita del ser. Tomás ve en la variedad de los entes un reflejo de la perfección infinita del creador. Todos ellos son como una «emanación» de una fuente inagotable. «La diversificación y la multitud de las cosas proviene de la intención del primer agente que es Dios. Pues produjo las cosas en su ser por su bondad, que comunicó a las creaturas para representarla en ellas. Y puesto que esta bondad no podía ser representada suficientemente por una sola creatura, produjo muchas y diversas a fin de que lo que faltaba en una en la representación, fuera suplido por las otras. Pues la bondad divina que se da en Dios de forma total y uniforme, se encuentra en las creaturas de modo múltiple y por partes; por esto todo el universo participa más perfectamente de la bondad divina y la representa que cualquiera de las creaturas tomada

3. *Summa Theol.,* 1, q. 61, 3.
4. *In I De Coelo,* prol., n. 5.

singularmente» [5]. Ninguna creatura por sí sola puede producir y causar la bondad en otras si no hay pluralidad y desigualdad en lo creado [6]. Sólo del uno puede proceder la multitud. «Es necesario poner un ente que sea su mismo ser; lo cual se prueba por esta razón: que es necesario que un primer ente que sea puro acto, en el cual no haya composición. Por tanto es necesario que de ese único ente procedan en el ser todos los demás, que no son su ser, sino que tiene el ser por modo de participación» [7]. El hombre entra en esta variedad de las creaturas para ser una representación distinta de la bondad del creador. Pertenece al único mundo que procede por esa «emanación» de la nada de sí mismo y de la fuente de bondad infinita. Esta unidad de origen da una consistencia a todos los seres que forman el universo.

En relación con esta unidad originaria en el ser, que implica el salto de la nada a la existencia, está muy ligada otro tipo de unidad que al mismo tiempo enlaza todos los seres y da a cada uno su propio lugar en el universo. Se trata de la participación de cada uno de los entes en el ser. Todos los entes proceden del ser infinito, todos proceden por vía de participación. Pero no todos participan en la misma medida. Si se comprende en el ser como acto, en la medida en que se encuentran sujetos en los que se recibe y se limita el acto, se encuentran modos escalonados de seres conforme a su participación en vía descendente. Sólo hay plenitud de perfección en el acto absoluto, que es puro ser, y ése no puede ser sino uno solo. Los grados posibles de participación hasta la pura potencia de la materia prima son infinitos. El hombre es uno de esos modos y tiene un puesto en el todo del universo.

Ya en el pequeño tratado del principio de su vida docente, titulado *De ente et essentia*, Tomás encontró no sólo la vía ascendente para subir desde los entes causados a la causa primera, sino también la vía descendente desde la plenitud de la perfección del *ipsum esse subistens* hasta el ínfimo grado que es la materia prima [8]. Se obtiene así una visión del universo que comprende tres grados distintos de ser: entes espirituales, entes corporales, y un ente que participa de ambos al mismo tiempo y es el hombre. Tomás describe con frecuencia este panorama de la unidad del mundo por la participación de los entes en la unidad intrínseca que les da el grado de perfección en el ser y por ello ocupan un puesto en el universo [9]. La perfección del hombre en el ser está en el orden intermedio

5. *Summa Theol.*, 1, q. 47, 1.
6. *Cont. Gentes*, II, 45.
7. *De Pot.*, 3, 5.
8. *De ente et essentia*, c. 5.
9. *De angelis*, c. 8. nn. 72-74.

entre las substancias corporales y espirituales, en el horizonte, debido a la corporeidad que está informada por el espíritu.

Todavía hay otro lazo de unión de todos los entes del universo que implica más de cerca al hombre y le concede una cierta primacía. El fin del universo como tal es Dios, que ha creado las cosas para su mayor gloria. «Al primer agente, que es sólo activo, no le corresponde actuar para adquirir algún fin, sino que tan sólo intenta comunicar su perfección, que es su bondad. En cambio todas las criaturas intentan alcanzar su perfección que consiste en asemejarse a la perfección y bondad divinas. Por lo tanto la bondad divina es el fin de todas las cosas» [10]. Este fin último y definitivo no impide otros fines intermedios. En el orden de la providencia, las cosas inferiores son para las superiores: los cuerpos se ordenan a los vivientes, y éstos todos se ordenan al hombre, que es el fin de todo cuanto hay en el mundo de los cuerpos: *finis totius generationis* [11]. Hay en el universo corpóreo un *principio antrópico*, porque Dios ha ordenado todas las cosas del mundo visible para el hombre. Y ha ordenado todo el mundo visible para el Hijo, que se hizo hombre para someter todo el mundo y devolverlo al Padre. La humanidad de Cristo influye en todos los hombres y en todo el mundo también por medio de su cuerpo que forma parte del universo y lo trasciende [12].

No hay muchos mundos, hay un solo universo. «Ésta es la razón por la cual el mundo es uno; porque todas las cosas se deben armonizar en un solo orden y orientarse a un mismo fin. Por lo cual Aristóteles en el libro XII de la *Metafísica*, partiendo de la armonía que se da en las cosas, llegó a la conclusión de la unidad del Dios que las gobierna. Y Platón, a partir de la unidad ejemplar, prueba la unidad del mundo como algo imitado» [13]. Por todas estas razones el hombre no sólo forma parte del único universo, sino que tiene su puesto en él, un puesto central, eminente. La corporeidad humana es la clave de este puesto singular.

B. El hombre como anillo en la cadena del ser

La concepción que tiene Tomás de Aquino difiere bastante de la que se estila en nuestros días. La tendencia científica de reducir todos los datos a cuantidad y a relaciones, la supresión de las cualidades y las formas, ha borrado las diferencias y la analogía del ser. Estamos habituados a pensar un universo homogéneo, con sólo diferencias de grado entre los seres, como acontece en la escala quí-

10. *Summa Theol.*, 1, q. 44, 4.
11. *Cont. Gentes*, III, 22.
12. *Summa Theol.*, 3, q. 8, 2.
13. *Summa Theol.*, 1, q. 47, 3 ad 1.

mica de los elementos. La realidad es bien diversa. En el mundo no sólo hay diferencias de individuos, sino de especies, de esencias, y de participación en el acto de ser. Los entes del mundo no sólo son inumerables, sino son diversos. La diferencia constituye la riqueza del universo. Lo que son los individuos en la especie, eso significan las especies y las esencias diversas en el todo del universo. Si admirable es la multiplicación de los individuos humanos dentro de la especie, porque cada uno la enriquece a su modo y manifiesta aspectos ocultos de la humanidad del hombre, es aún más admirable el conjunto de las especies de seres que forman el universo. Las diferencias surgen en el seno de la unidad. Lo admirable para Tomás es que entre ellas no hay rupturas, no se pueden dar vacíos, hay grados. El universo, en esta visión unitaria y plural, se puede concebir como una escala desde lo bajo a lo alto, o desde lo supremo a lo ínfimo, por la cual la mente humana puede subir y bajar, como los ángeles ante el trono de Dios en el sueño de Jacob. Tomás de Aquino nos habitúa a pensar en un universo ordenado, escalonado, descendente de la plenitud del ser hasta los elementos, ascendente desde la materia prima hasta el *ipsum esse subsistens*. Una cascada de seres creados que brota como las aguas de una fuente infinita y se distribuye, por arroyos diversos en todas direcciones. Por ser el universo fruto de una inteligencia infinita, hay en él un orden admirable. Tomás ha contemplado esta cadena de los seres a través del principio hermenéutico de Dionisio: «Lo supremo de lo ínfimo, toca lo ínfimo de lo supremo» [14]. En esta cadena de los seres el hombre es un anillo central. Mientras sus pies tocan la tierra, los elementos, su cabeza se alza por encima de las nubes y su mente tiene afinidad con los ángeles y con Dios.

Si el universo es un todo, el bien del todo es mayor que el de las partes. Para Tomás de Aquino el bien supremo del todo consiste en el orden de las partes. Todo cuanto existe ha sido ordenado por Dios (Rm 13, 1). El orden es la disposición de las partes en el todo. Los entes naturales están dispuestos del mejor modo posible. No sólo el universo no juega a los dados, sino que en la naturaleza todo está dispuesto sabiamente en orden al fin que ha querido el creador. Por ello hay dos fines, uno intrínseco a cada ente, y otro común a todos. Si observamos que aquél es muy bueno, tenemos que pensar que el orden de todo el universo es excelente. Lo inferior está ordenado a lo superior, y lo superior dispone y dirige lo inferior. Tal es el orden de la providencia que ha creado y gobierna el mundo [15]. «Todo cuanto existe en el mundo esté ordenado de algún

14. DIONISIO, *De div. nom.*, c. 7 par. 3. (MG, III, 872 B).
15. *Summa Theol.*, 1, q. 103, 3.

modo, aunque no todos tengan el mismo orden, como es el de los peces, el de las aves, o de las plantas. Pero aunque no estén ordenados del mismo modo, jamás ocurre que uno de los seres no esté ordenado a otro. Se da una disposición que hace que unas cosas sean para otras, como las plantas son para los animales, y éstos son para los hombres» [16]. Tomás llega a decir que el mundo ha sido hecho para el hombre, como si el mundo entero estuviera ordenado a su servicio [17]. Esta expresión la mitiga en otro lugar y afirma que si no es el hombre lo que se ha intentado principalmente en el mundo, sí se ha dispuesto que todas las cosas le sean útiles [18].

Desde una visión de la totalidad del mundo bien ordenado podemos encontrar el puesto del hombre en el mundo. Su puesto se deduce de la participación en el ser. Y como participa de lo espiritual y lo corporal, ocupa un puesto central, se coloca allí donde confluyen las substancias espirituales y las corporales.

Tomás distingue los siguientes órdenes de realidad en el único universo ordenado:

En primer lugar, por estar más próximo al principio de origen, está *el mundo espiritual*. Su existencia se puede conjeturar con la razón humana, pero sólo se demuestra desde la fe, ya que no estamos capacitados para percibir los efectos que nos demuestren con certeza la realidad de su presencia en un determinado lugar y su actividad. La razón humana, desde los datos de la experiencia sensible en que se apoya, sólo tiene indicios de la existencia de los seres finitos del mundo espiritual, más perfectos que el hombre, más semejantes a la causa primera en el ser, en la operación, en la acción y en el gobierno del mundo [19]. «Puesto que es la divina providencia la que dispone de las cosas según el modo propio de cada una, tenía que haber también creaturas intelectuales, colocadas en el vértice más alto del universo» [20]. La humana conjetura se convierte en dato cierto de la fe cristiana. Dios ha creado un mundo de seres espirituales. Tomás los designa como «creaturas espirituales», «substancias separadas», «ángeles». Ellos forman un mundo admirable por su perfección esencial y operativa. No se ordenan entre sí como individuos de una especie, sino que cada uno de ellos es una especie distinta y todos cooperan con Dios en el gobierno del mundo. A lo largo de su producción teológica Tomás mostró interés por este tema al cual le

16. *In XII Metpahys.*, lect. 12. n. 2632.
17. *In IV Sent.*, d. 47, q. 2, a. 1, q. 1.
18. *In II Sent.*, d. 1, q. 2, a. 3; *Cont. Gentes*, III, 112.
19. *Cont. Gentes*, II, 46.
20. *Cont. Gentes*, II, 46.

dedicó especial atención no sólo como teólogo, sino como pensador. En la *Suma* desarrolla un tratado de los ángeles [21]; en toda su obra mantiene una constante preocupación por penetrar más a fondo en ese mundo espiritual, de una riqueza insospechada, que ya emerge en el tratado *De ente et essentia* y se mantiene hasta el *De susbtantiis separatis*. Durante largo tiempo creyó que el mismo Aristóteles había dedicado un estudio al tema y lo buscó con interés y hasta creyó haber visto esos libros en árabe o en griego [22].

Algunos filósofos afirmaban que el hombre podía llegar, por su naturaleza a conocer las substancias separadas, y Tomás siguiendo la pista de esas reflexiones realizó la investigación más completa de sus incursiones en la historia del pensamiento filosófico y podía concluir su tarea: «Éstas son las conclusiones que hemos podido recoger de diversos escritos en relación con las opiniones de Platón y de Arisóteles acerca de las substancias separadas» [23].

El mundo espiritual se alza sobre nuestras cabezas y está constituido por esa inumerable multitud de ángeles, cada uno de los cuales tiene la dignidad de las personas, posee las perfecciones de la especie y tiene una cierta infinitud en su mismo ser. Es limitado su acto, pero no tiene límite alguno su esencia. Nosotros conocemos sólo esta vertiente negativa, común a todos, que es la ausencia de materia en su composición, pero ignoramos las diferencias que los distinguen entre sí y el grado de proximidad que tienen con el ser absoluto. El mundo espiritual se puede figurar como una pirámide invertida: En su base está el mismo Dios, infinito en su ser y en su perfección de puro acto, y en el vértice se van colocando los espíritus inferiores hasta el alma humana, la cual teniendo dimensión espiritual y consistencia en el ser para poder subsistir, no forma una substancia, y no puede decirse por sí sola un ser completo, *distinctum subistens*. El mundo de Tomás de Aquino sólo se comprende bien desde esta parte más alta, más noble y de mayor participación en el gobierno y la marcha del mundo. El hombre tiene una especial relación con él, y todo el mundo de los cuerpos es como un instrumento en sus manos. La unidad del mundo se rompe si no se tiene en cuenta a los seres de mayor peso ontológico. Al hombre actual le resulta difícil compartir estas profundas convicciones de Tomás sobre el mundo superior de los espíritus. Cuando Dios mismo es el gran problema, no pueden no serlo los ángeles, tanto en su existencia, cuanto en sus

21. *Summa Theol.*, 1, q. 50-64.
22. *De unit. intell.*, c. 1 y c. 5. n. 38. Cfr. A. LOBATO, Introducción al tratado *De substantiis separatis*, Cittá Nuova, Roma, 1989, 159-160.
23. *De angelis*, cc. 1-4. n. 39.

funciones de intervención en la marcha del mundo. Pero esta miopía de la cultura actual no mengua en nada el valor doctrinal de los múltiples tratados de Tomás sobre los ángeles [24].

En otro orden de perfección, por debajo de ese mundo espiritual, pero no sin relación con él, se encuentra el *mundo corporal*, formado de los seres, cuya esencia no es simple sino compuesta, porque en ella hay materia, cosa que Tomás excluyó radicalmente de las substancias espirituales, contra la tesis de Avicebrón, cuya teoría panhilemórfica abrazaba todos los seres finitos y encontraba acogida entre los partidarios de la pluralidad de las formas. El mundo de los cuerpos es el mundo de la materia, el mundo al alcance de los sentidos, y por ello mundo visible y tangible. Éste es el mundo que abraza la tierra y los cielos. Es el mundo en el cual el hombre ocupa un puesto singular, notorio. Un puesto de rey y señor.

Tomás, sin otros medios de observación para penetrar en la inmensa grandeza de este mundo, más que la simple observación natural, al alcance de los sentidos, siguiendo la tradición cultural recibida, con una cierta oscilación pendular entre los datos de la Escritura que da por ciertos y propende a tomarlos a la letra, las interpretaciones de los Padres, los principios de la filosofía aristotélica y sus propias observaciones, distingue dos clases de cuerpos, los *celestes* y los *terrestres*. Tal distinción no se hace tanto por el lugar que ocupan unos y otros, sino atendiendo a la diferencia esencial que los separa. Todos son cuerpos pero unos y otros se componen de materia diferente. Mientras los cuerpos *sublunares* están formados por los cuatro elementos, y por ello sometidos a los cambios de alteración, generación y corrupción de un modo incesante, dado que ninguna forma es capaz de saciar la potencia de la materia, por el contrario los cuerpos celestes están compuestos de una materia distinta, que llamaron *quinta esencia*, la cual recibe la forma de modo permanente e inseparable, porque ésta sacia totalmente su potencia. La existencia de un mundo celeste de cuerpos es evidente. El hombre ha sido creado erecto para que pueda contemplar y admirar este mundo y a través de él descubrir algo de las perfecciones de Dios. Lo que no está patente es su naturaleza corporal. Tomás acepta la tesis de Aristóteles. «Hay que sostener con firmeza, que existen otros cuerpos además de los cuerpos que están en torno a nosotros, a saber los cuatro elementos y lo que de ellos

24. *Summa Theol.*, 1, q. 50-64. *De spiritualibus creaturis, De substantiis separatis*. Cfr. A. MARTÍNEZ, *Tratado de los ángeles. Introducciones, notas y Apéndice*, en el vol. III de la *Suma Teológica* bilingüe, BAC, Madrid, 1950. Cfr. A. BANDERA, *Tratado de los ángeles*, en *Suma de Teología*, BAC, Madrid, 1988, 489-499.

se compone, separados, constituidos por una naturaleza tanto más noble, cuanto está más distante en el lugar de los que están aquí. Los cuerpos que contienen a otros en el universo se comportan con ellos como la forma con la materia y como en el acto con la potencia»[25]. Los cuerpos celestes no están compuestos de los cuatro elementos. Su naturaleza viene designada como «el quinto cuerpo» o la *quinta esencia*. Sus caracteres son los opuestos: no están sometidos a la generación, ni a la corrupción, ni a la alteración. Sólo tienen movimientos locales. Tomás rechaza que puedan estar animados, como algunos opinan, pero sí estima que pueden estar movidos por los impulsos de substancias espirituales[26].

La tierra ocupa el centro de este universo corpóreo y es esférica, *rotunda*, como demuestran los astrólogos y los físicos[27]. Todos los cuerpos celestes, planetas, estrellas, constelaciones, se disponen en círculos concéntricos en torno a la tierra y forman los cielos.

Tomás distingue tres órdenes en el mundo de los cuerpos celestes: *el cielo empíreo*, todo él ígneo, que es el lugar de la bienaventuranza para los cuerpos resucitados y para los ángeles[28]; el *primer cielo*, que se mueve con movimiento circular y continuo y es principio causal de todos los movimientos que acaecen en el mundo, de tal modo que si este movimiento cesa, todos los demás se detienen[29]. Este cielo es para el mundo como el corazón en el hombre; finalmente el *cielo de las esferas* es el que contiene las *estrellas* y los *astros*. Todas las esferas concéntricas se mueven con movimiento local, en círculos perfectos sobre nuestras cabezas. Están escalonadas conforme a un orden de perfección descendente desde el primer cielo hasta la última esfera que es la de la *luna*. Cada una de las estrellas y de los astros está movida desde fuera por un espíritu que la impulsa, el cual a su vez es atraído por el deseo de perfección infinita. El movimiento circular es la expresión de esa plenitud de vida. El hombre es capaz de imitarlo en el ejercicio de la contemplación. Tomás se ocupó de ofrecer a sus lectores una exposición de las teorías existentes en torno al movimiento de los cielos. Recogió la hipótesis de los astrónomos al respecto y advirtió que podríamos encontrar otras explicaciones mejores para estos fenómenos celestes: «No es necesario que las hipótesis a las que han llegado [los astrónomos] sean verdaderas, porque los fenómenos aparentes acerca de las estrellas quizá se puedan explicar de otra forma aún no conocida por los hombres»[30].

25. *In I De Coelo*, lect. 4. n. 18.
26. *De spirit. creat.*, 6.
27. *Summa Theol.*, 1, q. 1, ad 2.
28. *Summa Theol.*, 1, q. 102, 2 ad 1: «El cielo empíreo es el supremo de los lugares corporales, y está fuera de toda mutabilidad. Y por ser el primer lugar es adecuado para la naturaleza angélica».
29. *De motu cord.*, n. 12.

El *mundo sublunar o terrestre* está integrado por los cuerpos compuestos de materia y forma. La materia, es potencia, y en un primer grado de composición da origen a los *cuatro elementos: tierra, agua, aire y fuego*, que se encuentran en todos los cuerpos del mundo sublunar como componentes esenciales. Estos elementos tienen no sólo propiedades contrarias entre sí, sino una radical incapacidad para actualizar toda la potencia de la materia. A esto se debe que haya cambios constantes en todos los cuerpos y que el mundo sublunar esté sometido a un proceso incesante de cambios de todo tipo, en los accidentes y en las substancias. En los cuerpos celestes el único cambio es el local, en los cuerpos terrestres hay cambios en la cantidad, en las cualidades, en las relaciones y en las substancias. Los cuerpos son entes móbiles. Nuevas formas son educidas de la potencia de la materia y las formas existentes vuelven a esa misma potencia como a una incesante reserva de energías en la naturaleza.

Los cuerpos sublunares se dividen en dos grandes categorías: *no-vivientes y vivientes*, conforme haya en ellos un primer acto del cuerpo organizado, llamado alma, que viene trasmitido desde otro viviente o desde fuera, y que informando la materia la hace capaz de moverse por sí misma, estructurarse y tender a las propias operaciones y fines. Conforme es el principio de vida son las operaciones. Hay tres especies de principio vital o *alma*, que da origen a los tres reinos de la vida: *vegetal, animal, humano*. Cada uno de esos reinos está organizado conforme a una escala, que se puede descubrir por su perfección orgánica y la capacidad para ejercer las operaciones mediante sus potencias. Tomás opina que hay una escala ascendente entre los cuerpos. Así entre los minerales le da esta primacía al oro. Entre los vegetales hay una escala hasta llegar a la especie de árbol perfecto. Entre los animales la perfección se mide por la sensibilidad y en ésta por los sentidos más perfectos que son el tacto, el oído y la vista, y por la perfección del sistema nervioso que tiene su sede en el cerebro, como por la perfección del corazón donde tienen su sede los sentimientos, los espíritus y el calor vital. Todo ello alcanza su máxima perfección en el cuerpo humano, que es el cuerpo con la más perfecta complexión: «Es necesario aceptar un cuerpo con la máxima perfección en el género de los cuerpos, y éste es el cuerpo humano, con una complexión equilibrada»[31].

30. *In II De Coelo*, lect. 17. n. 451.
31. *Q. De Anima*, a. 7.

En este universo ordenado el hombre ocupa un lugar especial: es un cuerpo entre los cuerpos del cosmos, y está como en el vértice de la pirámide ascendente de la materia organizada en el mundo sublunar, y por ello sometido al influjo del mundo de los cuerpos celestes. Pero en cuanto el hombre está constituido por la forma, y ésta es el alma espiritual, trasciende todo el mundo corpóreo, el terrestre porque lo domina, y el de los cuerpos celestes, porque el espíritu nunca está dominado por los astros, y así, por la naturaleza del alma, entra en el orden del mundo espiritual, y se sitúa en la base de la pirámide de los espíritus, con los cuales comunica, en el origen, en la operación y en el destino. En esta visión ordenada del universo el hombre es el anillo de unión entre el mundo de los espíritus y el mundo de los cuerpos, que por sus mutuas relaciones forman un solo y único mundo: «El mundo material y el mundo espiritual constituyen un único universo»[32]. No hay rupturas ni vacíos en el orden de los seres. La escala es gradual, ascendente y descendente, extensiva e intensiva. Tomás la ha pensado en el plano de participación de las perfecciones del ser infinito. Es una escala de entes, cuya medida es el acto. Es una cosmovisión desde la participación en el bien, que es doble, inmanente y trascendente: hay un bien interno a cada uno de los seres y al mundo como tal, y ese bien para Tomás es el orden interno de cada ser y de los entes entre sí. Y hay un orden extrínseco, al cual está ordenado todo el mundo. Este fin tiene que estar en consonancia con el origen, y por ello, el mundo se ordena a Dios[33].

El hombre ocupa un puesto central en este universo: es imagen de Dios por la condición espiritual, y está en el vértice de la condición corporal. El hombre reúne en sí mismo de modo, como en un manojo, todas las perfecciones que están dispersas en las demás creaturas del universo, *collective et intensive*. Y por eso se llama mundo menor, *microcosmo*, y se define como *animal racional*, y puede llamarse también *espíritu encarnado, horizonte y confín* donde se encuentran los dos grados del ser, el espiritual y el corporal[34].

El puesto que Tomás asigna al hombre en el universo ordenado es un puesto central, admirable. El hombre resulta del encuentro de las dos grandes pirámides contrapuestas que forman la realidad, como suspendido entre el infinito y la nada. En lo alto la plena perfección del ser, que sólo compete a Dios. En el fondo la mera capacidad real y potencial de la materia prima. El influjo del acto hace posible la cascada de los entes por vía de participación. La limitación

32. *Summa Theol.*, I, q. 61, 3.
33. *Cont. Gentes*, I, 78.
34. *Cont. Gentes*, II, 81.

de la potencia prepara los sujetos receptores del acto, o puras esencias como son los ángeles, o esencias compuestas de acto formal y de materia. El salto de la nada o de la mera posibilidad a la existencia es siempre un milagro en el cual toma parte la omnipotencia creadora. El hombre surge así en el vértice invertido de la pirámide de los espíritus, porque el alma tiene que conseguir la perfección en la corporeidad, y en la cima de la pirámide de los cuerpos, porque en su corporeidad se dan cita todos los elementos de la materia viviente, que lleva ya consigo en el sistema nervioso el «infinito en complejidad», que descubría Teilhard de Chardin[35].

Visto en el conjunto de los seres el hombre realiza la función de *anillo* que enlaza el mundo corporal y el mundo espiritual. Pertenece con pleno derecho al mundo de los cuerpos, pero no está en el mismo rango que los demás, es un cuerpo superior, más perfecto en la escala del ser. Tiene afinidad con el mundo de los espíritus, pero su condición terrena hace que se distancie de ellos. La singularidad del ser humano en el conjunto de los seres del mundo le viene por la forma, que es el alma espiritual. La forma da el ser y hace que el cuerpo sea tal cuerpo. Todas las perfecciones dispersas en el mundo se encuentran bien concentradas en el hombre. Desde este punto de vista el ser humano no tiene igual, en su complejidad y en su función de enlace entre los diversos órdenes del ser. Habrá que considerarlo en sus diferencias en cada uno de los individuos, pero visto así en el contexto del universo, es único y admirable. El hombre no es un centauro, una sirena, o una quimera, sino una maravillosa unidad del alma espiritual y el cuerpo material. Esta unión de los dos órdenes del ser, del espíritu y la materia es la que da el puesto singular que el hombre tiene en el mundo. Tomás nos invita a tener en cuenta esta admirable juntura de los órdenes diversos del ser: «*Hoc autem modo mirabilis rerum connexio considerari potest*»[36]. Podemos dejar de lado los detalles de la concepción de Tomás en torno a los cielos, porque la física moderna ha destruido esas ingenuas convicciones. Hoy está claro que toda la materia tiene la misma estructura, como la tiene la vida de los cuerpos. La verdad de lo afirmado por Tomás subsiste. El hombre es el ser singular en el mundo porque ocupa un puesto de ser en el horizonte entre los cuerpos y los espíritus, participando de las perfecciones de ambos y haciendo una verdadera unidad entre esos órdenes del ser.

35. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le Phénomène humain*, Paris, 1955.
36. *Cont. Gentes*, II, 68 (n. 1453).

C. El hombre en el universo creado

El dato radical, presupuesto de todo el discurso sobre el hombre en el mundo, es su existencia. No es problema la existencia del mundo, ni lo es la existencia del hombre. Están ahí, son anteriores a todo problema. Cada hombre tiene una certeza de sí mismo, en la cual se apoyan todas las demás, y conjuntamente le acompaña la firme convicción de la existencia del mundo de los cuerpos. El problema nace a partir del dato nudo de la existencia real.

Para Tomás el hombre no se puede haber dado el ser, lo ha recibido por creación; ha sido implantado en la existencia por la acción creadora del omnipotente. Y es preciso comprenderlo en el mundo desde esa perspectiva creadora. El cuerpo humano ha sido plasmado por Dios de un modo especial, como principio intrínseco constitutivo y al servicio del alma espiritual.

La existencia en ningún caso se demuestra, sólo se constata. Toda demostración es más débil que una mostración, en la cual se hace presente la realidad. Las ideas humanas no son creadoras de realidad sino en el orden artístico, el cual presupone siempre la existencia de la materia, del sujeto y de sus cualidades para operar. En el orden especulativo dependemos de las cosas y nuestra virtud está en adecuarnos a ellas. Una abeja real tiene más peso ontológico que todas las teorías sobre las abejas y supera en belleza al canto poético de Virgilio que ha visto cómo en la colmena *fervet opus*. El hombre no demuestra la existencia del mundo, ni la propia existencia. El mundo físico está ahí, ante cada uno de nosotros, y dentro de nosotros. Es de suyo evidente como conjunto de cuerpos que se mueven y son movidos. Hay un mundo al alcance de los sentidos. Ése es el que el hombre encuentra y en el que se encuentra a sí mismo. A partir de esa constatación el hombre se interroga si todo termina ahí donde sus sentidos se detienen, en una frontera de lo experimentable, bien directamente, bien por medio de los suplementos que el hombre se procura. De hecho a base de ellos, la bóveda celeste y el mundo circundante se ha ampliado en el espacio y en el tiempo de un modo asombroso. A través de los nuevos medios de percepción se puede decir que nos encontramos en torno a un infinito de materia y en medio del curso de la temporalidad que se retrotrae hasta un punto muy lejano. Pero este mundo no está totalmente al alcance de los sentidos. Lo real no coincide con lo sensible. Por eso el hombre habla de los dos mundos, uno visible y otro invisible. Es el mundo invisible el que necesita demostración, desde el momento en que su realidad no es evidente, ni intuitiva. Tiene que ser deducida a través de los efectos. Así Tomás propone la demostración de la existencia de Dios, y ha trabajado mucho durante su vida

por encontrar una demostración de las substancias finitas separadas que forman parte del mundo, pero cuyos efectos no se nos ofrecen de un modo preciso. Algo semejante acontece con la propia esfera de la realidad profunda de cada uno de nosotros. En el hombre se da esta paradoja. La propia existencia es comprobable en la experiencia externa e interna. En esta última se da de un modo muy convincente. Es el punto de apoyo más firme que tiene el hombre, del cual no puede poner en duda su realidad. Aristóteles había advertido esta fuerza de la propia interioridad, Avicena había anticipado la capacidad de percibir su propia existencia desde la presencia que el alma tiene de sí misma, cuando la imagina volando por los aires, antes de ser infundida en el cuerpo [37], y Tomás de Aquino concilia la certeza de la propia alma con su interioridad objetiva, y la enorme dificultad de decir qué es el alma y por ello deja abierta la radical cuestión de qué es el hombre [38].

Desde la fe, estas grandes cuestiones del origen del mundo en sus dos dimensiones visible e invisible, y de la existencia de Dios, ser absoluto y personal, pueden responderlas todos, hasta los más sencillos, sin esfuerzo, con la máxima certeza. La fe viene en ayuda de la débil razón humana. De esta unión brota la visión cristiana de la totalidad de lo real, de Dios y del mundo, en cuyo seno se encuentra el hombre existente, referido a Dios, principio de todo lo creado, y en conexión pluridimensional con el mundo de los cuerpos y de los espíritus, ocupando un puesto singular, privilegiado.

El dato de la existencia de cada uno y del conjunto de los seres que forman el mundo llamado visible se presenta con todo su peso, que ninguna negación puede cancelar. La percepción humana no se detiene en una singularidad concreta. Percibe el hombre a través de los sentidos. No es tanto el ojo que ve cuanto el hombre que ve con los ojos. Y el ser humano no se limita a la exterioridad, sino que implica la comprensión, y ésta se hace desde una totalidad. Cada uno de los singulares nos viene dado en el horizonte de una totalidad. El conjunto de esas diversas áreas de lo total es el mundo, o el mundo-universo, del cual forma parte el hombre.

La comprensión del hombre se hace desde una visión de la totalidad, integradora de las partes. En la comprensión de la relación del hombre con el mundo retorna el problema que acompaña al hombre en todos los campos, el de la reducción de los muchos al uno, y de la capacidad del uno para abarcar a muchos. La multitud es un dato, la reducción a la unidad una necesidad de la

37. AVICENA, *De Anima*, I, 1 fol. 2 rb. Ed. Venetiis, 1508.
38. *De Verit.*, 10, 8.

mente. La mente humana comprende el mundo en su variedad cuando alcanza un principio para explicar la unidad.

La existencia del cuerpo humano es un hecho y para Tomás lo es también la situación central que ocupa en el universo. La revelación ayuda a comprenderlo. Al hablar del hombre se toman todos los hombres como si fuera uno solo. El origen del primero implica la procedencia de todos los demás. Tomás recurre a la revelación en busca de aclaración del origen del cuerpo del hombre. Tiene una gran fe en las palabras de la revelación y trata de comprenderlas en todo su alcance y en el sentido literal, con interpretaciones que nos resultan ingenuas. La Escritura explica el origen del hombre, procedente del barro de la tierra y por vía de creacion. Tomás hace una lectura, desde la teología, como manifestación de la bondad de Dios en el mundo. El cuerpo humano es un lugar de la presencia de Dios en su obra, un lugar teológico.

El hombre ha sido formado del barro de la tierra. En esta formación del cuerpo del hombre se da una nueva manifestación de la bondad de Dios. Los ángeles son un reflejo de la espiritualidad y la libertad del Creador. Esa perfección de Dios se manifiesta también en la creación del hombre, en cuanto participa de todo lo natural: «su alma racional participa del género de las substancias espirituales; y participa también de los cuerpos celestes... pues tiene todos los elementos físicos en su substancia» [39]. En el hombre hay un predominio de los elementos superiores, el fuego y el aire, que van con la vida. Los elementos inferiores están en el cuerpo a través de la cuantidad. «Por eso se dice que el cuerpo humano está hecho del barro, porque el barro es una mezcla de tierra y de agua. A esto se debe que el hombre sea llamado *pequeño mundo*, porque todas las criaturas del mundo, de algún modo, se encuentran en él» [40]. Dios no ha formado al hombre de la materia de los cuerpos celestes, porque no admiten alteración, ni toleran otros cambios más que los locales, y por ello no es materia apta para la sensibilidad que necesitan los órganos del cuerpo que sirven al alma para la conexión con el mundo. La explicación actual de la materia del cuerpo humano no varía en lo esencial. El hombre, en cuanto substancia corpórea, es capaz de integrar los diversos elementos de la materia. Lo decisivo es su incorporación en el proceso vital. Para Tomás, como pedía la tradición de la escuela hipocrática, esta presencia de los cuatro elementos, en proporciones diversas propiciaba una fisiología humana, puesto que la teoría de los humores era una extensión al orden vital de la teoría de los elementos en el orden físico [41].

39. *Summa Theol.*, 1, q. 91, 1.
40. *Summa Theol.*, 1, q. 91, 1.
41. *Summa Theol.*, 1, q. 91, 1.

Dios ha creado directamente el cuerpo del hombre y lo ha puesto en el mundo. «La primera formación del cuerpo humano no pudo proceder de una potencia creada, sino directamente de Dios». Sólo Dios tiene poder para producir la materia creando, sin ningún presupuesto anterior. El primer cuerpo no podía ser formado por ningún agente finito. «Así pues, porque nunca había sido hecho un cuerpo humano, por cuya virtud pudiera ser formado por generación otro ser semejante en la especie, fue necesario que el primer cuerpo humano fuera hecho directamente por Dios». Los ángeles son auxiliares de Dios en la obra del gobierno del mundo, y pudieron desempeñar algún ministerio en la formación del cuerpo del primer hombre, «del mismo modo que lo desempeñan en la última resurrección, recogiendo las cenizas» [42]. Tomás cree que el influjo de los cuerpos celestes basta para la generación espontánea de algunos animales imperfectos, pero no para los perfectos, aunque el sol tenga influjo en la generación del hombre a partir de la materia. Y por ello el movimiento del primer cielo tampoco es la causa, porque sólo influye en las trasmutaciones naturales, no en las que exceden el poder de la naturaleza, como es la formación del primer hombre.

Todas las cosas han sido creadas por Dios, pero el hombre lo ha sido de un modo especial, porque fue hecho a imagen de Dios, y «las demás cosas fueron hechas para el hombre». La locución de la Escritura que pone el verbo en plural al decir Dios *Hagamos al hombre*, la interpreta Tomás como expresión de las personas divinas «cuya imagen se encuentra más abiertamente en el hombre». Dios no formó primero el cuerpo, y una vez formado le infundió el alma. Ambos forman parte de la naturaleza humana y no pueden ser formados aparte, porque ninguno aislado es el hombre, y el cuerpo humano depende del alma. Cuando el texto de la Escritura dice que *sopló en su rostro el aliento de vida*, es sólo la aclaración de que el alma es la forma del cuerpo, cuyos órganos son sus potencias y tienen su asiento principal en el rostro.

A través del cuerpo el hombre existe en el único mundo universo, y ocupa un puesto de privilegio en el vértice de la materia. Su origen primero está en Dios que lo ha querido en el mundo con anillo de conjunción de los dos órdenes de la realidad, el mundo de la materia y el mundo del espíritu. El hombre es una creatura que lleva en su rostro el sello de la imagen divina. Para Tomás de Aquino el hombre, a través de su cuerpo, es la más clara presencia de Dios en el mundo visible.

42. *Summa Theol.*, 1, q. 91, 2.

2. La situación: estar-en-el-mundo

Heidegger ha dejado una huella profunda en la cultura del siglo XX con su analítica existencial, al describir al hombre como *ser-en-el-mundo*. Buena parte de la fenomenología de lo humano se ha nutrido de las migajas que caían de su mesa, en la que se ofrecían nuevos aspectos sobre el mundo, el ser y la relación del sujeto humano, arrojado en la temporalidad y con el destino histórico de tener que afrontar la cura y verse abocado a la muerte[43]. Es significativo que en sus largos análisis existenciales, el cuerpo no cuenta. Se tiene la sensación de que el ser humano es un ser en condición extracorporal. En español esa concisa expresión heideggeriana, en la cual las palabras se presentan como encadenadas por los guiones para que el pensamiento las correlacione, se traduce mejor por *estar-en-el-mundo*. El estar indica la situación, que por fuerza es cambiante en todos los cuerpos, inscritos en el dinamismo cósmico. Para Tomás de Aquino, muy al contrario, el cuerpo no puede ser dejado de lado en el análisis existencial y en las relaciones con los demás componentes del mundo. En razón del cuerpo la situación del hombre es singular en medio del universo corpóreo. El hombre es un ciudadano de dos mundos, del espiritual y del corporal, con pleno derecho, porque participa de los dos. La situación es siempre concreta y la del hombre por su condición de ser finito, es una situación en la frontera de ambos mundos, sin poder dejar uno del todo para entrar en el otro, ni vivir en ambos a la manera de los que pertenecen en exclusiva a uno o al otro. Ya hemos indicado que esa zona es la zona media, no sólo entre el mundo de la materia terrestre y celeste, sino, lo que más cuenta, entre el animal y el ángel. Ésta es su condición y su tragedia. Pascal advertía que no puede pretender ser ángel porque hará la bestia. Aristóteles lo sitúa en la vida de sociedad por no ser ni animal ni dios. Para Tomás la zona del hombre comprende al mismo tiempo la materia y el espíritu, la eternidad y el tiempo. Pero no puede decirse en el puro medio, ni goza de un perfecto equilibrio. A consecuencia de su peso ontológico se inclina más hacia la esfera espiritual, pero como consecuencias de la ruptura orignaria del orden el peso del cuerpo gravita sobre el alma.

Esta condición peculiar hace que el hombre tenga una relación especial con los demás seres del mundo. Por un lado todo lo cósmico le afecta y le alcanza en sus leyes y estructuras. La materia le impone la necesidad y lo somete al azar. Por otro, las necesidades de la materia no alcanzan a la porción más propia del

43. M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, FCE, México, 1962, 65 y ss.

hombre, por la cual él es una forma emergente y no material. El espíritu no está sometido del todo a las leyes de la materia. Su situación en el mundo puede ser vista desde la corporeidad. En ese caso el hombre está en la materia como los demás cuerpos, pero en situación de señor y dueño. Vista desde la espiritualidad, el hombre está en el mundo como un espíritu limitado por las condiciones de la materia. Los dualismos de la antigüedad han intuido esta situación y la han descrito. Desde esta condición de ambivalente afectan al hombre y crean su típica posición en el mundo tres caracteres de la corporeidad accidental, apoyadas en la cuantidad, la acción-pasión y el tiempo. Tomás de Aquino ha recogido la tradición aristotélica y ha dado un sentido antropológico a la singular situación del hombre en el mundo.

A. Situación en el lugar

El hombre se encuentra siempre definido en un lugar, debido a la cuantidad de su cuerpo. La cuantidad, como accidente que sigue la materia, tiene dos efectos en el ser corporal, uno interno y otro externo. Hacia adentro la cantidad dispone la partes en el todo, de modo que no estén confundidas, y hace que no puedan estar todas en todo. Pueden plegarse los dedos de la mano y formar el puño, pero no hay confusión entre ellos, se distinguen, sólo se aprietan. Los seres espirituales, al no tener cantidad, no están sometidos a esta condición, y así el alma puede estar en todas partes y lo está totalmente. Esta condición hace que el cuerpo humano tenga esa disposición erecta y única entre los seres del cosmos, y que el rostro pueda ser el lugar de la revelación de lo humano del hombre. Hacia afuera la cuantidad pone en relación al hombre con todos los seres del universo. Hay una distinción entre ellos, una distancia. El hombre se encuentra situado en un lugar del espacio y confinado en él, por su cuantidad.

El lugar responde a la pregunta *dónde* se encuentra un cuerpo. El hombre ocupa un lugar por su corporeidad. Los antiguos han hablado de lugar como accidente real que sigue a la cuantidad de los cuerpos en la relación extrínseca de los mismos. Aristóteles la ha descrito como «superficie primera inmóbil que envuelve el cuerpo al modo de continente»[44]. Todo cuerpo está rodeado por otros. En la medida que el ambiente es más fijo, es posible describir el lugar en que se encuentra. El hombre existente, por su corporeidad extensa está siempre ubicado, localizado, confinado en el lugar, de tal modo, que es imposible que

44. ARISTÓTELES, *IV Physic.*, 4, 212a6.

esté en más de un lugar al mismo tiempo. La cuantidad propia y su relación con la extensión de los cuerpos que lo rodean dan esta medida extrínseca y necesaria. No es posible al hombre evadir esta situación. Puede cambiar de lugar, pero no puede no estar en un lugar, mientras esté en el cuerpo. El lugar apropiado al hombre es la tierra, porque es terreno su cuerpo y está formado para vivir en la tierra, donde encuentra remedio a sus necesidades de viviente. Al estar en un lugar el hombre se encuentra situado en relación con el todo del cosmos [45]. El lugar adecuado al hombre es la tierra, que Tomás sitúa en el centro del mundo, en torno a la cual estima con el sentido común que gira la bóveda celeste, de la cual «tanto el astrólogo como el filósofo de la naturaleza pueden demostrar que es redonda» [46].

Esta situación la vive el hombre de un modo peculiar, conforme a su estructura de ser en el confín. Confinado en el lugar o en el espacio, el hombre tiene una condición de no resignarse a ello y busca senderos de emergencia y evasión. Por un lado el hombre es un ser definido en el lugar, circunscrito, ubicado, como todos los demás cuerpos, y por ello sometido a las leyes de la materia que le confinan en el mundo. En un lugar ha nacido, en un lugar se encuentra en cada momento, un lugar lo envuelve, en la casa, en la ciudad, en la nación y en un lugar muere y queda sepultado. El hombre tiene raíces en el suelo, como los árboles. No hay evasión posible mientras se tiene la cuantidad. Y este lugar lo relaciona de un modo determinado con todo el resto del mundo. Es posible determinar el lugar que ocupa el cuerpo del hombre en relación con algún punto del cielo, por las estrellas fijas. El hombre se orienta desde algún punto que estima fijo, como la roca en relación con el río fluyente, una estrella que mantiene su posición, mientras el orbe gira.

Pero desde otra perspectiva hay que decir que el hombre no está determinado por el lugar como los demás seres. Es un animal que se mueve y por ello es capaz de cambiar de lugar. El *homo viator* recorre como los peces, las aves, los animales, las sendas del mundo. Es un caminante en el mundo de los seres que son más estáticos. Y en el mismo lugar puede cambiar posición, se sitúa, busca un lugar apropiado para vivir, se hace emigrante a la búsqueda del sitio que le agrade. En la casa, en la plaza, en el campo, el hombre elige la posición de erecto, tumbado, sentado, como crea más conveniente. El modo humano de estar en el mundo es también dar sentido a los lugares: lo que era sin él un puro espacio vacío, se puede llenar de sentido desde que el hombre lo habita y lo

45. *In III Physic.*, lect. 5. n. 322.
46. *Summa Theol.*, 1, q. 1, ad 2.

transforma en morada, palacio, templo. Su cuerpo le ayuda a esta donación de sentido a los lugares. Por su condición de erecto la dimensión hacia lo alto tiene un sentido de nobleza. El cielo se sitúa encima de las cabezas, el infierno bajo los pies. Oriente es el lugar de la luz, occidente es el del ocaso. Esta cierta evasión del lugar, la capacidad de transformar la cárcel en morada, el palacio en prisión, y la tienda de campaña en lugar preferido, es debido al dominio de la forma espiritual sobre la mera condición corporal. El lugar es totalmente extrínseco al sujeto [47]. La persona humana, por su irradiación, deja su huella en los lugares en los cuales ha tenido una presencia por la corporeidad.

En la doctrina tomista hay modos diversos de estar en el lugar, y cada ente se relaciona con el lugar según su condición. Hay un modo propio de los cuerpos, otro de los ángeles, y otro modo compete a Dios. Por ello hay también un modo propio del hombre, por su condición de ser en el horizonte: en parte es contenido y en parte es continente. Puede sentir con Pascal la pequeñez de su cuerpo ante la inmensidad de los espacios, o tener la certeza de que en su pequeñez domina el mundo porque es capaz de conocerlo. La condición humana es ser cuerpo y trascender los cuerpos. «Resulta evidente que estar en un lugar le corresponde de distinta manera al cuerpo, al ángel y a Dios. El cuerpo está en un lugar circunscribiéndose a él, porque sus dimensiones se adaptan al lugar. El ángel no se circunscribe al lugar, ya que sus dimensiones no se adaptan al lugar, sino que se delimita a él, puesto que está en un lugar de tal modo que no está en otro. Dios no está ni circunscrito, ni delimitado, porque está en todas partes» [48].

B. El influjo de los astros

Por su condición de ser en el mundo el hombre se encuentra también bajo el influjo de la acción y pasión de los cuerpos. Le afectan las estructuras de la materia y de la vida, en cuanto llevan una cierta necesidad. Toda substancia ejerce su dinamismo inherente mediante los actos. Uno de los accidentes es el de la acción-pasión, dos modalidades distintas de una sola realidad. El mundo es el conjunto de los seres que mueven y son movidos. Todos los cuerpos tienen acciones y reacciones, son principio de actividades y son capaces de recibir los influjos de otros. Cada ser es para su operación, y ésta, cuando es transitiva, requiere otros seres en los cuales se recibe y repercute como parte integrante de un todo. El hombre no está exento de estas leyes. A nivel de cuerpo tiene las

47. *In III Physic.*, lect. 5. n. 322.
48. *Summa Theol.*, 1, q. 53, 2.

estructuras de composición, molecular, atómica, nuclear; como cuerpo viviente requiere estar constituido por sus elementos básicos, ácidos y proteínas, código genético, herencia, morfología autónoma, teleología. Todo ello le impone una cierta necesidad que deriva de la materia. Tiene además una afinidad con el cosmos, con todo el mundo de los astros y las esferas celestes. Dada la coordinación de los elementos del universo, Tomás ha pensado en el influjo de los astros sobre el hombre.

En su doctrina hay una afirmación rotunda del hecho del influjo de los astros y los cielos sobre el hombre. Este influjo se comprende desde la teoría de la causalidad, se ejerce de múltiples modos y sólo admite dos excepciones, los actos humanos en cuanto procedentes de la inteligencia y la voluntad, para cuyo ejercicio no se requiere órgano corporal, y los eventos fortuitos. El influjo de los cielos recae sobre el cuerpo, y a través del cuerpo en el hombre.

Tomás parte de un principio general: una multitud ordenada requiere un principio de orden: «En el mundo universo de los cuerpos, por disposición de la divina providencia todos los demás cuerpos están regidos por el cuerpo primero que es el cuerpo celeste, y todos los cuerpos por la creatura racional» [49]. Por tanto forma parte de la naturaleza que los cuerpos inferiores estén movidos por los cuerpos celestes. El influjo del cielo alcanza a todos los movimientos, de tal modo que es posible que se den en los cuerpos acciones que no dependen de las acciones y reacciones de los elementos. Esa virtud de los cuerpos celestes la creía observar en algunos fenómenos que el saber de entonces no explicaba: la atracción del hierro por el imán [50], la generación espontánea de animales en los cuerpos corrompidos [51].

La naturaleza de este influjo es causal. Los cuerpos celestes son verdaderas causas, pero del mismo orden, y son causas universales. Cuanto una causa es superior tanto más se extiende su causalidad. El primer cuerpo tiene una primacía en la causalidad de todo lo que acontece en el universo. Un cuerpo concreto no puede actuar contra la naturaleza universal. «Se llama naturaleza universal la virtud activa del primer cuerpo, que es el primero en el género de las causas materiales» [52]. Su causalidad se extiende a las especies y no sólo a los individuos de la especie. Así «el sol es causa de la generación en toda la especie humana, mientras el hombre es causa de la generación de este hombre» [53]. Los cuerpos inferiores son como instrumentos de los cuerpos celestes, como éstos son instrumentos de los motores que los conducen, que son espirituales. En todo orden el primero es causa del medio, y el medio es causa del último, ya se trate de un solo medio, ya de muchos. De todo ello se sigue que en el cuerpo humano se reciben los influjos del mundo de los cuerpos celestes y el cuerpo humano tiene una relación de subordinación a los influjos estelares.

49. *De Regim princ.*, 1.
50. *De Verit.*, 22, 13
51. *Cont. Gentes*, III, 104.
52. *In div. nom.*, c. 4. lect. 21. n. 550.
53. *Comp. Theol.*, c. 198.

Es un hecho que la luna influye en las cosas de la tierra, en los frutos del campo, en las mareas; que el sol influye en todo lo que implica vida en la tierra, como causa general de la vida. Una vez admitido el principio, es preciso hacer las aplicaciones a la vida humana. Hay un reparto de esta causalidad en los efectos que produce en la tierra, y las repercusiones que tiene en la vida del hombre, en la salud, en los negocios, en las pasiones, en la vida social. Los astrólogos tratan de averiguarlo. Tomás recoge esa lectura de los influjos astrales en la vida del hombre. He aquí un párrafo significativo:

«Los efectos de los planetas se manifiestan en los cuerpos inferiores conforme al orden de los mismos. Porque los tres primeros más altos parece que se ordenan a lo que afecta a la existencia de las cosas en sí mismas: pues la estabilidad de la cosa se atribuye a Saturno, la perfección de la cosa y la buena disposición a Júpiter. La virtud de la cosa, en cuanto se defiende contra lo nocivo y lo arroja, corresponde a Marte. Los otros tres planetas parece que tienen un efecto propio en relación con el movimiento de la cosa que existe, de modo que el Sol sea como el principio universal del movimiento; y por esto su influjo se advierte sobre todo en los movimientos inferiores. Venus parece que tiene un efecto más determinado en la generación, por la cual algo adquiere su especie, y a la cual se ordenan todos los movimientos en estas cosas inferiores. Mercurio parece tener un efecto en la multiplicación, es decir en la distinción de los individuos en la especie determinada. Y además, como dicen los astrólogos, se mezcla en las operaciones de todos los planetas. A la Luna le compete propiamente el cambio de la materia, y la disposición de la misma para recibir todas las impresiones celestes; por lo cual parece ser como la portadora de las impresiones celestes para aplicarlas a la materia inferior. De este modo, cuanto mayor es el cuerpo celeste, tanto obtiene un efecto más universal, más duradero y más potente. Y como los cuerpos celestes son como los instrumentos de las substancias separadas en movimiento, se sigue que la substancia que mueve a una esfera superior tiene que ser de mayor capacidad y poder, y por tanto debe ser más noble» [54].

54. *In XII Metaphys.*, lect. 9, 1.

Una vez puesto en claro el hecho del influjo de los astros y del mundo celeste en las cosas sublunares y en todos los cuerpos, y por tanto también en el hombre, hay que ver hasta qué punto el hombre, como ciudadano de dos mundos está en realidad sometido y en qué puede evadirse de este influjo estelar, que imprime necesidad. La solución de Tomás es coherente con sus presupuestos. Hay necesidad fatal allí donde hay sólo materia; no hay necesidad allí donde alcanza la libertad. El hombre, por su condición espiritual, tiene una porción noble que no está sometida al influjo de los astros, sino que es capaz de dominarlos. Por tanto hay que admitir un influjo directo de los cuerpos superiores en los inferiores y por ello también en el cuerpo humano, y no se puede admitir un influjo directo de los astros en el alma humana y sus potencias superiores, en el conocimiento y en los actos libres. No puede darse un influjo directo de los astros en el alma, ni en sus actos. La actividad intelectual y libre está por encima de la virtud de las estrellas: «Los actos humanos no se rigen según la disposición de los cuerpos celestes... Porque es imposible que la virtud corpórea actúe sobre la realidad incorpórea» [55].

El problema humano está en valorar el influjo indirecto, que es real y no puede ser ignorado. Tomás lo precisa tanto respecto al entendimiento, cuanto a la voluntad.

La disposición del cuerpo humano está sometida a los movimientos celestes, y por ello pueden contribuir a una mejor o más dócil inteligencia en el hombre. Las potencias orgánicas concurren a la operación intelectiva. No hay intelección sin la actividad previa de las potencias interiores, la imaginación, la memoria, la cogitativa. «Y en efecto cuando por alguna indisposición corporal se impiden esta operaciones, se impide también la operación del entendimiento, como acontece en los frenéticos, en los aletargados y en otros semejantes. Y por esto también la buena disposición del cuerpo humano hace al hombre apto para entender bien, en cuanto contribuye a fortalecer esas potencias, por lo cual se dice en el libro II *De Anima* que los que tienen carnes blandas vemos que son aptos para la vida intelectual» [56].

Por la misma causa, si los cuerpos celestes no pueden influir en nuestras elecciones porque la voluntad es espiritual y trasciende ese orden, pueden ser ocasión indirecta en los actos de la voluntad humana, en cuanto disponen los cuerpos de un modo o de otro. Así cuando hace frío intenso elegimos calentarnos al fuego; cuando se suscitan en nosotros las pasiones somos propensos a

55. *In Mt.*, c. 2. n. 170.
56. *Cont. Gentes*, III, 84.

actuar en sentidos diversos. Puede llegar a tanto la alteración que alguno se vuelva loco y no sabe lo que hace. «Pero es cosa manifiesta y se constata en los experimentos, que todas esas ocasiones, sean exteriores o interiores, nunca son causa de una elección necesaria; porque puede el hombre por su razón resistir o seguir lo que le impulsan. En verdad hay muchos que siguen los impulsos naturales, y son pocos, es decir sólo los sabios, que no sucumben ante las ocasiones de hacer el mal o de los impulsos naturales. Por eso dice Ptolomeo en su *Centiloquio*, que el alma prudente coopera con la obra de las estrellas, y que no puede el astrólogo hacer juicios según las estrellas, si no conoce bien las potencias del alma y la complexión natural, y que el astrólogo no debe decir las cosas en particular sino en general, porque la impresión de las estrellas en algunos surte efecto, en cuanto no resisten a la inclinación que viene del cuerpo; y al menos no siempre en éste o en aquel que quizá resiste con la razón a la inclinación natural» [57].

Desde estos principios Tomás dio solución a los problemas concretos de su tiempo mucho más crédulo que en el nuestro en «el mentir por las estrellas». Hasta tuvo la delicadeza de responder a las consultas que le hicieron sobre las *suertes* y los *horóscopos* [58]. La respuesta es coherente con los principios de la causalidad en el mundo y con la dignidad del hombre, que aun siendo cuerpo, por virtud de la forma espiritual, no está sometido ciegamente a los cuerpos celestes, sino que está llamado a dominarlos. Sólo Dios, desde fuera, es causa adecuada para mover la voluntad del hombre.

C. La medida del tiempo

Estar-en-el-mundo implica *ser-en-el-tiempo*, por estar sometido al movimiento. El cosmos es el conjunto de los seres corpóreos en movimiento, el cual penetra todas las dimensiones de lo real, desde las más exteriores, hasta las profundas. Tomás lo ha analizado tanto en el nivel físico como en el metafísico. El movimiento más aparente es el local, del cual participan todos los seres arrastrados por el movimiento del primer cielo, motor inmediato del mundo. Los antiguos piensan que los cuerpos celestes no están sometidos a ningún otro movimiento o cambio, porque implicaría corrupción. En el mundo sublunar tienen lugar los movimientos en la cuantidad, como el aumento y la disminución, en las cualidades de los cuerpos por la alteración, en la acción y pasión que son

57. *Cont. Gentes*, III, 85.
58. Cfr. *Opusc. De Sortibus, De judiciis astrorum.*

recíprocas, en las relaciones mutuas, y finalmente en la substancia que es el movimiento más profundo, del cual se siguen los cambios substanciales, la generación y la corrupción. Todo se mueve incesantemente en este mundo.

Tomás sigue a Aristóteles en la concepción del movimiento que describe como el paso de la potencia al acto. La misma creación es una especie de movimiento, sin presupuestos de nada que la preceda, es sólo el paso de la nada al ser. El mundo ha comenzado con el acto creador y con ese acto ha comenzado el movimiento y el tiempo. El movimiento tiene así una dimensión metafísica y va con el ser. Tomado el movimiento en el horizonte de la física afecta a los estratos de los cuerpos del cosmos, donde se producen los cambios. En esta realidad cósmica se apoya el tiempo. La percepción del devenir es el punto de partida de los seres inteligentes que pueden medirlo para obtener la noción del tiempo[59]. Allí donde hay movimiento hay un fundamento para la temporalidad física. El hombre, por estar sometido a los cambios en la corporeidad, está medido por el tiempo.

Tomás aceptó la definición aristotélica del tiempo, como medida del movimiento según el antes y el después[60]. El tiempo tiene el fundamento en la realidad del movimiento, pero necesita el complemento de la inteligencia que es capaz de medirlo, desde una cierta unidad, y así le resulta inteligible. El móvil se mantiene el mismo en los diversos momentos de sus cambios. Por su condición corporal el hombre que nace hasta que muere recorre una parábola en el tiempo. Es el cuerpo del hombre el lugar del movimiento físico y el punto de partida de la medida del tiempo. Desde esta dimensión al hombre le afecta el tiempo cósmico, le afecta en la misma manera que a todos los cuerpos. El tiempo cósmico del hombre está regulado por los movimientos de los cuerpos celestes. Se trata de un movimiento constante, homogéneo, inarrestable, inexorable. Viene desde el pasado, va al futuro. Se compone de instantes en los cuales no hay variación. Como es el entendimiento el que pone la unidad de medida cabe proceder a medidas diversas, mayores y menores, y en ello no hay límite. La cuantidad discreta de los números procede al infinito potencial. Cabe un infinito en grandeza y en pequeñez en la medida abstracta. La medida humana de este tiempo cósmico está dada para el hombre por el sol, que aparece en su horizonte y se oculta: así mide el hombre el día y la noche. De esta medida primaria van naciendo otras. Este movimiento regular, externo, comprendido al modo matemático, da la medida externa de la vida del hombre, desde el nacimiento hasta la muerte.

59. *In IV Physic.*, lect. 17. n. 572-581.
60. ARISTÓTELES, *IV Physic.*, 11, 219b1-2.

Cada hombre está sujeto a un tiempo determinado. El tiempo cósmico es circular. Vuelve a comenzar el día, vuelve la semana, vuelven los años. Pero cada hombre tiene una medida concreta. Cuando comienza a estar en el mundo comienza a ser medido por el tiempo cósmico. Mientras vive, está medido. Cuando muere esa medida termina. Ése es el principio y fin de la aventura cósmica vista desde la temporalidad, desde la dimensión corporal de la humanidad, desde esa zona en la cual el hombre es un cuerpo entre los cuerpos y la cuantidad y los procesos siguen este curso. Tomás percibía con cierto dramatismo a veces el paso tan rápido del tiempo. El biógrafo Tocco lo describe con lágrimas en los ojos en el coro, mientras los frailes cantan las completas y piden al Señor: «Cuando fallen mis fuerzas, no me desampares, Señor»[61].

El alma percibe la finitud del hombre en el tiempo y vive la tragedia que implica para todo hombre llegar al final y tener que morir. Pero hay algo en el hombre que escapa a la temporalidad. El hombre no es un mero cuerpo, sino un cuerpo informado por el alma espiritual. Por ello se sitúa en la frontera del tiempo y la eternidad. La eternidad es un instante de vida interminable que se da toda a la vez y se posee de modo pleno. En ella no hay pasado, ni futuro. Todo es presente. En cambio la temporalidad es proceso de instantes que van del pasado al futuro, a través del presente. La vida real del hombre en la temporalidad es el reverso de esa fórmula boeciana: transcurre desde el pasado al futuro por medio del presente. El hombre se encuentra inmerso en el proceso de todo lo temporal, pero emergente por su condición espiritual. El tiempo cósmico le afecta en la corporeidad, pero el alma está por encima del tiempo en sus operaciones y en su ser, como acontecía en la relación con el influjo de los astros.

Por ello para el hombre, además del tiempo cósmico, se da un tiempo típicamente humano. El hombre, dueño de sí, tiene la capacidad de vivir su propia vida, que se desarrolla en los actos y en los eventos. El hombre libre no vive su vida de modo pasivo, sino que la vive en buena parte como proyecto. Es capaz de anticipar el futuro en su intención y se dispone para ello. Por eso los instantes de la temporalidad no son homogéneos, iguales, inexorables. Cada hombre puede vivir sin prestar atención a su propia vida y pierde el tiempo, lo malgasta, no le da valor. O puede tener instantes privilegiados desde los cuales todo cobra sentido. En la vida de Tomás se dieron esos instantes con valor de perennidad: el día que entró en la abadía de Montecasino, con solos cinco años, sin tener clara conciencia de lo que aquel acto suponía para su vida. El instante en que los propios hermanos lo apresaron con violencia para impedirle vestir el hábito de

61. TOCCO, *Hystora*, 114.

los frailes mendicantes y trataron de impedirlo. Y así tantos otros hasta el instante misterioso del día 6 de diciembre de 1273, cuando tuvo una experiencia singular de Dios ante la cual todo lo que había escrito sobre los misterios divinos le pareció que no era más que paja. Ésos son instantes que se cargan de sentido y son como hitos en la vida del hombre. Son momentos de la temporalidad, pero modulada por las vivencias profundas del hombre. Desde esta perspectiva de la temporalidad humana, Tomás valoró mucho la virtud de la esperanza, que es tensión del alma hacia el bien futuro difícil, pero posible: «La esperanza es un movimiento del alma hacia el bien, por razón de bien, que de suyo es atractivo, y por ello es un movimiento hacia el bien en sí mismo» [62]. La esperanza es la fuerza de la vida presente. Por medio de ella el tiempo humano procede en orden inverso al tiempo cósmico: el futuro tiene fuerza para mover al hombre en una dirección hacia el bien anhelado y difícil; del futuro se va al pasado para comprobar la posibilidad de conseguir el bien propuesto, y del movimiento en ambas direcciones se sigue el presente.

Tomás conoce muy bien la visión cristiana del tiempo, porque la esperanza auténtica es la que confía en conseguir el bien más difícil que es la vida eterna y ésta sólo es posible porque se nos otorga la gracia cristiana. También en esta tensión hacia lo eterno, hacia el bien supremo que es Dios cual se ha revelado en Jesucristo, todo está centrado en un punto y el hombre es capaz de recoger su pasado, prever su futuro y comportarse en el presente en virtud de esa posesión de sí mismo. Ese momento del tiempo es el centro de la historia, realizado en el misterio pascual. Tomás lo ha recordado en la plegaria eucarística: memoria del pasado, anticipo del futuro, presente que abraza y supera la distensión del hombre en el tiempo.

El tiempo humano inicia en la temporalidad, pero la trasciende. Es la medida de un ser en el confín o en el horizonte, que le compete al hombre por su alma espiritual. «El alma humana se encuentra en el confín de las substancias corpóreas e incorpóreas, como en el horizonte de la eternidad y del tiempo, en cuanto se aparta de lo ínfimo se acerca a lo supremo» [63]. Tomás teólogo ilustra mejor el tiempo del hombre desde la comparación del tiempo con la eternidad y con el evo, que son las medidas de la duración de Dios y de los ángeles, con las cuales tiene el hombre cierta relación de afinidad en cuanto participa del espíritu [64].

62. *Summa Theol.*, 1-2, q. 25, 3.

63. *Cont. Gentes*, II, 81 (n. 1625 f). Cfr. A. LOBATO, *Anima, quasi horizon et confinium*, en el vol., *L'anima nell'antropologia di S. Tommaso*, Massimo, Milano, 1987, 52 y ss.

64. *Summa Theol.*, 1, q. 10, 4-6.

3. La esencia del cuerpo humano

A partir del análisis de la existencia y de la situación de la corporeidad humana en el mundo, que en algo conviene con los demás cuerpos y en lo definitivo difiere de ellos, estamos en disposición de aproximarnos a conocer la esencia de la corporeidad. El pensamiento humano necesita llegar a las esencias, porque tal es el objeto de la inteligencia, conocer la realidad en su esencia para asimilar su verdad. El pensamiento de Tomás de Aquino sobre el cuerpo humano toca aquí un vértice definitivo para la comprensión del ser del hombre.

El cuerpo humano tiene una nobleza que lo eleva por encima de todos los demás cuerpos. Es como el rey de los cuerpos, porque los supone a todos y los excede en su complejidad, organización y sobre todo por estar al servicio del alma. Tomás opina que los cuerpos celestes son cuerpos muy nobles, que la luz «cuando se multiplica en el instante por todo el hemisferio» se aproxima a la condición espiritual. «La luz en realidad es la cualidad activa de los cuerpos celestes». La participación de esa claridad en el diáfano ya no es *lux, es lumen* [65]. Por ello para Tomás el rayo de luz es lo más hermoso del universo. El cuerpo humano, a pesar de no ser luz, ni cuerpo celeste, ni estar compuesto de la quinta esencia, como los astros y las estrellas, y no le acompañe el esplendor de la luz, es de mayor nobleza y rango. Esta alta dignidad le viene de la misma esencia, que en definitiva está constituida por la forma. Tomás de Aquino describe la dignidad del cuerpo humano, lo comprende desde la teoría hilemórfica, y así penetra en la esencia de la corporeidad humana.

A. La maravilla del cuerpo humano

La dignidad y nobleza del cuerpo humano se aprecia al compararlo con los otros cuerpos y al considerarlo en sí mismo en medio del universo. Las diferencias que presenta nos hacen patente su emergencia y sus diferencias frente a los demás cuerpos, inanimados y animados.

El cuerpo del hombre, análogo y diferente al de los demás animales, había sido motivo de reflexión en las culturas. Frente al animal se descubría la diferencia humana, y el hombre se encontraba consigo mismo. Platón recoge en el *Protágoras* el mito de la formación del hombre, que sólo se logra al cabo de varios ensayos frustrados [66]. Aristóteles, que describió con tanta precisión la

65. *In II De Anima*, lect. XIV. nn. 413-421.

66. PLATÓN, *Protagoras*, 320 b-c.

morfología y la biología animal, tuvo siempre presente el cuerpo del hombre y vuelve a él para indicar las diferencias. El hombre es el único animal *erecto*, el único que tiene *cosquillas*, el único que *ríe*, el único que *habla*, el único *racional* y el único que tiene *manos* [67]. Pero es al mismo tiempo el más indigente y el que se vale menos por sí solo para la vida. Por ello es normal que viva en sociedad y que sea más social que ningún otro [68]. Tomás recoge esta tradición para dar razón de la sociabilidad natural del hombre. El cuerpo humano está estructurado de modo bien diferente al de los demás animales. «A los demás animales la naturaleza les preparó el alimento, las pieles recubiertas de pelos, las defensas, como dientes, cuernos, uñas, o al menos les dio velocidad para la huida. En cambio nada de esto se le ha dado al hombre preparado por la naturaleza, y en lugar de todo ello se le dio la razón, mediante la cual podría proveerse de todas estas cosas con la ayuda de las manos; pero un hombre solo no basta para preparar todo esto, y un hombre solo no es suficiente para poder bastarse en la vida. De aquí procede que el hombre por naturaleza esté llamado a vivir en la sociedad con otros muchos» [69].

Considerado en sí mismo el cuerpo humano es una obra maestra. Tomás entiende la obra creadora de Dios, al modo de las obras del artista humano: «Todo lo natural ha sido hecho por el arte divino, por eso, en cierto modo es obra artística del mismo Dios». Las obras de arte hay que juzgarlas en relación con el fin que se ha propuesto el artista, y no por algunos defectos que pudiera tener. Una sierra para cortar se hace de hierro, que es material fuerte y no de vidrio, que es más brillante pero más frágil. Las cosas de Dios se ordenan a un fin bien preciso en la naturaleza. El cuerpo humano tiene un fin. Está hecho por Dios para ser la materia del alma racional, el instrumento de sus acciones en el mundo. Este fin ha sido querido por el Hacedor. «Por lo tanto decimos que Dios hizo el cuerpo humano en la mejor disposición para tal forma y tales operaciones. Si parece que hay algún defecto, hay que tener presente que se trata de una consecuencia necesaria de la misma materia». De suyo el cuerpo ha sido hecho para el servicio del alma, para cooperar en las operaciones más propias del hombre, conocer y amar en libertad.

El cuerpo humano es superior a los demás animales en la sensibilidad y «el hombre posee la complexión más equilibrada entre todos los animales». Tiene más grande el cerebro, supera a todos los animales en los sentidos internos, «el

67. ARISTÓTELES, *De part. animal*, 686a27-687a21.
68. ARISTÓTELES, *Polit.*, I, 1, 1253a9.
69. *De Regim princ.*, I, 1.

tacto, fundamento de los demás sentidos, es más perfecto en el hombre que en cualquier otro animal». En cambio en los sentidos externos hay animales que superan al hombre. «Algunos animales poseen una vista más aguda y un oído más sutil que el hombre», el cual «tiene un olfato menos fino que todos ellos».

En el cuerpo humano tienen gran importancia las manos por los servicios que prestan al hombre. Con ellas tiene que procurarse todo lo que la naturaleza dio a los animales y negó al hombre, como son las defensas, la dureza de la piel, los cuernos, la abundancia de pelos y plumas, que no son compatibles con la delicadeza de la complexión humana que debía aumentar la sensibilidad. Las manos humanas son el precioso instrumento para que el hombre supere a los animales en la preparación del vestido, la comida, la casa y la defensa. Las manos al servicio de la inteligencia pueden procurarse medios infinitos, siempre más perfectos y adecuados a los fines que el hombre se propone. La mano humana, *órgano de los órganos*, como la definió con propiedad Aristóteles [70], en la disposición corporal, define al hombre como animal capaz de dominar la materia para los fines que se propone en la vida.

El hombre es animal *erecto*, y en esto se distingue de los demás animales. La posición erecta se ha dado al hombre en razón de su misma finalidad. El texto tomista pone de relieve esta diferencia del hombre con los animales y la dignidad de su cuerpo vertical. «La verticalidad le fue conveniente al hombre por cuatro razones: 1) *En primer lugar* porque los sentidos le fueron dados no sólo para proveerse de lo necesario para vivir como sucede en los animales, sino para conocer. De ahí que, mientras los animales no se deleitan en las cosas sensibles más que en el orden al alimento y a la procreación, sólo el hombre se deleita en la belleza del orden sensible por la belleza misma. Así, porque la mayoría de los sentidos está en el rostro, los demás animales lo tienen mirando al suelo, como para buscar comida y alimentarse; mientras que el hombre tiene el rostro erguido, para que por medio de los sentidos, sobre todo de la vista, que es el más sutil y percibe las diferencias de las cosas, pueda conocer abiertamente todo lo sensible tanto en el firmamento como en la tierra, en orden a descubrir la verdad. 2) *En segundo lugar* para que las facultades internas puedan ejercer más libremente sus operaciones, mientras el cerebro, en el que se perfeccionan, no esté sumergido sino elevado sobre todas las partes del cuerpo. 3) *En tercer lugar*, porque si el hombre anduviera encorvado, sus manos deberían hacer de patas delanteras, y no podrían ser utilizadas para la ejecución de diversas operaciones. 4) *En cuarto lugar*, si anduviera encorvado y usara las manos

70. ARISTÓTELES, *III De Anima*, 8, 2, 432a1.

como patas, debería tomar los alimentos con la boca, con lo cual tendría la boca puntiaguda, los labios más duros y gruesos y la lengua áspera, para no ser dañada por los objetos exteriores, como sucede en los animales. Pero tal disposición impediría hablar, que es la obra propia de la razón.

Sin embargo a pesar de poseer una estatura vertical, el hombre está a gran distancia de las plantas. En efecto su parte más sublime, la cabeza, mira hacia lo más sublime del mundo; y su parte inferior, hacia la inferior del mundo. Posee, pues una óptima disposición respecto de todo el conjunto. Las plantas en cambio, tienen sus partes más dignas mirando hacia lo inferior del mundo (ya que sus raíces corresponden a la boca), y su parte más ínfima mira hacia lo más sublime del mundo. Los animales por su parte, se hallan en medio, ya que lo más sublime de ellos es la parte por la que se alimentan, y la ínfima la parte por la que evacuan lo superfluo»[71].

Tal es la percepción tomista del «fenómeno humano», en relación con los demás cuerpos del universo, como el cuerpo más perfecto y mejor complexionado entre todos, porque se adecua al fin para el que ha sido creado, al servicio del alma que lo informa y del hombre al cual pertenece. El texto tomista recoge las mejores aportaciones de la antigüedad sobre el cuerpo, que llegan a Tomás a través de Aristóteles, de Galeno y de Cicerón. En esta comprensión del cuerpo humano tienen perfecta acogida todas las maravillas que la ciencia ha ido encontrando en el análisis del cuerpo: la perfección del ojo humano que fascinaba a Ramón y Cajal al descubrir la constitución del nervio óptico, o el misterio del cerebro humano que en nuestros días sorprende a los doctos, como Popper y Eccles. Desde Vesalio, con su espléndido tratado *De humani corporis fabrica*, o desde la admirable presentación para el lector cristiano que hace Fray Luis de Granada en su *Introducción al Símbolo de la fe,* hasta las recientes investigaciones anatómicas, fisiológicas y funcionales del cuerpo humano, hemos ido de sorpresa en sorpresa, confirmando ese principio que guía a Tomás de Aquino, que el cuerpo del hombre es la obra maestra de la creación en el mundo visible.

B. La comprensión hilemórfica

La maravilla del cuerpo humano, que se presenta en el mundo con su diferencia bien marcada en medio de todos los demás cuerpos, tiene su raíz oculta. Es una materia dispuesta por una forma para que sirva a los fines del hombre. El

71. *Summa Theol.*, 1, q. 91, 3.

cuerpo revela en su exterior una estructura interna; es el signo de una interioridad. Tomás de Aquino ha descubierto en el fenómeno humano la estructura interna que lo regula. Ha continuado la tradición aristotélica y ha aplicado al cuerpo humano la teoría hilemórfica. El cuerpo, como elemento material, está al servicio del alma, dispuesto por ella, contenido por la forma que le da el ser. En esta teoría se comprende al cuerpo no como un todo aislado, sino como un elemento de una unidad superior que hace imposible el dualismo de substancias en el hombre. El cuerpo es principio constitutivo, elemento integrante, no una realidad separada del alma. A veces Tomás habla de partes y de substancias, pero su pensamiento es claro, se trata de dos principios complementarios, que sólo unidos forman el hombre. Es la forma la que da el ser a la materia. La forma es el alma y es única forma del compuesto. En esta perspectiva el cuerpo adquiere mayor espesor ontológico, una densidad en el ser que lo hace humano.

La teoría hilemórfica, como explicación de la unidad y la multiplicidad en los cuerpos, es una de las aportaciones geniales de Aristóteles, consecuencia de su hallazgo de la noción de *potencia real* como uno de los principios del devenir de los cuerpos, que hace posible el movimiento, los cambios substanciales, la multiplicidad y la novedad en el mundo. Es la más sencilla de cuantas se han inventado en la historia, a pesar de las dificultades que lleva consigo la noción de materia como pura potencia real, que el mismo ingenio profundo de Agustín tardaba en comprender, y cuando ya alcanza su sentido da gracias a Dios porque ha llegado a ver ese elemento real intermedio entre el no ser y el ser ya en acto, *nec formatum, nec nihil, informe prope nihil, una nada algo, lo que es y no es*[72]. La teoría resiste el paso del tiempo. No faltan en la actualidad quienes opinan que esta teoría es muy próxima a la que está a la base de la teoría de la relatividad, que reduce el cosmos a la ecuación del doble elemento intercambiable: *masa-energía.*

Aristóteles había descubierto esta teoría en la observación de las obras de los artistas, que de una materia informe, como el mármol o la madera, podían hacer diversas obras conforme se lo proponían y la daban una diversa terminación de la cuantidad. Así fabricaban los muebles de la madera, y hacían estatuas de Venus o de Apolo del bloque de mármol pentélico. Todo esto se podía aplicar a la naturaleza, porque el arte imita la naturaleza. De modo análogo era posible pensar en una materia prima informe, y en formas diversas que estaban en su seno, y por la acción de los diversos agentes aparecían unas y desaparecían otras. Los cambios en el mundo de los cuerpos era el sucederse de las formas en

72. SAN AGUSTÍN, *Confess.*, XII, 6, 4.

la misma materia ingenerable e incorruptible. Lo decisivo es la noción de materia como pura potencia. Esta noción es difícil de pensar, se obtiene por vía de analogía con las materias concretas de las cuales los artesanos sacan las cosas, como de la madera o de la lana, y por vía de negación, en cuanto no es algo determinado y concreto, sino potencia de ser, que ya está inscrita en lo real y por ello dista de la nada y de lo actual. Esta potencia es el sujeto primero y permanente de toda mutación[73].

La materia es un principio de lo real, que se hace uno con el acto. Por eso materia prima y forma son la misma cosa en los cuerpos, porque constituyen el todo que es lo existente[74]. Esta teoría, nacida en el campo del arte, aplicada con cierto éxito a los cuerpos naturales, Aristóteles trató de aplicarla también al hombre en los últimos años de su enseñanza, como hará más tarde Darwin con su teoría de la evolución de las especies. El tratado *De Anima* es el ensayo de esta aplicación. Aristóteles ha comenzado por definir el alma como acto primero, como forma y entelequia de la materia organizada, unidas entre sí en el todo como la cera y el sello. La materia es el cuerpo organizado que concurre con el alma en todas las operaciones por medio del órgano. Esta teoría era muy apta para explicar todas las operaciones del alma en el orden vegetativo y sensitivo. El problema era dar razón también del pensamiento, explicar el *nous* en el hombre. Lo más probable es que en este punto Aristóteles vio mejor el problema que la solución y lo dejó abierto[75].

Tomás en cambio, a base de un profundo análisis de los textos de Aristóteles y de la naturaleza del hombre, llegó a una comprensión plena y a una aplicación al hombre de la teoría hilemórfica. Tomás defiende con decisión que su interpretación está de acuerdo con la letra, con la intención, con los principios de Aristóteles que ha definido el alma como «forma primera del cuerpo físico orgánico» y como «lo primero por lo cual nos nutrimos, sentimos, pensamos»[76]. Nadie le ha superado en el análisis exhaustivo de todos los pasajes del texto de Aristóteles que hablan del alma, del entendimiento[77]. En verdad; Tomás ha superado a Aristóteles en la coherencia en llevar la teoría hasta el extremo y en la noción del alma como forma espiritual, cuyo origen, operación y destino, trasciende la materia. Con la aportación de Tomás se ha

73. ARISTÓTELES, *Physic.*, 192, a1. 5-32.
74. ARISTÓTELES, *Metaphys.*, 1045b18-20.
75. Cfr. NUYENS, *L'évolution de la théorie de l'âme chez Aristote*, Louvain, 1956.
76. ARISTÓTELES, *De Anima*, II, 1, 412b15.
77. Cfr. *De unit. intell*, c. 1. Cfr. ABELARDO LOBATO, *Introducción a la edición italiana* de Città Nuova, Roma, 1989.

dado un progreso en la misma línea de dar razón de los cuerpos, en concreto del cuerpo humano.

La aplicación de la teoría hilemórfica al cuerpo humano exigía para Tomás ser llevada hasta sus últimas consecuencias. Era preciso superar los dos extremos en la concepción del cuerpo humano, el *monismo* de los materialistas que reducen todo a la materia, y el *pluralismo*, dual o múltiple de los platónicos y de cuantos eran partidarios de la pluralidad de las formas. La teoría materialista era incompatible con la realidad, con la experiencia de quien advierte en sí mismo las operaciones superiores de los actos inteligentes y libres, contra la fe cristiana que enseña que hay espíritu en el hombre, infundido por el soplo del creador. El peligro materialista venía de los averroístas que dejaban al hombre reducido a un animal «fantástico», sin dimensión personal. Tomás reacciona muy fuerte contra esta interpretación del hombre, y si le indigna porque es contra la verdad, le saca fuera de sí porque la quieren fundar en Aristóteles. No puede tolerar esa perversión de la doctrina de su maestro. Todo el tratado *De unitate intellectus* es una defensa apasionada de la unidad del hombre[78].

También deforma la recta interpretación de la unidad del hombre la teoría de la pluralidad de las formas. Tomás ha visto un cierto anticipo de la misma en la teoría de Avicebrón, que propone un hilemorfismo universal, y lo aplica a las substancias simples y espirituales. Para el filósofo judío todo lo creado consta de materia. Los ángeles o substancias separadas no son espíritus puros, porque tienen materia y forma. Tomás reaccionó constantemente frente a las complicadas doctrinas del *Fons vitae* de Avicebrón. El golpe definitivo se lo dio en el tratado *De susbtantiis separatis*. En este escrito del final de su vida académica propone de nuevo la comprensión del ser como acto y los diversos niveles de participación, exponiendo con objetividad y agudeza las tesis del panhilemorfismo de Avicebrón para refutarlas[79].

En una cierta conexión doctrinal con Avicebrón los teólogos medievales que se dicen agustinianos son los partidarios de la pluralidad de las formas en el cuerpo humano. No encuentran compatible la función del alma forma del cuerpo con su dignidad de ser una substancia espiritual, creada por Dios y llamada a la vida eterna. Desde los postulados de la fe cristiana no pueden admitir que el alma humana sea forma de la materia corporal. En ese caso tendrá que nacer y perecer con el hombre, no podría ser inmortal.

78. Cfr. G. VERBEKE, *L'unité de l'homme: Saint Thomas contre Averroès*, en RPL, 58, (1960), 220-249.
79. *De angelis*, cc. 5-8. Cfr. Introducción de A. LOBATO a la edición italiana del tratado, en Città Nuova, Roma, 1989.

Para Tomás se presentan aquí dos problemas enlazados: uno dar razón de la unidad del cuerpo humano, otro demostrar que es posible que un principio espiritual se una al cuerpo como forma. El primer problema no tiene solución sino desde la comprensión de la forma substancial como la que da el ser y por ello no puede ser sino una sola. El segundo problema se resuelve desde la comprensión de la relación de la forma del hombre con el ser y la comunicación de ese ser del alma al compuesto. El cuerpo humano está informado por la sola alma, que de suyo tiene subsistencia y la comunica al compuesto humano.

El ser del compuesto procede siempre de la forma. No es posible que haya más de una forma substancial en el compuesto, porque si es cierto que la forma da el ser, todo lo que venga al ser ya constituido, por fuerza tiene que ser accidental. Ya en el *De ente et essentia* había escrito: «Mediante la forma que es acto de la materia, la materia se hace un ente en acto, y esta cosa determinada. Por tanto, lo que se añade no da a la materia el ser en acto simplemente, sino sólo el ser tal, como hacen los accidentes, como la blancura hace lo blanco en acto» [80]. De aquí se sigue que es imposible que en el cuerpo humano haya más de una forma substancial. Si no se admite esta tesis no se supera el dualismo. Si el cuerpo del hombre tiene ya la *forma corporeitatis*, por la cual es cuerpo, ya no es pura potencia que recibe la forma y la unión con el alma humana será accidental. Queda por tanto probada la necesidad de que el alma humana sea la única forma substancial del cuerpo, la que le hace ser tal y es el principio de todas las operaciones. El alma humana es pura forma, y es única forma substancial del hombre. Esta concepción lleva consigo, que ni el cuerpo es un todo, ni lo es el alma. Ninguno de los dos es una substancia completa, esto, un concreto, *hoc aliquid* [81]. No lo es el alma, ni lo es el cuerpo. Ninguno de los dos tiene una composición anterior de materia y forma. El cuerpo humano es pura potencia material, el alma humana es pura forma espiritual. Y la unión de ambos es inmediata, de tal modo que no se interpone ningún otro elemento entre ambos. El cuerpo humano que informa el alma, no es por tanto ni un mero cuerpo, ni un vegetal, ni un animal, sino una realidad potencial, que al ser organizada, en cuanto potencia queda informada por el alma del hombre que Dios crea.

Tomás acepta la teoría de Aristóteles, de que las formas son como los números y las figuras: la superior contiene la inferior y la excede, como el pentágono contiene al cuadrado y lo excede y la circunferencia contiene todos los posibles polígonos. Así el alma humana, pura forma espiritual, contiene todas las formas

80. *De ente et essentia*, c. 2. n. 8.
81. *Q. De Anima*, a. 1.

inferiores, y da el ser cuerpo, y el ser vegetativo con sus operaciones y el ser sensitivo con las potencias en los órganos correspondientes, y el ser superior que es el ser humano [82].

Desde esta teoría de la forma substancial se logra una comprensión del cuerpo humano que supera el dualismo y el pluralismo. Resulta la unidad del compuesto y la conformación del cuerpo para el servicio del alma como forma.

El cuerpo humano queda ennoblecido por la forma y por ello puede tener algo que lo hace superior a todos los demás cuerpos del universo, aun a los cuerpos celestes porque está informado por una forma espiritual. La dificultad estaba en demostrar que si es forma de la materia, no queda absorbida por ella, y se convierte, como las demás en una forma material. Tomás de Aquino se esforzó reiteradamente en demostrar que no había inconveniente en que el alma fuera espiritual y se uniera como forma con la materia corporal. La demostración de Tomás es la siguiente:

Para que una cosa sea forma substancial de otra se requieren dos condiciones: que sea principio substancial y formal de aquello que es forma y por lo cual se llama ente; que ambos principios convengan en un solo ser, en el que subsiste la substancia completa de materia y forma. El alma humana, creada por Dios, tiene una cierta subsistencia, aunque es incompleta en su especie. Puede ella comunicar el ser al compuesto, y así el cuerpo recibe el ser de la forma. La materia corporal recibe el ser, la substancia espiritual lo comunica. Por ello es posible que resulte una unidad de dos principios distintos. Y esa unidad es la del hombre. De este modo resulta algo admirable: se une lo más alto del género de los cuerpos, que es el cuerpo humano admirablemente organizado, con lo ínfimo del orden de los espíritus, que es el alma humana. Como el alma es la forma y da el ser a la materia, es ella la que une los dos órdenes del ser, y se constituye en *horizonte y confín de los cuerpos y de los espíritus*, por ser substancia incorpórea y ser forma de un cuerpo. No por esta diversidad de principios es menor la unidad del compuesto, sino que es mayor, porque cuanto más vence la forma a la materia mayor es la unidad resultante. Es uno el ser de materia y forma en el compuesto, pero no por eso tienen que ser dos principios iguales. Cuanto más noble es la forma, tanto supera más la materia. Esto se comprueba en las operaciones de los diversos compuestos. En ellos se observa una gradación: en los seres inferiores las formas no superan la virtud y la disposición de la materia. En las plantas comienza a percibirse la emergencia de la forma; en los

82. *Summa Theol.*, 1, q. 76, 3.

animales ya es notoria y así se llega al alma intelectiva que es semejante en sus operaciones a las substancias superiores. Por eso la forma del cuerpo humano, que es el alma intelectiva no tiene por qué estar inmersa en la materia como las demás formas materiales. Es forma y es una forma emergente, capaz de operaciones propias en las cuales la materia no participa. Pero la unión se hace para mutuo enriquecimiento: el cuerpo queda nobilitado, y el alma se enriquece por la mediación de los órganos de la corporeidad. El cuerpo humano, unido a la forma espiritual, es el anillo admirable en la conexión de los dos órdenes de la realidad del universo [83].

El cuerpo humano queda ennoblecido por el alma que es la forma, pero a su vez está constituido por una realidad orgánica, que es la materia en la cual se recibe la forma. Y esa realidad tiene su morfología, su anatomía, está integrada por una materia determinada, por la carne y los huesos, los diversos sistemas y componentes, por las partes constitutivas del organismo, la cabeza, el tronco, las extremidades. El hombre formado por el alma espiritual, no es un espíritu. «Los espíritus no tienen carne ni huesos, como veis que yo tengo», decía el Señor a los discípulos después de la resurrección (Lc 24, 39). La nobleza del cuerpo humano se dio en su integridad en el primer hombre, formado por Dios directamente, y por lo mismo exento de los defectos que ha podido acumular posteriormente, y volverá a resplandecer en los cuerpos gloriosos. Esa plenitud implica el dominio pleno de la forma sobre las partes de la materia, sobre cada uno de los componentes de la corporeidad, desde las células, hasta los tejidos, los órganos, los sistemas, tanto en sus estructuras tan bien enlazadas, como en sus dinamismos. La forma en plenitud es la que da la salud, el vigor, la unidad de todo el compuesto. La total compenetración del alma y el cuerpo, como principios diferentes, unidos en el ser y formando esa unidad, es más vigorosa en la salud, en la juventud, en la total compenetración de operaciones, cuando el cuerpo está plenamente al servicio del alma.

En la revelación cristiana hay todavía otra perspectiva para dignificar el cuerpo en todo su valor y esplendor. La pone de manifiesto el misterio de la encarnación. Éste es el misterio nuclear de la vida cristiana. Tomás de Aquino mostraba este misterio como síntesis de la fe que profesamos. Dios se ha hecho hombre, porque ha asumido lo humano, la naturaleza del hombre, el cuerpo y el alma de un hombre concreto, la carne y los huesos, sólo así podía ser engendrado, nacer, crecer, actuar en el mundo, padecer, morir y resucitar. Jesucristo no tuvo un cuerpo celeste, ni impasible, sino un verdadero cuerpo, terreno y

83. *Cont. Gentes*, II, 68.

pasible, por el cual estaba en un lugar, y en un momento de plenitud de los tiempos, y nació de María Virgen. La verdad de la encarnación del Hijo de Dios, requiere que haya asumido el verdadero cuerpo humano, la carne y la sangre y sea en todo, menos en el pecado, semejante a los hijos de los hombres [84].

La teoría hilemórfica, aplicada al hombre, da razón de la unidad profunda del ser humano y de la diferencia del cuerpo humano de todos los demás. La teoría, en su aparente sencillez, presenta sus dificultades a la hora de ser entendida a fondo. De hecho el pensamiento moderno que se opone a la escolástica, la cultura científica que se atiene sólo a los datos de la experiencia, rechazan esta teoría. Estiman que a la altura de los tiempos en que vivimos son inadmisibles los tres presupuestos en que se apoya: el de la materia prima como *pura potencia*, el del alma como *forma espiritual* de la materia, y el de la *posibilidad de la unión* de estos dos extremos de un modo tan singular que en la muerte uno de ellos persista en el ser y el otro termine en la disolución de los elementos. Las dificultades mayores vienen de parte de los habituados a la cultura científica que exige comprobar en el laboratorio las tesis que afirman en sus teorías. Un libro reciente de Laín Entralgo es reflejo de esta mentalidad y de esta cultura. Lo titula *«Cuerpo y alma»*, pero en realidad el alma es sólo un nombre, porque su intento es poder demostrar que todo cuanto en otro tiempo se atribuía al alma, ahora se puede explicar desde el cerebro [85].

Tales dificultades ya fueron resueltas por el mismo Aristóteles y mucho mejor por Tomás de Aquino. En el pensamiento moderno, a partir de Descartes hay un cierto horror a las *formas*, por considerarlas como entidades a priori o puras invenciones de una escolástica formalista. *A formis abhorreo*, solía decir con desparpajo galo Descartes. Para Tomás de Aquino es posible recurrir a la demostración por la vía de la causalidad, que tiene siempre valor en filosofía. Son los actos del hombre los que exigen un principio que dé razón de ellos. El hecho del ejercicio del pensamiento en el sujeto singular, implica un principio real. El hecho del conocimiento espiritual no tiene explicación en ningún principio material, por su universalidad y por su comprensión que trasciende cualquier dato de los sentidos. Por tanto si yo entiendo *–hic homo singularis intelligit–* yo soy el sujeto de este acto, tengo un principio del acto, y si el acto es espiritual, el principio tiene que serlo también. Si tú no lo admites, tienes que encontrar una razón suficiente de este hecho. No hay escapatoria. Sólo el alma

84. *Cont. Gentes*, IV, 39.

85. P. LAIN ENTRALGO, *Cuerpo y alma. Estructura dinámica del cuerpo humano*, Espasa-Calpe, Madrid, 1991, 14-15, 153.

como principio de naturaleza espiritual, da razón adecuada de mi acto de entender. Sólo este principio explica de modo coherente la unidad de mi sentir en la corporeidad y de mi comprender que la trasciende [86].

Es preciso entender la forma como principio de actividad y como acto de ser en una especie determinada. En ese caso la noción de potencia es correlativa, y la pasividad se entiende dentro del binomio acto-potencia que va con el ser finito y pervade todos los campos. Nadie ha topado con la materia prima en el laboratorio, ni con el alma, ni con el pensamiento, ni con el acto libre, o con el amor humano. Y no obstante son los pilares de nuestra realidad. Se trata de principios de la realidad, principios no sensibles, pero reales. Ésa fue la aportación aristotélica para dar razón del mundo de los cambios. No hay en la antigüedad un pensador tan realista como Aristóteles, tan opuesto a todo lo que sea a priori, ni en la edad media como Tomás de Aquino. La teoría hilemórfica, puede ser difícil de comprender, porque es un elemento de una totalidad, y hay que entrar dentro para comprender una de sus partes. En el fondo está la noción de acto o *energeia*, que hasta el mismo Hegel reconocía que era el concepto más alto logrado por el pensamiento griego [87], llevado a su expresión perfecta por Tomás de Aquino en la concepción del ser como acto. Toda participación del ser en el ente finito lleva consigo esa composición, que en los cuerpos es no sólo de *masa-energía*, sino también de *materia-forma*. El caso del hombre es quizá la más alta expresión de esta teoría.

C. La corporeidad humana

Cuerpo y alma son principios distintos en el hombre, llamados a tener el mismo ser en el compuesto, superando toda dualidad. Los elementos integrantes de la corporeidad son múltiples, opuestos. El cuerpo humano es el más complejo de todos los cuerpos. El que tenga una forma substancial única, espiritual no disminuye en nada esta riqueza. La conserva y la aumenta, porque entra en lo más profundo de todos estos elementos un nuevo modo de ser, el que los constituye en humanos. La mano humana conserva toda su riqueza y su capacidad de operaciones, y las aumenta, de modo que no será hombre por tener manos como ya preguntaba Anaxágoras y responde Marx, sino que tiene manos porque es hombre. Esto acontece aun de modo más experimental en el rostro, donde los sentidos más nobles tienen su asiento y son la mejor expresión de lo

86. *De unit. intell.*, n. 61-62.
87. HEGEL, *Enzy. der phil Wiss.*, (1830) par. 378, Hamburg, 1969, 312.

humano. Es el rostro el indicador de la dignidad, de la santidad del hombre. Por ello nos preguntamos por la esencia de la corporeidad, que no se reduce al cuerpo, pero no se entiende sin la complexión corporal.

Para Tomás de Aquino hay dos modos de entender la corporeidad, uno es accidental, otro es substancial. El modo accidental describe el cuerpo por los accidentes, de los cuales el más obvio y primario es la cuantidad en el cual todos los demás se apoyan. En esta acepción se habla de los cuerpos en el lenguaje normal. Llamamos cuerpo a lo que tiene cuantidad y por ello las tres dimensiones. «Es cuerpo lo que tiene la triple dimensión» [88]: largo, ancho, profundo. La cuantidad es el primer accidente de los cuerpos, el que sigue a la materia, y de la cual es inseparable, el que hace que los cuerpos estén determinados a un lugar, tengan las partes fuera de las partes, sean divisibles, tengan composición, etc. Cabe entender de este modo la corporeidad, y tomarla por la cuantidad real de los cuerpos humanos. En ese caso cada hombre tiene su cuerpo y admite su medida espacial, local, definitiva, descriptiva de cada una de sus partes. El dualismo cartesiano tuvo aquí su punto de apoyo. Entendió el cuerpo como una máquina, reducido a la triple dimensión, a la mera cuantidad, y por ello no fue capaz de dar razón de la unidad del hombre, que dividió en dos substancias irreconciliables: el alma reducida a su actividad de *cogito*, el cuerpo abandonado en el desierto de los objetos mecánicos, una mera *máquina*. No habrá que esperar mucho para que todo el hombre sea comprendido como tal máquina.

En Tomás de Aquino la dimensión corporal es auténtica, constatable, y es el sujeto de los demás accidentes, de las cualidades y las relaciones. Dado que la cuantidad es mensurable, y a través de la abstracción se hace inteligible en el orden matemático, toda la comprensión de la corporeidad cuantitativa, puede ser estudiada desde las ciencias físico-matemáticas. Es innegable el progreso que las ciencias del hombre han conseguido por tener este acceso a la corporeidad. Las ciencias físicas han comprendido la estructura del hombre y sus leyes; las ciencias químicas describen sus componentes reducidos a los elementos. Las ciencias biológicas tienen aquí un campo muy extenso. La medicina moderna ha podido penetrar en los secretos de la vida y tenemos resueltos los problemas que el hombre no podía conocer anteriormente por falta de medios. Esta dimensión de la corporeidad es uno de los campos que reservan muchas sorpresas. El hombre es un cuerpo que tiene cuantidad en todos sus elementos y puede ser analizado y reducido a medida y cuantidad, a experimento, a prueba constatada en la experiencia objetiva, de modo científico. A partir de Galileo la

88. *Summa Theol.*, 1, q. 3, 1, obj. 1.

ciencia moderna ha sustituido las susbstancias y las cualidades del saber antiguo por la cuantidad, las medidas de la cuantidad y las relaciones. Tomás de Aquino admite esta dimensión de la corporeidad, como perteneciente al ser accidental el hombre. La substancia humana necesita de los accidentes. Y el más radical de todos es éste.

Pero hay otro sentido más profundo de la corporeidad, el que la comprende en su razón de ente. Éste es el sentido que busca el filósofo, porque trata de la comprensión del hombre y sus componentes desde la unidad y la verdad de su ser hombre. Desde el momento en que se establece que el hombre es un compuesto de materia y forma, que la forma es el alma espiritual y el cuerpo es la materia, dado que la forma da el ser específico por el cual es tal, hay que concluir que la corporeidad del hombre está constituida por la forma, y hay que entenderla desde el ser que da el alma. Se trata de una corporeidad humana. Esto es lo singular y específico. Y ésta es la clave de la dignidad del cuerpo. Tomás de Aquino lo dice de todos los modos. La carne y los huesos del hombre deben su ser a la forma espiritual. He aquí un texto clave: «Un primer modo de entender la *corporeidad*, es desde la forma substancial del cuerpo, en cuanto por ella se coloca en el género de substancia. Y así la corporeidad de cualquier cuerpo no es otra cosa que la forma substancial del mismo, según la cual se coloca en el género y en la especie, de lo cual se sigue que la realidad corporal tenga tres dimensiones. Porque no se dan diversas formas substanciales en uno y el mismo ser, por medio de las cuales una lo coloca en el género supremo, en el de la substancia, y mediante otra entra en el género próximo como el de hombre o de caballo. Porque si la forma primera la hace ser substancia, las formas siguientes se añadirían a algo que ya es una realidad subsistente en la naturaleza: y así las formas posteriores no constituirían una nueva realidad concreta, sino que estarían en el sujeto ya constituido como formas accidentales. Es por tanto necesario afirmar que la *corporeidad*, en cuanto forma substancial del hombre no es otra cosa que el alma racional, que en su materia requiere tener tres dimensiones: puesto que es acto de un cierto cuerpo» [89].,

La corporeidad en su esencia viene dada al cuerpo desde el alma. El alma humana es la forma del hombre, por la cual el cuerpo es cuerpo. «Todo compuesto de materia y forma es perfecto y bueno por su forma» [90]. «La materia sin la forma no puede ser sujeto, en cuanto sujeto se dice lo que es un ente en acto; que el cuerpo animado sea en acto y pueda ser sujeto, le viene de la forma

89. *Cont. Gentes*, II, 81.
90. *Summa Theol.*, 1, q. 3, 2.

que es el alma» [91]. «El cuerpo humano no tiene un ser distinto del que recibe del alma» [92]. «El cuerpo físico orgánico está en relación al alma como la materia a la forma. No porque es tal por alguna forma propia, sino que esto mismo lo tiene por el alma» [93].

Tomás ha dado respuesta a esta gran cuestión del hombre, que evita la contradicción, supera al dualismo y hace del hombre un ciudadano de dos mundos.

Si llevamos este modo de entender la corporeidad, que es el más profundo y exacto, a las expresiones de nuestro lenguaje, tenemos que reconocer que cuando hablamos de cuerpo y alma, hablamos impropiamente. El lenguaje revela un cierto dualismo, que no corresponde a la realidad. El hombre tiene un solo ser, en el cual concurren en modo desigual los dos elementos componentes, el potencial y el actual, la materia y la forma. El hombre se compone de alma espiritual como forma y materia corporal como potencia. Dada la emergencia de la forma sobre la materia, el ser del todo procede de la forma, y por ello la corporeidad está constituida por ella. Los dos elementos son correlativos, y se encuentran vertidos el uno al otro: la forma es forma por su destino a la materia corporal, y la materia corporal lo es por su apertura a la forma.

La doctrina tomista de la corporeidad pone de relieve algunos aspectos esenciales que nuestra cultura actual ha puesto en la sombra. De momento podemos advertir los tres siguientes: la pertenencia del hombre al mundo físico de los cuerpos; la unidad inescindible de todo lo humano; la dignidad del cuerpo del hombre. Son tres dimensiones, que por motivos diversos, nuestra cultura parece haber dejado de lado y que conviene rescatar.

La pertenencia del hombre al mundo físico estaba olvidada desde el viraje cartesiano al mundo del *cogito* y de la emergencia de la dimensión subjetiva en todo lo humano. El hombre se había considerado sólo desde una de sus caras, ciertamente esencial, pero insuficiente. Hay un rechazo instintivo en la cultura actual a las raíces cósmicas del hombre, a la dimensión física y cosmológica. Ha habido una huida de los modelos helénicos de pensar porque se temía pudiera encerrar al hombre en las categorías físicas de la realidad, donde todo es necesario, y donde la libertad y el espíritu apenas pueden tener acto de presencia. La tendencia al olvido del cuerpo y a las relaciones con los seres del cosmos ha sido más acentuada en el desarrollo del pensamiento alemán, en pos de Kant y de Hegel. Ese tipo de filosofía sería el primero elaborado con categorías cristia-

91. *De spirit. creat.*, 2, ad 15.
92. *In II Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3, q. 1, ad 2.
93. *Q. De Anima*, 9, ad 7.

nas. En realidad el ser humano que ha sido tenido en cuenta, quizá no es el hombre de Platón, pero tampoco es el hombre real ni el hombre cristiano. El hombre real es el hombre de carne y hueso, el que necesita comer y dormir, morar en una tienda o en un palacio, tener contacto con el mundo que lo rodea. El desprecio cultural por el orden físico ha llevado hacia el olvido y la lejanía del mundo natural, y con ello se ha creado un vacío y una ruptura de graves consecuencias. El problema ecológico tiene aquí su principio. El hombre ha pretendido vivir envuelto en la tecnosfera, cuando no en la estratosfera. Y de pronto ha descubierto que ese tipo de vida, lejos de la naturaleza, sin los elementos del agua, del aire, y de la tierra, del mundo vegetal y del mundo animal le lleva a la muerte. Para Tomás de Aquino no hay escapatoria. El hombre está compuesto de los elementos terrestres, y tiene una conexión esencial con todos los elementos. No hay un corte en la escala de los seres entre él y los demás. Si para la supervivencia sobre la tierra de cualquiera de los pajarillos que vuelan por el aire se requieren millones de otras especies, que mutuamente se apoyan y forman la pirámide de la vida, el hombre que está en el vértice necesita de todos los elementos que tiene bajo sus pies. La pertenencia al mundo físico es real, es esencial para el cuerpo humano. Y no sólo la relación con el mundo de la proximidad terrestre, sino también de todo el cosmos. A él estamos unidos por el proceso de un desarrollo común que ha hecho posible la aparición humana, por unas leyes que posibilitan ahora la vida humana en este rincón del universo que es la morada del hombre. Glosando a Terencio, podemos decir con toda verdad, *soy hombre y nada cósmico me es ajeno.*

La unidad de lo humano es problema radical. La unidad va con el ser, y donde no hay unidad no hay ser. La cultura actual en torno al hombre, forjada con perspectivas desde todos los ángulos, se queda las más de las veces en la superficie, como si nuestra inteligencia no hiciera otra cosa que lo que hace la máquina fotográfica cuando trata de dar noticia de un evento. Estamos tentados a tener que responder como el poseso del evangelio, cuando Jesús de Nazaret le preguntó por su nombre, que respondió, que no era uno, sino una *legión* «porque somos muchos» (Mc 5, 9). Si el ser es uno en cuanto es ente, y es ente por la forma, sólo la forma substancial o accidental es principio de unidad. «La forma es la razón de la unidad, por la cual algo es uno», dice Tomás. Frente al pluralismo dispersivo y anecdótico, tan del gusto de la cultura de lo efímero y del fragmento, que a la larga resulta nefasta en todos los órdenes, Tomás ofrece un fundamento para el rescate de la unidad en lo humano. La forma substancial del cuerpo unifica todos los elementos y da unidad al compuesto. «Tenemos que decir que en este hombre no hay más forma substancial que el alma racional, y que por ella el hombre no sólo es hombre, sino también animal y vivo y cuerpo y substancia y ente». Tomás aduce para esto una prueba basada en un principio, que tiene aplicación hasta en los ángeles: cuanto una forma es superior, contiene en sí misma las capacidades de las inferiores, como el sentido común contiene en sí todas las virtudes de los sentidos inferiores y algo más. Una forma más perfecta realiza por sí sola lo que las formas inferiores realizan por muchas. El ángel superior tiene menos ideas que los inferiores, pero conoce más. Así los genios tienen grandes intuiciones a las cuales reducen la multitud de conocimientos. Por su parte el alma humana contiene en sí las virtudes de todas las formas inferiores: la que da el ser cuerpo, el ser viviente, el ser senciente y además añade algo que no compete a ninguna de las inferiores, la de poder entender y ser libre. Aristóteles había comparado con acierto las formas del ser que confieren la unidad a los números y a las figuras, que son escalonadas y la que viene después contiene la anterior y la supera: en los números del uno al infinito, y en las figuras desde el triángulo hasta la circunferencia. El alma humana es en el hombre ese polígono de infinitos lados *–quodammodo omnia–*. Por ello unifica toda la realidad del hombre, por más que sea compleja. La unidad no resulta de muchos entes en acto, sino de un acto que informa y da el ser a la multitud de elementos. La perfección del hombre está en esto, en que una sola forma substancial y espiritual, da el ser y el ser humano a la multitud de elementos corporales, de órganos y funciones de la corporeidad [94].

La *dignidad* del cuerpo humano en Tomás de Aquino, no está sólo en su perfección por encima de los demás cuerpos, sino en el carácter en cierto modo *sacro* que da todo lo corporal el alma en cuanto forma espiritual, que está en todo él, por una totalidad de esencia, que hace que pueda estar toda en todo el cuerpo y en cada una de sus partes. Desde el primer momento es un cuerpo animado, y está ordenado, movido, informado por el alma espiritual. No importa que no todo el cuerpo pueda ejercer las mismas operaciones del compuesto, que el alma ejerza su virtud por unos órganos determinados y no por otros, lo real es que se trata de un cuerpo humano por esencia. La dignidad merece respeto y reconocimiento, debe ser respetada y no puede ser vilipendiada. En este concepto de dignidad humana, que se deriva a un tiempo del alma y de la totalidad personal del ser del hombre, se fundan los *derechos humanos*, que se han impuesto en nuestra cultura como el *signo de los tiempos*, más conocidos todavía por sus violaciones que por su aplicación universal. El cuerpo del hombre, por el mero hecho de ser cuerpo humano, y no por ser de una clase determinada

94. *De spirit. creat.*, 3.

de hombre, por ser joven o sano, por ser el mío, merece ser respetado, porque todo él, en sí mismo y en sus funciones, es un cierto sacramento del espíritu, está unido al alma de modo inmediato, sin un tercer elemento de mediación.

En la perspectiva tomista la existencia y situación en el mundo cobran un relieve singular, que no contradice la dimensión de interioridad sino que la completa y la posibilita, la unidad del sujeto humano implica la pluralidad de elementos para el ejercicio de las muchas operaciones y la dignidad de todo lo corpóreo en el hombre redunda en la gloria del mundo creado. No es la casa la que da dignidad a quien la habita, sino al revés. El mundo entero está concebido con el principio antrópico, porque los «cielos cantan la gloria de Dios» (Sal 18, 1), cuando un ser humano los contempla, los admira y sabe trascenderlos para alabar a quien lo colocó en el universo sólo por amor. Ninguna teoría de la corporeidad ha llegado tan a fondo como ésta de Tomás de Aquino.

II

EL CUERPO Y LA PERFECCIÓN HUMANA

El resultado de la primera indagación sobre la corporeidad en Tomás de Aquino resulta positiva y sorprendente: la corporeidad es constitutiva del hombre, está formada por el alma intelectiva, en cuanto principio substancial del hombre y por ella recibe el ser, el orden y la finalidad [1]. Esta afirmación resulta extraña para la cultura actual que oscila entre los dos polos, el de una larga arraigada herencia cartesiana, amalgamada con la platónica, o la pseudocristiana propensa a tratar el cuerpo con cierto menosprecio, y el de la cultura materialista, que lo exalta y dignifica en su función de máquina prodigiosa. La verdad está por encima y más allá de ambos extremos, más acorde con la teoría hilemórfica que sitúa en el mismo orden del ser al cuerpo y al alma, y por ello supera el dualismo subyacente a la mayor parte de las culturas que admiten el alma en el hombre.

Tomás fue el primer teólogo medieval que acogió el hilemorfismo de Aristóteles, lo comprendió a fondo y lo purificó. Así pudo probar que no era contrario a la inmortalidad del alma humana. El secreto fue haber distinguido con claridad la relación que el alma tiene con el acto de ser y con la materia corporal. El alma creada por Dios recibe el ser en sí misma, y lo recibe de modo inseparable, porque siendo de naturaleza espiritual y simple no hay en ella principio de corrupción. Por ello el alma tiene *subsistencia* en sí misma. Una vez creada dura siempre. El problema de la inmortalidad queda así resuelto de modo definitivo. Pero el alma creada por Dios no tiene la condición de la *substancia*, no

1. *Cont. Gentes,* IV, 82: *De spirit. creat.*, 3, ad 17.

es el ser substancial completo, una substancia primera, *hoc aliquid*, porque está creada para ser forma de la materia corporal y en la materia debe adquirir su complemento. Creada por Dios e infundida en la materia, comunica el ser al compuesto, y de ambos se forma la substancia primera, el individuo humano, cuya naturaleza y esencia es compuesta de ambos principios, del alma espiritual y de la materia corporal. Por ser forma substancial y forma única es ella la que contiene, informa, mueve y organiza la materia. Pero por esa misma condición no alcanza su plenitud de ser, de obrar, de fin, sino en la materia corporal.

Éste es el fundamento de la contribución del cuerpo a la perfección del hombre: «El alma humana no consigue la perfección de su naturaleza fuera del cuerpo, porque no es en sí misma una especie completa de alguna naturaleza, sino que es sólo parte de la naturaleza humana» [2]. El alma y el cuerpo forman una unidad genérica y específica. «Puesto que el alma intelectiva es forma del hombre, está en el mismo género que el cuerpo: ambos entran en el género animal, y en la especie humana por reducción» [3]. El alma ha sido creada en el horizonte de la materia y del espíritu, para que pueda adquirir la perfección en la corporeidad, la doble perfección, la substancial como elemento constitutivo de la especie humana, y la accidental, por medio de los actos en el compuesto. La vida propia del alma se desarrolla por las aportaciones de la corporeidad en el orden de la vida vegetativa y de modo especial la vida sensitiva y apetitiva. «El alma se une al cuerpo tanto para conseguir el bien substancial, el cual consiste en que se lleve a complemento la especie humana, cuanto para conseguir la perfección accidental, que consiste en adquirir el conocimiento intelectivo, que el alma recibe de los sentidos» [4]. El alma necesita del cuerpo y por ello se une al mismo. La unión no es un castigo, no es un mal, es el camino para conseguir la perfección humana.

El profesor B. C. Bazán, que había analizado con rigor el concepto de corporeidad en Tomás de Aquino [5], en un reciente estudio afirma que Tomás de Aquino ha hecho «el más alto encomio del cuerpo humano», por haber penetrado a fondo en la teoría hilemórfica. Bien apoyado en ella pudo mantener con toda coherencia que sin el cuerpo el ser humano resulta mutilado, no es persona, y hasta la misma visión beatífica sin el cuerpo no alcanza la plena felicidad. Este altísimo encomio del cuerpo humano es al mismo tiempo un

2. *De Pot.*, 3, 10.
3. *Q. De Anima*, 2, ad 10.
4. *Q. De Anima*, 1, ad 7. *Summa Theol.*, 1, 89, 1.
5. B. C. BAZÁN, *La corporalité selon saint Thomas*, en *Revue Phil. de Louvain*, 81 (1983), 369-409.

gran elogio de la filosofía tomista, mediante la cual se descubre la verdad integral del hombre [6].

La comprensión tomista del cuerpo humano es ante todo positiva. El cuerpo no sólo es de la esencia del hombre, es por añadidura un elemento perfectivo, tanto en el orden de la especie y de la substancia, como en el orden de los accidentes. Cuerpo y alma están plenamente fundidos, en una unión substancial que no tolera intermediarios.

Es fácil advertir que todos los pensadores dualistas han tratado de encontrar el puesto que el alma ocupa en la corporeidad, siguiendo la pauta de Platón o de Descartes. Pensaban que era preciso que tuviera un puesto en la prisión corporal. Tomás en cambio resuelve esta cuestión de raíz: no hay un lugar determinado en el cuerpo para el alma y no lo puede haber. Es preciso invertir el esquema mental de las relaciones entre los dos principios constitutivos. El cuerpo no contiene y no puede contener el alma, sino que es el alma la que contiene, organiza, mueve e informa al cuerpo. Aristóteles lo había insinuado [7], y Tomás lo desarrolla ampliamente [8]. La materia está al servicio de la forma, porque toda potencia es para el acto. El cuerpo por tanto es elemento perfectivo del hombre.

La contribución del cuerpo a la perfección humana se verifica en los tres órdenes de la realidad, en el ser, en el devenir, y en el obrar. Conforme es el ser así es su camino hacia la perfección del ser. Tomás distingue diversos tipos de obtener la perfección en los seres. El ser supremo la tiene por sí mismo, sin necesidad de actos. Los espíritus consiguen su perfección con pocos movimientos. El hombre requiere muchos actos y potencias, un largo ejercicio para alcanzar la perfección, porque su alma se encuentra en el confín de las creaturas espirituales y corporales y necesita las facultades y operaciones de unas y otras [9]. Es uno el ser del hombre, pero son muchas sus operaciones. En todo caso la perfección del hombre requiere la corporeidad. Que el hombre consiga o no la perfección, depende mucho del cuerpo que ha recibido, del uso que hace de él, del dominio que ejerce sobre él para ponerlo al servicio de los fines del hombre. La perfección del hombre es una meta, un fin que en parte está propuesto por la misma naturaleza, y en parte ha quedado al arbitrio de cada uno. Si el alma contiene al cuerpo y lo dirige, la perfección del hombre depende de la mutua cooperación de los dos principios constitutivos. El cuerpo cumple con

6. B. C. BAZÁN, *The highest encomium of human body*, en el vol. «Littera, sensus, sententia», Studi in onore del Prof. C. J. Vansteenkiste, a cura di A. Lobato, Massimo, Milano, 1991, 99-116.
7. ARISTÓTELES, *De Anima*, II, 3, 414b28.
8. *Q. De Anima*, 10.
9. *Summa Theol.*, I, 77, 2.

su cometido específico e individual, en la medida que es materia al servicio de la forma. Y lo es en el *ser, en el devenir y en el obrar*, los tres momentos en los cuales se realiza la humanidad del hombre.

1. Momento entitativo: cuerpo y ser

Para comprender en todo su alcance la función del cuerpo en el pensamiento de Tomás hay que partir de su mismo fundamento. El cuerpo humano hay que tomarlo como es, en su realidad concreta, formado del «barro de la tierra», de los elementos, de la carne y de los huesos, con sus complicadas estructuras y admirables operaciones. El cuerpo humano, en sus estructuras profundas no se deja apresar fácilmente. Como decía Teilhard de Chardin es un «infinito en complejificación» [10]. A estas alturas del siglo XX estamos todavía como en la orilla del océano del cerebro humano. Pero ya existe la convicción de que gracias a esa maravilla de perfección neurofisiológica el hombre emerge por encima de todos los demás animales. El alma «se une al cuerpo para ser y obrar confome a su naturaleza» [11]. «El alma no es sólo forma y motor del cuerpo, sino que también es fin» [12]. En el orden de las causas, la materia es para la forma, y el cuerpo es para el alma, más que al contrario, aunque hay una reciprocidad mutua, por la mutua referencia de ambos principios. Lo decisivo en nuestro caso de la comprensión del cuerpo en el hombre, es que todo lo que llamamos cuerpo está constituido por el alma. La corporeidad coincide con el ser de la forma de la cual depende.

El cuerpo del hombre así entendido es coprincipio esencial, y está presente en todos los estratos del ser hombre. Vamos a examinar tres momentos decisivos de la realidad humana: el *ser individuo de la especie*, el *ser varón o mujer*, el *ser persona humana*. Todos ellos son de la plenitud de lo humano, y todos requieren el cuerpo, de tal modo que gracias a la corporeidad podemos ser individuos sexuados con el carácter de personas. En el momento en que no haya un principio perfectivo corpóreo, no hay posibilidad de multiplicar los individuos en el seno de la especie, no habrá distinción de sexos, no hay seres humanos completos y por tanto no hay personas. Así se pone de manifiesto la densidad del momento ontológico del cuerpo humano para la perfección del hombre. La doctrina de Tomás es clara, es original, es positiva y coherente con la tesis hile-

10. P. TEILHARD DE CHARDIN, *El grupo zoológico humano*, Taurus, Madrid, 1957, 35-36.
11. *Summa Theol.*, I, 89, 1.
12. *Q. De Anima*, a. 8.

mórfica. Es normal que tuviera desde el principio una fuerte oposición, todavía no vencida del todo en nuestros días. A pesar de haber surgido contra corriente, estas intuiciones tomistas, encuentran una favorable respuesta en las aspiraciones de nuestro tiempo que pone de relieve la individualidad, la dignidad de la mujer, y busca con afán los fundamentos del ser personal.

A. El cuerpo y el individuo humano

No existe el hombre separado y universal como lo pensaba Platón, un único individuo en un lugar celeste del cual todos los demás eran sólo imitaciones o pálidas sombras. Ni tampoco es cierta la existencia de un solo entendimiento común para todos los hombres, merced al cual todos tenemos alguna idea cuando entramos en contacto con él, a través de las imágenes de la fantasías, como soñaron los averroístas. El universal no existe fuera de la mente humana, que tiene la condición de recibir las cosas y forjarlas a su medida. Todo lo que existe es singular. A veces el singular es único, a veces coincide con la especie, a veces la multiplica. Dios es único en su singularidad. Tomás piensa que los ángeles y los cuerpos celestes son individuos únicos coincidentes con la especie. Los hombres, como los demás seres compuestos de materia y forma, somos individuos en el seno de la especie.

Existen y han existido hombres singulares, individuos de la especie humana cada uno de los cuales es este hombre en cuerpo y alma, hombre de carne y hueso, con su razón y su contradicción. El individuo es el punto de partida de toda reflexión sobre el hombre, y es el término de todo conocimiento. Con el individuo nos situamos en el mundo de lo real, estamos en presencia de la «substancia primera», en la cual todo lo demás tiene asiento.

Pero el individuo que es piedra angular, es al mismo tiempo «piedra de escándalo», donde se ponen a prueba todas las teorías sobre el hombre. A los idealistas y racionalistas este individuo les viene corto, es como un estorbo en sus esquemas; en cambio a los positivistas y científicos este sujeto les viene largo porque no se deja reducir a solos aspectos exteriores. El individuo, el singular, que tardó en tener emergencia en la historia del pensamiento, que ha sido siempre la mejor defensa contra las deformaciones de lo humano, ha vuelto a nuestros días como antítesis de las filosofías abstractas. A Kierkegaard le basta presentarlo en su singularidad para despertar del sueño hegeliano: La verdad no es el todo, la verdad es la subjetividad del singular [13]. Unamuno quiere

13. S. KIERKEGAARD, *Diario*, A 42, 677. Ed. C. Fabro, Morcelliana, 1963.

anclarse en el individuo para exponer su filosofía del sentimiento trágico: «*Homo sum*: el hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere, sobre todo muere, el que come bebe y juega y duerme y piensa y quiere... el de carne y hueso, yo tú, lector mío, aquel otro de más allá, cuantos pisamos sobre la tierra y este hombre concreto, de carne y hueso, es el sujeto y el supremo objeto a la vez de toda filosofía... *Homo sum ergo cogito. Cogito ut sim Michael de Unamuno.* El individuo es el fin del Universo» [14].

La realidad se da en singular. El problema del individuo no es su realidad, es su comprensión para la mente humana. Si nuestro acceso a la realidad fuera intuitivo, si tuviéramos el modo de penetrar en el ser de cada una de las realidades existentes, como hacemos a través de la sensibilidad, sobre todo en el nivel de la cogitativa, tendríamos el problema resuelto. Pero no es así. De hecho el individuo nos resulta *inefable*. Avicena decía que lo podemos indicar con signos, con el dedo índice de la mano, pero no podemos hablar de él. Estamos estructurados para conocer a través de la abstracción y alcanzamos la realidad del singular en un proceso de alejamiento de la misma. Luego tenemos que hacer de nuevo el camino inverso y terminar nuestro proceso allí donde había comenzado para comprobar su verdad. Tomás ha advertido que el error de Platón y de Averroes ha estado en confundir el modo de conocer propio del hombre, con la realidad conocida. Ésta es singular y aquél es universal [15].

Todo cuanto existe es singular, no sólo los cuerpos, sino también los ángeles. Dios es el más singular de todos. El problema es dar razón de esta singularidad. No puede ser la misma para los diversos individuos, cuando cada uno tiene naturaleza distinta. Tomás afirma que la raíz de la singularidad depende de su ser. Los ángeles son de naturaleza espiritual, simple, perfecta, infinita hacia abajo, porque no tiene sujeto de recepción para ser multiplicada, un modo de ser que se agota en cada individuo. En ellos no hay posibilidad de pertenencia a la misma especie, cada individuo angélico realiza y agota la especie. Dios es singular, el más singular y distinto de todos los seres, y lo es por su misma plenitud de ser, porque es *ipsum esse*, puro acto, con distancia infinita de todos los demás [16].

El problema del individuo es típico del hombre, porque en él, como en todos los seres corporales nunca un solo individuo realiza la especie, nunca es posible una especie con un solo individuo. El ave *Phoenix* no pasa de ser una

14. M. DE UNAMUNO, *Sentimiento trágico de la vida*, c. 1. Aguilar, Madrid, 1958, 1.007.
15. *De ente et essentia*, c. 3.
16. *De ente et essentia*, c. 5.

leyenda. El ser humano real, como acontece con todos los cuerpos, es un individuo dentro de una especie y forma un orden del ser con todos los pertenecientes a la misma. Ha habido, hay y habrá individuos humanos, cada uno con sus notas individuantes y todos ellos de la especie *sapiens sapiens*. Tal es el hecho. Al filósofo se le pide dar razón del mismo, fundar esta posibilidad, bien distinta del caso de los ángeles o de Dios. Tomás afirma que tal posibilidad viene de la corporeidad. Es la materia, como potencia, la que hace posible la recepción de una forma en muchos sujetos. Esa forma, de suyo común, al ser recibida se hace distinta, al ser forma de la misma naturaleza mantiene la unidad específica.

Tomás ha abordado muy temprano el problema de la individuación de las substancias corporales, y ha encontrado en la *materia signata quantitate* la posibilidad de multiplicación de los individuos en la especie. «Se debe tener presente que la materia es principio de individuación, no entendida de cualquier modo, sino sólo como *materia signata*. Llamo así a la materia considerada bajo determinadas dimensiones. Ahora bien, esta materia no se pone en la definición del hombre en cuanto hombre, pero se debería poner en la definición de Sócrates, si Sócrates tuviese una definición. Por otra parte en la definición de hombre no se pone este hueso y esta carne, sólo se pone de modo absoluto, en cuanto materia del hombre, pero no materia concreta» [17].

El individuo no tiene definición, que es siempre conceptual, pero tiene realidad y la inteligencia trata de comprenderla. La materia corporal, en cuanto principio del compuesto humano, y en cuanto realidad potencial, coopera a la formación del singular de dos modos: es coprincipio esencial por el cual entran a formar parte del hombre los diversos elementos que vienen de la potencia y se apoyan en la cuantidad, y se hace posible la multiplicación de los individuos en la especie humana. El individuo se forma de una materia subyacente. Adán fue creado de la nada, y formado del barro de la tierra. Cada uno de los hombres, que proceden de Adán es formado a partir de una materia concreta que procede de los padres y lleva consigo las posibilidades de desarrollo del hombre singular. Hoy se habla de código genético, de los genes y los cromosomas constitutivos. En esa materia cuanta, que aún no es humana, pero ya está organizada, se infunde el alma, de la cual recibe una nueva organización, orden y disposición para sus operaciones y fines. En la medida que tenemos materias diversas, se abre la posibilidad de multiplicación de los individuos en la misma especie.

17. *De ente et essentia*, c. 2,

Ésta es la contribución del cuerpo al ser del hombre: dar el complemento que el alma de suyo no tiene, y se lo da en un modo determinado; hacer posible que haya muchos seres humanos, todos ellos distintos y todos de la misma especie. La materia es la raíz de la individuación, la causa de que exista en el mundo este nuevo individuo, con su realización diferente de lo que es el ser del hombre, y pueda seguir multiplicándose en materias siempre nuevas con individuos diversos.

Esta contribución hace la riqueza de lo humano. La diversidad es característica de los seres perfectos, los cuales cuanto más se elevan en la escala del ser tienen mayor diversidad. Hay más diversidad en las plantas que en los animales, hay mucha más entre los hombres que en los animales. La sorpresa que causa siempre el nacimiento de un hombre es debida a su diversidad, a su distinción, a su novedad en el mundo humano. La materia da origen a la diversidad de los caracteres hereditarios por los cuales se distinguen los hombres. Basta pensar en la riqueza que comportan a nivel humano las llamadas razas. Cuando se conocía menos la biología se pensaba que las razas constituían diferencias específicas de lo humano. Con el tiempo se ha descubierto que no hay tal. Las diversas razas responden a caracteres hereditarios, que han pasado a los genes y se trasmiten a los individuos que descienden de ellos. En cada individuo se verifica de modo distinto una posibilidad del ser humano. Su rostro, su mirada, su corporeidad es distinta, en cierto modo es única e irrepetible. Pero en cada uno de los individuos no varía la especie, ni afecta al ser genérico y específico del alma. El alma, en cuanto forma substancial de la materia, de suyo no aporta estas variaciones, las informa y las dignifica en todos los sujetos. «Es de razón del alma que sea unible al cuerpo, porque en sí misma no tiene especie completa, sino que el complemento de la especie es en el mismo compuesto. Al unirse a éste o a aquel cuerpo, resulta la multiplicación del alma según el número y no según la especie; como esta blancura se diferencia de aquélla otra en cuanto está en éste o en aquel sujeto. Pero en esto difiere el ser del alma de otras formas, que su ser no depende del cuerpo, ni este ser individuado suyo depende del cuerpo; cada ser en cuanto es uno es individuo, no dividido en sí y distinto de los demás» [18].

El alma se une al cuerpo para complemento de su ser substancial. De suyo el alma no es substancia, *hoc aliquid*, porque esto «propiamente se dice del individuo en el género de la substancia» [19]. «Al individuo en el género de la substancia le competen dos cosas: no sólo que pueda subsistir por sí mismo, sino que sea algo completo en el género de la substancia» [20]. Al alma humana le compete subsistir por sí misma, porque tiene el ser por creación y no depende de la materia, pero no le compete ser una substancia completa, y por ello se une a la materia para formar la especie humana: «Resta por tanto que el alma sea una realidad concreta que puede subsistir por sí, pero no tiene una especie completa, sino que es principio de perfección de la especie humana en cuanto forma, y es de un modo semejante forma y ser singular» [21]. No es del todo correcto decir que es una substancia incompleta, sino que es principio substancial en cuanto forma. Tiene subsistencia y no es substancia. Al hablar de substancia incompleta, como es usual, se rebaja la aportación del principio material que corresponde al cuerpo. Éste no es sólo un mero complemento de lo que le falta a la forma, sino es coprincipio que constituye al hombre en el nivel substancial. Por eso en Tomás quedará bien claro este modo de constituir el hombre. Donde no haya cuerpo, no hay individuo humano, no hay hombre. Puede el alma subsistir y por eso es inmortal, pero no es el hombre.

18. *Q. De Anima*, a. 3.
19. *Q. De Anima*, a. 1.

Individuación y multiplicación de los seres humanos procede del cuerpo, de la materia. Esta aportación es para la perfección del ser humano. Tenemos en este hecho uno de los datos de mayor peso para el conocimiento de la realidad humana. Estamos habituados a conocer sólo lo genérico, algunos individuos de la especie humana. Pero la realidad es bien diversa. En todos los individuos se realiza lo humano del hombre y se realiza por la aportación de la materia corporal. La realidad con su riqueza nos excede. Se puede pensar en la profundidad de la vida humana realizada siempre en concreto, en el tiempo, en el espacio, en la situación, y de tantos modos diferentes. Desde el nacimiento a la muerte, el hombre lo es por su condición corporal. No hay hombre fuera de esta realidad. En cada uno de los momentos humanos el cuerpo tiene su parte. Aún en los actos que exceden lo corporal, los que son típicos del alma está implicada una presencia remota del cuerpo a través del cual se han hecho posibles las operaciones más propias del ser humano.

Ésta es la densidad óntica del individuo. Si a esta densidad intensiva se añade la multitud de individuos tenemos el panorama de la riqueza de lo humano. El individuo concreto es inefable en su singularidad, y es inabarcable en su amplitud.

20. *Q. De Anima*, a. 1.
21. *Q. De Anima*, a. 1.

La perfección que el cuerpo aporta a lo humano en este campo es de orden entitativo. Afecta a la perfección substancial. No hay una corporeidad en abstracto, sino ésta, con sus dotes de vida, de sensibilidad, de actos, de dignidad porque es en el cuerpo donde el alma tiene su asiento, la que hace de sujeto. El fin de la unión de la forma con la materia no es para perfección de la materia, sino al revés, es para la perfección de la forma. Por ello la forma dispone el cuerpo conforme es su finalidad: «Según el parecer de Aristóteles, las formas naturales, no tienen subsistencia por sí mismas; por eso la unión de la forma con la materia no es a causa de la materia, sino a causa de la forma. No se puede decir que porque la materia tiene tal disposición se le da tal forma; sino que porque es tal la forma es necesario que la materia tenga tal disposición. Por eso se ha dicho antes que el cuerpo del hombre tiene tal disposición según conviene a tal forma» [22].

Resulta de lo dicho que la aportación de la materia hace que el hombre tenga *tal cuerpo*. No hay intermediario entre el alma y el cuerpo que prepare la unión. El alma se une al cuerpo como principio organizativo de todos los grados del ser. Da el ser, da el grado de ser, ordena todos los elementos del compuesto. De aquí resulta la máxima armonía entre los dos principios constitutivos del ser humano. El alma hace que cada hombre tenga el cuerpo que le conviene, para que exista la paz entre ambos. El cuerpo es así esencial, el más digno de los cuerpos, el más apropiado para el alma que recibe y a la cual se ordena como a su fin.

Tomás ha invertido el modo usual de los platónicos de considerar el cuerpo individual como impedimento para el alma. Es más bien el coprincipio, el agente de que haya una realidad en la materia que alcanza el límite de lo inmaterial. La teoría de las formas superiores, que contienen todo lo de las inferiores y las exceden, nos ayuda a comprender mejor esta posición tomista. La tendencia racionalista que considera la especie y deja los individuos, se invierte ya desde ahora y viene a ser lo contrario. En cada individuo se juega la suerte de la humanidad. En un grano de arena se contiene el universo. En un solo individuo se contiene el género humano, y de algún modo se decide su suerte. Esto aparece más claro cuando se considera el individuo en su realidad de persona.

Para Tomás la aportación del cuerpo a la perfección del hombre cobra toda su verdad y esplendor cuando se tiene en cuenta al hombre tal cual ha sido concebido en el plano de la creación por parte de Dios. Esto se pone de manifiesto en Adán, el primer hombre, y estará patente en el hombre restaurado, después de la resurrección de la carne. Y todo ello ha sido anticipado de modo pleno en

22. *Q. De Anima*, a. 8, ad 16.

Jesucristo, verdadero hombre, en el cual se ha hecho patente la verdad del hombre. Esta verdad resplandece también en María. El hombre en su verdad es de carne y hueso, es hombre terreno y no «celeste», está compuesto de los elementos materiales.

En el misterio de la encarnación la fe cristiana confiesa que Dios se ha hecho hombre, es decir que ha unido la naturaleza humana con la divina en la unidad de la persona. La naturaleza humana ha sido asumida en el ser que tiene en los singulares: «ha sido asumida en el individuo, porque ha sido asumida para tener ser en el individuo» [23]. Fuera de este ser en los singulares, puede ser concebida en el modo de ser que tiene en *sí misma*, al modo de las ideas platónicas, o en el modo de ser que tiene en el entendimiento, sea divino o humano. El hombre platónico no existe, no es persona singular, no es sensible. El hombre pensado no tiene subsistencia. Dios al hacerse hombre ha asumido un modo de ser real y verdadero, por tanto ha asumido el ser que tiene el hombre en singular, en el individuo [24].

La verdad del misterio de la encarnación requiere que Cristo haya asumido la naturaleza humana en su realidad integral, cual se da en todos los hombres, un cuerpo en el cual haya materia, carne y huesos. No basta un cuerpo celeste, es mentira un cuerpo fantástico. «Puesto que la forma del hombre es una realidad natural, requiere una materia determinada, a saber de carne y hueso» [25]. El cuerpo de Cristo era un cuerpo verdadero, sensible. Por eso tenía hambre y sed, podía padecer y morir en verdad. Ha tomado la carne de María, no ha venido al mundo con un cuerpo celeste prefabricado. Cristo descendió del cielo, porque sin dejar su naturaleza divina, comenzó a existir de modo nuevo en la naturaleza humana, y porque por virtud del Espíritu Santo se formó su cuerpo en el seno de la Virgen, un cuerpo semejante en todo al cuerpo de los hijos de Adán. Dios ha asumido un cuerpo, y no se ha hecho forma del mismo, haciéndolo uno con su naturaleza, que es simple y no admite ninguna añadidura, sino haciéndolo uno con su persona en una unión mucho más profunda y admirable que la unión del alma y el cuerpo. Al asumir un cuerpo verdadero no por ello se ha disminuido la dignidad de la naturaleza divina, lo que ocurriría si no fuese un verdadero cuerpo humano, sino que ha aumentado la dignidad de la naturaleza del hombre [26].

23. *Summa Theol.*, 3, q. 5, 4 ad 3.
24. *Summa Theol.*, 3, q. 5, 4.
25. *Summa Theol.*, 3, q. 5, 2.
26. *Summa Theol.*, 3, q. 5, 1.

En el misterio de Cristo se desvela la naturaleza humana en su verdad integral. Aquí aparece la dignidad y la verdad del cuerpo. El misterio se revela como misterio de Dios cuyo Verbo se une a la carne (Jn 1, 14), que nace en verdad de María Virgen y aparece en la tierra para convivir con los hombres. Su vida se desarrolla al modo humano y crece en edad, y trabaja con las propias manos, y su vida pública toda ella es de acciones humanas concretas, hombre con los hombres en la realidad de caminar, hablar, enseñar, orar, padecer el hambre y la sed. Y el misterio culmina en el cuerpo que padece de modo único, por la perfección del cuerpo de Cristo, y que muere en la cruz, como mueren los hombres, y resucita en la carne. Aquí está la verdad plena del cuerpo humano. «Por esto aprendemos cuánta sea la dignidad del cuerpo humano, para que no la manchemos pecando». Por eso dice Agustín en el libro *De vera religione:* «Dios nos ha demostrado qué lugar tan excelso ocupa la naturaleza humana entre las demás creaturas, en esto, que se ha manifestado a los hombres como verdadero hombre». Y el papa León dice en el sermón *De Nativitate:* «Reconoce, oh cristiano, tu dignidad, y puesto que has sido elevado a ser socio de la naturaleza divina, ten cuidado de no volver con tus costumbres a la vileza de una vida degenerada» [27]. La gran dignidad del hombre, creado a imagen de Dios, se ha aumentado ahora al tener al Hijo de Dios entre los hombres, hombre verdadero, que ha llegado al mundo «lleno de gracia y de bondad y de esa plenitud todos hemos participado» (Jn 1, 15).

El ser del hombre se verifica en la existencia del singular. Y éste incluye el cuerpo como principio constitutivo, en plena armonía con el alma, como su coprincipio para la realización de todo lo humano. La perfección del hombre a nivel de ser humano implica la corporeidad.

B. El cuerpo sexuado: varón o mujer

La existencia del ser humano es siempre singular, gracias a la materia corporal, que la realiza en concreto y hace posible la multiplicación de los seres dentro de la especie. Hay algo más en la doctrina tomista. El singular humano se verifica de modo dual gracias al cuerpo, es decir se diferencia en uno de los dos sexos, el singular es varón o es mujer. La especie humana abraza a ambos. La diferencia obedece a la materia, informada por el principio substancial. La doctrina de Tomás al respecto tiene dos fuentes de inspiración, de difícil equilibrio. Una es la revelación, en la cual el hombre se presenta como imagen de

27. *Summa Theol.*, 3, q. 1, 2.

Dios. Este ser imagen de Dios tiene mucha profundidad, y afecta a todas las dimensiones de lo humano, a todos los hombres, y por ello de algún modo también a la corporeidad. Para Tomás el cuerpo humano no es sólo un «vestigio» o una «huella» de Dios, es también «imagen» y «semejanza» de Dios. «La semejanza se considera desde la forma. Pero la forma del cuerpo humano es el alma racional, en la cual se verifica la imagen de Dios. Y por eso en el cuerpo humano no se da solamente la semejanza del vestigio, sino también la semejanza de la imagen, en cuanto tiene alma. Pues el cuerpo humano no tiene un ser distinto del que el alma se da a sí misma, como por otra forma por la cual haya en él solamente la semejanza del vestigio, como ocurre en los cuerpos inanimados» [28]. La imagen de Dios se hace perceptible en el cuerpo del varón y en el de la mujer.

La otra fuente de inspiración procede de la cultura griega. En ella encuentra Tomás dos niveles, uno ontológico y otro biológico. Ya hemos visto cómo Tomás se mantiene firme en la interpretación hilemórfica del hombre, contra tirios y troyanos. Es una lectura del ser concreto que no admite excepción. Ahí entra de pleno la corporeidad de todos los seres humanos, en su esencia y en sus caracteres. Es ahí donde el cuerpo cobra toda su densidad ontológica y su dignidad al estar informado por el principio espiritual que es el alma. La fuente biológica viene de los médicos griegos, de la escuela hipocrática y de Aristóteles. En ella se describe el papel de los dos sexos en orden a la generación de la especie humana. Desde este esquema Tomás ha hecho una interpretación personal de la división de los sexos en el seno de la especie. Y ha interpretado tanto la perfección, cuanto los límites que impone la materia. En este momento de comprender la perfección del ser humano desde la corporeidad encontramos en Tomás toda una serie de afirmaciones, muy en consonancia con su doctrina, que conservan todo su valor porque se refieren a la verdad del hombre, desde la lectura de los datos revelados, y desde los principios de una metafísica del hombre. No ocurre lo mismo con los datos que Tomás recoge de la biología de su tiempo, carecen de consistencia y es preciso dejarlos de lado.

Podemos destacar las afirmaciones radicales de Tomás. Es un hecho la existencia de los dos sexos en el seno de la especie humana, análogo a la existencia de los individuos en la especie. El individuo humano nace varón o mujer. Esta distinción es debida también a la corporeidad, y afecta al hombre en su totalidad, al cuerpo y al alma. Todo individuo es sexuado. Los dos sexos pertenecen a la esencia de la especie, participan por igual de su dignidad. No se trata

28. *In III Sent.*, 2, 1, 3 ad 2.

de un hecho casual, sino de una realidad querida y ordenada por Dios para el bien del universo. El género humano es más perfecto con los dos sexos que si hubiera uno solo. «Así como los diversos grados de los seres contribuyen a la perfección del universo, así también la diversidad de los sexos acrecienta la perfección de la naturaleza humana» [29].

La visión de Tomás, teólogo por oficio, suele ser desde lo alto, comprende el hecho de la división de los sexos en el plan de Dios que dispone las cosas en orden al fin, y hace de los dos sexos cooperadores de su obra en la trasmisión de la vida humana. En esta comprensión, la distinción de los sexos, pone de relieve la cooperación del cuerpo en el ser y en el obrar del hombre. Varón y mujer realizan en una unidad de proyecto y destino el plan de Dios en el mundo que ha sido creado para el hombre. Desde este punto de vista Tomás tiene la solidez de los principios de la revelación y de los misterios de la teología, en los cuales se desvela la verdad sobre el hombre. Cuando recurre a la ciencia biológica de su tiempo, que toma de los médicos, se queda en la superficie del problema y su lectura es insostenible.

El *hecho* de la diferencia de los dos sexos es un dato de experiencia inmediata y de la revelación de Dios: «Y creó Dios al hombre a imagen suya, a imagen de Dios los creó, y los creó varón y mujer» (Gn 1, 27). La distinción de los sexos ha sido querida por Dios, quien ha dispuesto la trasmisión de la vida en los animales superiores por medio de la cooperación de los dos sexos, y ha querido al hombre un ser familiar y comunitario. No se trata de un hecho accidental, sino de algo esencial en el seno de la especie, dispuesto por Dios en la creación. Es un hecho que brota de la naturaleza y por ello la acompaña siempre en todos los estados: así ha sido el hombre al principio, antes del pecado, así es en el tiempo del *homo viator*, así será en la eternidad de modo definitivo. En el estado de perfección inicial se daban los dos sexos por razón de la perfección de la especie. «Nada de lo que se refiere a la perfección humana faltaba en aquel estado de inocencia... Por tanto en el estado de inocencia mediante la generación se producirían ambos sexos» [30]. La naturaleza humana, de suyo, incluye varones y mujeres porque ha sido dispuesta por Dios de modo que en su esencia compuesta haya un alma espiritual creada por él directamente, como forma del compuesto, y una materia corporal como potencia en la que se recibe. Éste es el estatuto común a toda la especie humana. Y se realiza por igual en los varones y en las mujeres. En el estado definitivo de la vida futura los dos sexos

29. *Summa Theol.*, 1, q. 99, 2.
30. *Summa Theol.*, 1, q. 99, 2.

se mantienen y la diferencia que afecta a la esencia del ser singular, varón o mujer, se conserva. «[En la resurrección de la carne] no podrá faltar el sexo femenino, como han pensado algunos. Porque, si la resurrección ha de reparar los defectos de la naturaleza, de los cuerpos de los resucitados no se ha de quitar nada de cuanto pertenece a la perfección de la naturaleza. Y así como pertenecen a la integridad de la naturaleza todos los otros miembros, así también los miembros que sirven a la generación, tanto en los varones cuanto en las mujeres» [31].

El hecho por tanto es esencial para la realidad de la especie humana y tiene su razón de ser en la misma naturaleza íntegra del hombre. Por ello no cabe otra disyuntiva, ni estados intermedios. Todo ser humano existe en singular, y tiene un modo de ser sexuado, o es varón o es mujer.

Este hecho radicado en la naturaleza implica una igualdad esencial en ambos sexos, una misma dignidad, que es la que hemos descrito, procedente de la forma espiritual. No hay sino una sola especie humana, integrada por los dos sexos. En el orden natural y en la constitución de la especie animal, «lo masculino y lo femenino no constituyen diferencias, en la especie, ni afectan accidentalmente a los seres» [32], sino que son constitutivos. La igualdad por tanto del varón y la mujer se constata en que ambos tienen la misma constitución esencial de forma y materia, de alma y cuerpo, el mismo origen, ambos participan de la naturaleza racional, y ambos, por ser capaces de Dios, tienen el mismo destino. Por ello ambos tienen la dignidad de ser imagen de Dios: «La imagen de Dios se dice en el hombre según el espíritu, en el cual no hay diferencia en el varón y la mujer» [33]. «Ser imagen de Dios es común al varón y a la mujer» [34]. La dignidad de ambos se realiza en el ser personal, al cual le compete la dignidad de la naturaleza espiritual y el modo de ser más noble que es la subsistencia con total autonomía en el obrar libre. En este sentido no es más humano el varón que la mujer o viceversa. Si uno de los dos sexos falta ya no hay especie humana. El hecho implica la diversidad corporal del hombre y la mujer, en la constitución, en la organización, en los miembros. Tomás hace alusión a la diferencia sexuada de los seres humanos, patente en los miembros corporales que sirven a la generación. Da por sentado que este hecho es radical en la especie, y que esta diferencia sexual afecta profundamente a los individuos, no sólo en lo tocante al cuerpo, y a sus procesos de desarrollo, sino también al

31. *Cont. Gentes*, IV, 88.
32. *In X Metaphys.*, lect. XI. n. 2128.
33. *In I Cor.*, 11, 2.
34. *In I Cor.*, 11, 2.

alma, que tiene que ser proporcionada al cuerpo. Puesto que se trata de un hecho que toca los fundamentos de la naturaleza humana, cuerpo y alma, y la naturaleza tiene una nobleza singular reflejada en el cuerpo humano, varón y mujer participan de esa nobleza en la misma medida.

El hecho de la diferencia sexuada pide una comprensión desde sus causas. La corporeidad está en el origen de la diferencia. Tomás de Aquino pone de relieve la *diferencia* en esta perfección del ser humano, es decir que la mujer y el hombre realizan la perfección del ser humano en modos diversos. Hay una perfección masculina y una perfección humana femenina. Y esta diferencia, tanto en el nivel del ser como en el de la realización, si bien afecta al ser humano en su totalidad, procede del cuerpo. Quizá la primera vez que Tomás ha expresado esta raíz de la diferencia, siguiendo la pista de un texto aristotélico, se encuentra en el opúsculo *De ente et essentia*[35]. Tomás clasifica la diferencia de los accidentes conforme proceden de la materia o de la forma. Entre los que siguen a la materia, algunos se refieren a una forma general, así el color que hace que unos hombres sean blancos como los europeos y otros negros como los etíopes, y otros accidentes se refieren a una forma especial. La distinción entre el sexo masculino y el femenino se reduce a la materia, como había insinuado Aristóteles. En una interpretación radical, dirá que esta contribución de la materia, en definitiva es sólo ocasional. En realidad se trata de un modo de interpretar a fondo la realidad. Porque si la forma substancial es la que realiza la organización de la materia, y la dispone para que sirva al fin de la misma, se sigue que es el alma humana la que decide de esta disposición de los elementos de la corporeidad. El alma dispone el cuerpo, porque el cuerpo está en función del alma[36]. Este principio que ya hemos conocido anteriormente tiene aquí su plena aplicación.

La diferencia está en la finalidad de funciones que varón y mujer ejercen en la generación y en la trasmisión de la vida. Lo decisivo es el hecho de ser ambos los que tienen por naturaleza la función generativa. El hombre nace del ser humano. Varón y mujer participan en esta función tan noble, son cooperadores de Dios desde el principio. Esto es lo que dignifica tanto al hombre como a la mujer. Para esto se le ha dado al hombre la compañera, y a la mujer el varón, para que sean «una sola carne» (Gn 2, 24). La mujer es un ser personal en la naturaleza humana, llamada a cooperar con el varón en la trasmisión de la vida, mediante la disposición corporal. Aquí está la perfección de la cual participan

35. *De ente et essentia*, c. 6. n. 49; ARISTÓTELES, *Metaphys.*, X, 11, 1058b21-23.
36. *Summa Theol.*, 1, q. 76, 2 ad 2.

ambos y éste el hecho radical de la diferencia constitutiva del cuerpo y del alma. Ambos son sexuados, porque ambos por igual están llamados a ser cooperadores en la obra de la providencia que ha querido colaboradores en su obra. En vistas a este fin tan alto, ambos están dispuestos para ser trasmisores de vida. Para eso se ordena su cuerpo y sus capacidades generativas. Y ninguno las posee completas de modo que por sí solo no pueda trasmitir la vida y educar la prole. En vistas a esto la naturaleza ha creado las diferencias sexuales entre varón y mujer, y lo ha hecho en la corporeidad. Varón y mujer han sido creados diferentes para que vivan unidos en la comunidad familiar. En vistas al fin a que iban destinados, el Creador los ha dispuesto corporalmente, y ha dado a cada uno *tal cuerpo*. Desde esta perspectiva Tomás ha entendido la función sexual en conexión con la naturaleza humana esencial, formada de cuerpo y alma, que ha explicado ordinariamente teniendo en cuenta las funciones de trasmisión de vida en los animales superiores. El cuerpo humano tiene relación con los cuerpos del cosmos, la trasmisión de la vida tiene un proceso biológico de cierta analogía con los animales superiores.

Una lectura superficial podría llevar a pensar que Tomás no ha captado la profundidad humana de la sexualidad. Pero una reflexión serena indica hasta qué punto ha pensado en la inserción del sexo en la naturaleza humana. Es la ley natural, inscrita en lo más profundo del hombre, la que lo impulsa con sus inclinaciones no sólo a mantener la vida, sino a comunicarla, tanto en el amor interpersonal con el don de sí mismo, cuanto en los hijos a los cuales engendra y educa conjuntamente el varón y la mujer[37].

La diferencia sexual está inscrita en el cuerpo y tiene su razón de ser en la mutua referencia de los dos sexos para que ambos superen la soledad y sean cooperadores en la obra admirable de la trasmisión de la vida, que viene siempre de Dios, dador de toda vida, y del Espíritu vivificador. La lectura más profunda de los textos de Tomás dejan ver claro estas raíces de su doctrina hilemórfica, bien enraizada. Es el cuerpo el que manifiesta las diferencias de los sexos. Pero es el alma la que los ha producido en la organización del cuerpo en vistas al fin. Hay entre cuerpo y alma una perfecta armonía. El alma produce las diferencias específicas, de modo que el cuerpo del hombre sea diverso del cuerpo de cualquier otro animal, pero a su vez el cuerpo redunda en la diversidad de los individuos. Lo que podría ser accidental u ocasional para la especie se convierte en constitutivo del individuo. Las expresiones de Tomás se acercan a las de los modernos biólogos: es esencial para la especie la diversifica-

37. *Summa Theol.*, 1-2, q. 94, 2.

ción de los seres humanos en varones y hembras, y por ello hay el 50% de probabilidades de una y otra alternativa en la división de los cromosomas que constituyen la especie humana. Pero que esta división sea la que constituye este individuo es esencial para él y determina todo su desarrollo. Así dice Tomás: «La diversidad de la materia se puede tomar de dos modos: o se trata de la diversidad de las partes de la especie, es decir de las partes diferentes específicamente, de modo formal, como la mano, el pie y cosas semejantes, y esta diversidad es causada por la forma, porque del hecho de que es tal la forma, es necesario que la materia corporal se le disponga de tal modo; o es una diversidad material solamente, que no pertenece a la especie sino sólo al individuo, y ésta es el resultado del influjo de la materia en la forma y no al revés» [38].

El principio general que ha guiado a Tomás para establecer las diferencias entre los dos sexos es el de la biología usual en su tiempo. Ha pensado que la sexualidad corporal por la cual se trasmite la vida humana tiene dos funciones una *activa y otra pasiva*. La naturaleza ha dividido estas funciones y ha asignado la *función activa al varón y la pasiva a la mujer*. La realidad es una obra sola, porque acción y pasión son dos accidentes y una sola realidad. Pero los roles son distintos. La actividad se ha interpretado como más perfecta que la pasividad, y por ello se creyó que la perfección del varón era mayor que la perfección de la mujer. Y en este sentido ha interpretado el rol de la mujer en la trasmisión de la vida. «Fue necesaria la creación de la mujer, como dice la Escritura, para ayudar al varón, no en una obra cualquiera, como sostuvieron algunos, ya que para otras obras podían prestarle mejor ayuda los otros hombres, sino para ayudarle en la generación. Esto aparece de forma evidente si nos detenemos ante los modos de generación que se dan en los vivientes... La potencia generativa activa de los animales perfectos reside en el sexo masculino, y la pasiva en el femenino» [39].

Con las teorías biológicas de Aristóteles, Tomás comprendió el modo de producirse la diferencia de los sexos en la generación humana. Según el Filósofo la *virtus generativa* está en el semen del varón. A él sólo le compete la virtud activa. La mujer dispone una materia para que esa *virtus* sea recibida. En realidad la mujer no engendra, sólo contribuye pasivamente a la trasmisión de la vida al recibir el semen y disponer la substancia nutritiva para la vida en formación. Si sólo el varón es principio activo y todo agente tiende a producir un ser semejante a él, la naturaleza tiende a producir el varón, a no ser que sea

38. *In II Sent.*, d. 32, 2, a. 3, ad 6.
39. *Summa Theol.*, 1, q. 92, 1.

impedida. Cuando hay algún impedimento en el proceso que tiende a la perfección, porque la materia no está bien dispuesta para ello, resulta que se forma una mujer. Tomás no tiene más teorías propias que las que recoje en Aristóteles: «El Filósofo dice en el libro II *De generatione animalium*, que "*la mujer es un varón frustrado*" [40], como indicando que su aparición se debe a un defecto de la naturaleza... En la generación la virtud activa es del varón... La mujer es *un varón frustrado*, porque no está dentro del proyecto de la naturaleza particular, pero sí de la universal... La generación de la mujer no proviene sólo del defecto de capacidad activa, ni de indisposición de la materia, sino también de algo extrínseco. Pues como dice el Filósofo en el libro de los *Animales: el viento septentrional favorece la generación masculina y el austral la femenina* [41]. A veces también por los pensamientos del alma, a los que fácilmente se adapta el cuerpo. Esto tenía gran probabilidad de ser así en el estado de inocencia en el que el cuerpo estaba más sometido al alma; esto es, el sexo en la prole lo establecería la voluntad del padre» [42].

Esta teoría de los biólogos era la única que existía en su tiempo, y la dio por válida, con graves consecuencias para la interpretación de la mujer y de sus roles en la vida familiar, social y cultural. La aceptó hasta en sus consecuencias teológicas. De tal modo que si sólo la mujer hubiese pecado, no se habría dado la trasmisión del pecado original en la posteridad, porque en ella sólo había virtud pasiva y no activa [43].

Si se tiene en cuenta que el alma del hombre asume las funciones de las formas inferiores, todo lo humano queda informado por el alma espiritual, y hasta la sexualidad humana está penetrada de la forma espiritual. Por ello cumple las dos funciones perfectivas de la vida humana: complemento de la persona por la mutua atracción de los dos sexos, dispuesta por la naturaleza, y complemento de la sociedad familiar para la generación y educación de la prole. Para esta doble función la naturaleza ha dispuesto la unión del varón y la mujer, no sólo por un tiempo sino de modo permanente en la convivencia, en la cual los hijos puedan ser educados y llevados al pleno desarrollo, con la cooperación del varón y la mujer. Para esta grandiosa obra no se basta ninguno de los dos. «Por todo esto es natural para el hombre el matrimonio» [44], la sociedad familiar que posibilita la tres funciones: generación, educación de la prole, convivencia de las

40. ARISTÓTELES, *De generat. animal*, II, 737a27.
41. ARISTÓTELES, *Historia Animal*, VI, 19, 2, 574a1.
42. *Summa Theol.*, 1, q. 99, 2, obj. 1-2, ad 1-2.
43. *Summa Theol.*, 1-2, q. 81, 5.
44. *Cont. Gentes*, III, 122.

personas. Todo ello es debido a la disposición corporal. De esta interpretación se siguen los roles de cada uno de los dos en la vida de la sociedad familiar y de la sociedad civil, que Tomás interpreta a la luz de los principios de la biología de su tiempo. Pero eso es secundario en relación con la lectura profunda y cristiana de la dignidad de ambos y de la función de la sexualidad en la vida humana.

La generación implica el estado de plenitud y perfección humana, en la cual uno no sólo vive para sí sino que está en grado de comunicar la vida a otros. Ese esplendor de la edad adulta del hombre se corresponde con la plenitud corporal, más allá de la niñez, y más acá de la vejez en las cuales no hay belleza, en uno porque aún no ha llegado, en el otro porque ya se ha marchitado. La edad de la plenitud es la que tendrán los cuerpos en el estado de la vida futura después de la resurrección[45].

En esta cuestión de la distinción de los sexos, Tomás ha acertado como teólogo que escruta el designio de Dios, como filósofo que mantiene y aplica la teoría hilemórfica, y ha sido víctima de una cultura médico-biológica deficiente, que era quizá ya una justificación de una cierta situación social en la cual la mujer tenía un rol inferior al varón. Tomás comprendió bien la distinción de los sexos, pero no tuvo a su alcance instrumentos culturales para comprender la mujer, a la que vio desde el varón, como era usual en su tiempo.

C. El cuerpo y la persona humana

También el cuerpo afecta a lo humano en otra dimensión profunda de su ser: el ser personal. No es preciso hacer aquí la reflexión completa en torno a la persona. El ser personal tiene mucha más plenitud y densidad ontológica que el individuo. Porque el individuo se da en todos los seres que se multiplican en la especie o que se realizan en singular, en cambio la persona implica dos notas que no competen a todos: una nobleza y dignidad en la naturaleza, reservada a los seres espirituales, y un modo de ser que excluye ser parte, accidente, universal, y requiere ser en sí mismo con subsistencia propia de modo incomunicable. La persona es el ser singular distinto e incomunicable, un todo completo, en el cual se verifican todos los grados del ser, «lo más digno en la naturaleza» como la define Tomás[46].

Dada la realidad personal que no sólo incluye los seres humanos, sino que se extiende, con mayor razón y aplicación a los seres superiores, a los ángeles

45. *Cont. Gentes*, IV, 88.
46. *Summa Theol.*, 1, q. 29, 3.

y a las personas divinas, como ya veía con claridad Boecio, al indagar una definición del ser personal y lograr la célebre fórmula aún no superada: «substancia individual de naturaleza racional»[47], no parece que el cuerpo tenga mucho que ver con los seres personales. Podría decirse que es más bien un tropiezo para verificarse esa noción del ser perfecto. Y con todo, al tratar de la persona humana, Tomás de Aquino, agudo observador, no sólo exige la presencia del cuerpo, como integrante del ser personal humano, sino que impide aplicar este nombre de totalidad en las situaciones en que el ser está privado de él y lo postula aún en aquéllas en que parece no necesitar ya de la corporeidad. Esta aportación del cuerpo al ser personal humano es altamente significativa del rol que tiene en la vida plena del hombre, y de la refluencia de la dignidad personal en todo lo que afecta al cuerpo.

a. El cuerpo y el alma separada

El ser humano es ser personal desde su primer momento, porque tiene esa dignidad en el ser y se le pueden adscribir las dos notas que competen a la persona, aunque no esté en grado de ejercer las operaciones personales, que son los actos humanos, por los cuales el hombre dispone de sí mismo y de sus cosas. Pero acontece que el ser humano es mortal. La muerte es real y es un mal que priva al hombre del bien debido que es la unión del alma y del cuerpo, ya que consiste en la separación de ambos. El alma tiene una condición y un estatuto ontológico que no puede perder ni por la muerte, y es que le compete subsistir, aunque por sí sola no sea substancia primera. Ya lo hemos recordado antes. La subsistencia es el privilegio del alma, por el lazo que la une al ser. Una vez creada no hay posible separación entre ella y el ser. Por eso es inmortal. Pero como la muerte es real, y la muerte es la separación del alma y el cuerpo, se sigue que el alma persiste separada en un estado que Tomás describe como *estado violento*. Ese estado del alma está más allá de nuestra experiencia en la vida presente, pero es cierto desde el punto de vista de la filosofía y de la fe. Las mitigaciones que se han querido buscar en tiempos recientes, o el rechazo de esta situación anómala, no tienen base real, ni apoyo en los datos de la fe y dejan malparados algunos dogmas como el de la resurrección de la carne. Tomás de Aquino sostiene que se da ese estado del alma «separada», en una nueva realidad de duración, porque subsiste, pero ya no en el tiempo sino por encima de él, y todavía no tiene el estado definitivo de la vida perpetua. Pues en este estado

47. BOECIO, *De persona et duabus naturis*, c. 3, PL, 64, 1344.

hay dos notas que indican la situación de menesterosidad del alma por la falta del cuerpo: una es una cierta mutilación ontológica, al no tener cuerpo, no tiene condición personal, no es persona. La otra es que al no tener cuerpo, mediante cuyos órganos y potencias ejercía sus actos de vida cognoscitiva y apetitiva, necesita un suplemento de iluminación de Dios para conocer y apetecer al modo de los ángeles.

La noción de persona no le conviene al alma sola sin el cuerpo. «El alma, por más que es incorruptible, no por ello está en un género de ser distinto del cuerpo, porque siendo parte de la naturaleza humana, no le compete estar en el género o en la especie, o ser persona o supuesto a ella sola sino que eso le compete al compuesto. Y tampoco puede decirse *esto concreto*, si por esta expresión se entiende la hipóstasis, o la persona, o un individuo dentro de un género» [48]. Tomás se enfrenta en esto con los maestros, con Hugo de San Victor o con el Maestro de las Sentencias: «Puesto que la noción de parte es contraria a la noción de persona, el alma separada no se puede decir persona, ya que aunque el alma separada no sea una parte en acto, su naturaleza es de ser parte... y aunque el alma es más digna que el cuerpo, no obstante se une a él como parte de todo el hombre, el cual es en cierto modo más digno que el alma, por cuanto es más completo» [49]. Esta concepción de la persona como totalidad se aleja totalmente de la visión platónica o cartesiana de la realidad humana. Lo natural es el todo psico-físico, cuerpo y espíritu. En la noción de persona humana el cuerpo está presente y tiene la función de hacer del hombre una realidad completa y substancial, este sujeto único y singular, que no sólo se entiende como un yo, sino que realmente está penetrado de la dignidad del espíritu en todo lo que le compete por naturaleza. El cuerpo es integrante de la persona, porque es integrante del sujeto singular individual e incomunicable, que subsiste en la naturaleza espiritual.

La ausencia del cuerpo en el alma separada tiene otra grave consecuencia en sus operaciones, de conocer y de apetecer. En el estado normal, las operaciones son del compuesto. El alma se ha unido al cuerpo no por castigo sino para desarrollar su perfección integral. Todas las operaciones del compuesto requieren la cooperación de los dos elementos componentes, aunque de modo diverso en las operaciones que requieren órgano corporal, de las que no lo requieren y son propias del alma espiritual. Pero en el alma separada no son posibles las operaciones del compuesto, puesto que el cuerpo no está presente.

48. *De spirit. creat.*, 2, ad 16,
49. *In III Sent.*, d. 5, q. 3, a. 2.

En ese caso Tomás piensa cómo será su conocimiento. No puede ser como en la vida presente. Puede conocer las cosas cuyo recuerdo guarda en la memoria intelectiva. Para los otros conocimientos tiene que recibir el influjo de las substancias separadas, algo así como la iluminación de los ángeles, de modo que pueda llegar a conocer sin los fantasmas o la conversión a los fantasmas, cosa que en esta vida era imposible. En ese caso conoce de un modo más impreciso que en la vida presente: «el alma separada no conoce las cosas por su esencia, ni por la esencia de las cosas que entiende, sino por especies que le vienen dadas por las substancias superiores en su estado de separación» [50].

En el ser y en el obrar el cuerpo humano coopera a la plenitud del hombre y en su ausencia el hombre se encuentra como mutilado y en estado violento. Tomás es consecuente hasta el extremo con la interpretación hilemórfica del ser humano, compuesto substancial de alma espiritual y materia corporal. La muerte mutila ontológicamente al ser y Dios tiene que suplir de algún modo esta mutilación. En definitiva Tomás valora muy positivamente el cuerpo.

b. El cuerpo y la resurrección de la carne

En el estado del alma separada permanece la naturaleza del alma, que tiene poder para subsistir en el ser, pero de suyo ha sido creada para ser forma del cuerpo y formar un todo en el compuesto humano. En el estado de separación se encuentra como en estado violento y postula de suyo el completar lo que le falta. Esa futura resurrección de la carne la promete la fe. Tomás piensa que hasta la misma razón humana viene en su apoyo con una cierta evidencia. Las razones aducidas son tres. La primera se basa en la naturaleza inmortal del alma, y en el hecho de que es contra su naturaleza vivir sin el cuerpo, y lo que es contra la naturaleza no puede ser perpetuo: «La inmortalidad del alma parece exigir la futura resurrección de los cuerpos». La segunda se deduce de la naturaleza de la felicidad para la cual ha nacido el hombre, y la cual pide un ser completo y no mutilado. «No hay plena felicidad para el hombre si no vuelve a unirse con el cuerpo». La tercera se apoya en la exigencias de la justicia que pide haya premios para los buenos y castigos para los malos tanto en el alma como en el cuerpo. Como eso no se da en esta vida, «es necesario que se dé una nueva unión del alma con el cuerpo, para que el hombre en cuerpo y alma pueda ser premiado y castigado» [51].

50. *Q. De Anima*, a. 15, ad 11.
51. *Cont. Gentes*, IV, 79.

Esto que la naturaleza pide y la fe promete se ha hecho posible por medio de la resurrección de Cristo. Por virtud divina, el cuerpo muerto puede volver a la vida, unirse al alma y así formar el compuesto humano en la resurrección de la carne. De nuevo el cuerpo es protagonista de la realidad humana en todos los estados del hombre, también en éste de la vida eterna, ya inmortal por la naturaleza del alma, pero sólo pleno y total con la participación del cuerpo.

c. El cuerpo y la visión beatífica

Tomás ya ha insinuado que no hay felicidad perfecta si no hay un ser en plenitud y en paz consigo mismo. Puesto que el ser del hombre es un ser compuesto, para la plena felicidad postula que haya una plenitud de ser, cosa que no se da en el alma separada. Pero todavía va más adelante en la función del cuerpo en la vida eterna. Tomás ha comprendido al hombre como un ser en camino hacia la vida divina. Dios es el fin que todo lo mueve. La creatura racional está en camino hacia Dios. Dios es el fin de la voluntad humana, porque la estructura del ser personal es que sea capaz de Dios. Dios es el fin de la inteligencia porque es la verdad suprema a la cual todo se dirige en el hombre. Para que Dios sea la felicidad tiene que ser conocido y poseído por el hombre. Tomás defiende que es el hombre total el sujeto de la felicidad en esta vida como en la futura. En esta vida no hay felicidad sin el cuerpo. Tanto en el orden especulativo como en el práctico «la felicidad de esta vida depende en cierto modo del cuerpo». Pero la felicidad perfecta consiste en la visión de Dios. Las almas separadas pueden tener esa visión de Dios y con ello la felicidad esencial, en la cual el cuerpo no interviene directamente, ya que en ella no tiene parte el ejercicio de los órganos corporales. Pero aunque el cuerpo no tenga parte en la operación por la cual el hombre alcanza la plena felicidad en la visión de Dios, como sea parte de su naturaleza, el cuerpo concurre a la plenitud de lo humano en su ser y en su operación. Si esta participación del cuerpo no es de la esencia es del bienestar del hombre, «como la belleza del cuerpo y la rapidez del ingenio son de la perfección del hombre». Por ello con la resurrección de los cuerpos, la felicidad del hombre, con una operación ya más perfecta por ser del hombre en su totalidad, crece no en intensidad pero sí en extensión [52]. El hombre, que alcanza la unión con Dios logra el estado de paz y concordia consigo mismo cuando todo en él se encuentra recuperado y en estado perfecto. En la gloria no hay plenitud total para el hombre sin la presencia del cuerpo, porque es de la naturaleza del hombre.

52. *Summa Theol.*, 1-2, q. 5, 4.

La vida de la persona en el encuentro definitivo, cara a cara con Dios, con los amigos, con todos los bienes que constituyen la felicidad, implica tanmbién el cuerpo en el estado pleno de la vida juvenil, con el cual se consigue la belleza corporal en todo su esplendor y la agudeza de ingenio y la capacidad de amar con todo el vigor de que es capaz el hombre.

Todos los individuos humanos, varones y mujeres, seres personales que llegan a la contemplación de Dios, alcanzan su felicidad con la operación completa del hombre que requiere el cuerpo como un componente para el desarrollo normal de su ser, para el encuentro con los familiares, para disfrutar del cielo nuevo y de la nueva tierra, donde el hombre nuevo consigue la perfección máxima. El cuerpo no puede estar ausente de este estadio definitivo, por su misma condición de principio esencial de todo lo humano en la tierra y en el cielo. La resurrección de Cristo, la asunción de María a los cielos anticipan la felicidad que será para todos en el fin de los tiempos y en la vida sin fin de la eternidad.

2. Momento progresivo: cuerpo y devenir

El hombre es y se hace. Su vida es un devenir en la corporeidad. Desde la concepción de cada uno de los hombres hasta la muerte la existencia es un proceso de constante cambio. «En el cuerpo del hombre, mientras vive, no son siempre las mismas partes según la materia, sino sólo según la especie; porque según la materia las partes son como el mar en el flujo y reflujo de las olas; y no por esto deja de ser el hombre el mismo numéricamente desde el principio de la vida hasta el final. Un ejemplo de esto lo podemos tomar del fuego, que mientras arde continuamente, se dice que es un solo fuego» [53]. El desarrollo del hombre tiene lugar en todo lo humano, pero se lleva a cabo mediante la corporeidad. El alma, por su condición espiritual, por su causalidad, dirige y organiza los diversos momentos del desarrollo en vistas al fin, siendo la misma en constante proceso de perfeccionamiento. Para esto ha sido infundida en el cuerpo. En el primer momento tiene sólo las condiciones de posibilidad de desarrollo. Su estructura abierta y acogedora del ser y del ente, sin límites, hasta su capacidad de Dios tiene que ser desplegada. El alma, por su condición de *energeia*, como la definía Aristóteles es apta para promover «un crecimiento del sujeto en sí mismo y en la propia *entelequia*» [54]. El alma como principio de

53. *Cont. Gentes*, IV, 81.
54. ARISTÓTELES, *De Anima*, II, 4, 417b6.

vida es acto y actividad incesante. Por su parte el cuerpo está sometido al cambio constante de los elementos y de los procesos de la materia, persiste en medio de la constante lucha de los contrarios. Ambos principios de lo humano, alma y cuerpo, hacen que el hombre, mientras vive en la condición de *homo viator*, esté en constante movimiento, permanenciendo el mismo. Es, en grado excelso, un *ente movil*.

De ordinario los procesos acaecen en el compuesto, afecta al todo que es el hombre. Pero mientras unos tienen su principio en el alma, otros lo tienen en el cuerpo. Mediante el devenir de la corporeidad, el elemento material contribuye a la perfección humana en todo lo que sea desarrollo: en la generación, en la constante nutrición y demás funciones de la vida vegetativa. Acaece lo mismo con el ejercicio de las potencias de la vida sensitiva, mediante las cuales el hombre es capaz de evolución y de perfección en su vida peculiar de ser inteligente y volente. El proceso es en cierto modo circular. El punto de partida del desarrollo es el alma, no sólo forma del cuerpo, sino también motor y fin del mismo. Ha sido infundida para conseguir la perfección de la que es capaz y que no tiene, pero la puede conseguir mediante los actos del compuesto. El ser humano, como todos los entes, tiende a un fin, que sólo consigue actuando, en el desarrollo de todas las operaciones vitales. Del acto brotan los actos, que si por un lado son expresión de la forma, y van hacia fuera, por otro disponen al mismo sujeto para la adquisición de los hábitos, en todos los órdenes del propio ser. Y por esta vía hay un retorno al mismo sujeto operante al que perfeccionan. Uno se hace flautista consumado, como decía Aristóteles, tocando la flauta.

El hombre adquiere su perfección ejercitando sus capacidades y con ellas adquiriendo los hábitos que son como una segunda naturaleza. No hay otro camino natural y ordinario para la perfección del hombre. El cuerpo humano tiene su parte en todos los procesos perfectivos.

Tomás de Aquino no tiene una doctrina propia para la explicación del devenir humano, sino que aplica, con la coherencia con que es posible en esta materia, los principios del hilemorfismo para hacerlos compatibles con la experiencia y la tradición médica que está en uso. Como muestra de sus posiciones en este proceso humano, presentamos tres puntos de mayor relieve: *la embriología, la función del corazón y del cerebro, el desarrollo en las diversas edades del hombre*. En todos estos procesos el cuerpo es considerado como coprincipio de lo humano y principio de perfección. El hombre difiere corporalmente en el ser y en el devenir de todos los demás cuerpos vivientes porque está conformado y dirigido por el alma espiritual.

A. La embriología

La aportación del cuerpo a la perfección del hombre se verifica desde el primer momento y de modo decisivo. El hombre es un cuerpo viviente. Por ser cuerpo comunica con todas las substancias en las cuales se dan las tres dimensiones y está sometido a sus leyes. Por ser viviente es una substancia a la cual le compete moverse a sí misma, y poner los actos de sus operaciones. El cuerpo viviente significa dos notas constitutivas del hombre, algo substancial y no accidental. «El nombre de cuerpo ha sido impuesto para significar cierto género de substancias, porque en ellas se encuentran las tres dimensiones, de tal modo que a veces se usa este nombre para significar las tres dimensiones, en cuanto el cuerpo se coloca en el género de la cuantidad. Y algo análogo hay que decir también de la vida. Porque el nombre de vida se toma de algo que aparece en lo exterior de la cosa misma, que es el moverse a sí misma, pero el nombre no se ha impuesto para significar esto, sino para significar una substancia a cuya naturaleza pertenece moverse a sí misma, y actuarse de algún modo en sus operaciones. Y por esto vivir no es otra cosa que existir en tal naturaleza, y vida significa esto mismo, pero en abstracto, como la palabra carrera, significa el mismo correr pero en abstracto. Por lo cual vivo no es predicado accidental, sino substancial. A veces, con menos propiedad la vida se toma por las operaciones de la vida, como dice el Filósofo que vivir es «sobre todo sentir y entender» [55]. Al decir que el hombre es un cuerpo viviente, queda indicado que está sometido a las estructuras y leyes de todos los cuerpos y de los vivientes.

Tomás conoce las tres grandes leyes de la vida: la herencia, por la cual lo vivo viene sólo de lo vivo, la capacidad de moverse con autonomía desde el interior para ejercer sus operaciones, y la teleonomía. El hombre comienza su vida de individuo en una materia organizada, recibida de los padres, con la infusión del alma espiritual, que es forma de esa materia y es creada por Dios, y se dirige al fin para el cual el creador lo ha puesto en la existencia, un fin que lo trasciende, y es la comunión de vida con él.

Omne vivum ex vivo. Es un principio de validez universal. En el reino de los cuerpos la vida se trasmite por generación, a través de las células germinales, que son diferentes de las somáticas. En el hombre se trasmite por esta vía la materia corporal con el código genético y cuanto implica la herencia. Pero el alma humana, no viene por este camino, es creada por Dios e infundida en esa materia organizada y bien determinada. Ya Aristóteles había presentado la hipó-

55. *Summa Theol.*, 1, q. 18, 2

tesis de un principio de vida que introduce el intelecto en el hombre venido de fuera, como por la puerta [56]. Dios creador está presente en su obra de un modo muy singular, y no sólo actúa mediante la naturaleza de cada ser, puesto que toda la naturaleza es como un instrumento en las manos de Dios, sino que se reserva algunas operaciones, entre las cuales toda acción creativa que no compete a ningún ser finito. El amor de Dios crea e infunde, por amor, el alma de cada ser humano en la materia trasmitida por los padres con la virtud seminal.

El problema de difícil solución ayer y hoy es cuándo se realiza la unión de ambos elementos: del alma como forma y principio del ser humano y la materia que es coprincipio y sujeto de recepción del alma. El alma, que viene «de fuera» del proceso de la materia, se introduce en ésta en el momento de su proceso embrional. Tomás se ha ocupado de este problema y ha tratado de presentar una solución coherente con sus principios, y con la cultura de su época. Su posición es coherente, original como su teoría de la forma única del compuesto y diferente de la mayor parte de las demás teorías que hay en boga en su tiempo. Por ser forma espiritual del compuesto el alma ejerce sobre él las tres especies de causalidad: la eficiente, la formal y la final: es principio del movimiento de vida, da el ser humano completo, y dirige todos los procesos del compuesto hacia las operaciones propias de la especie y al fin a que tiende. Por todo esto, desde el primer momento, el alma requiere una materia suficientemente organizada, de modo que pueda ejercer las operaciones de la vida sensitiva. No estima que sea suficiente el semen, sino que debe darse ya el embrión con un cierto desarrollo de modo que tenga formados los órganos de la vida: el corazón y el cerebro, desde los cuales se regula todo el proceso ulterior. La disposición de la materia corpórea es condición requerida para el principio de la vida humana.

Tomás ha sometido este problema a examen detallado a lo largo de su producción teológica, bien al tratar de la infusión del alma o a propósito de la concepción del cuerpo de Cristo. Su parecer acerca del momento en que se produce la infusión del alma depende de la disposición requerida en la materia germinal. En el caso de la encarnación del Hijo de Dios la materia estaba dispuesta y la infusión del alma se verificó en el primer momento. De ordinario, en el común de los mortales, la materia requiere algunas semanas de desarrollo hasta que haya órganos para el ejercicio de las funciones de la vida sensitiva, sin la cual no hay posible operación del alma racional.

La concepción humana de Cristo se verifica en el primer instante. En el *Scriptum super Sententiis*, Tomás afirma que Cristo ha asumido cuanto perte-

56. ARISTÓTELES, *De generatione animalium*, II, 3, 736b27-28.

nece en verdad a la naturaleza humana, es decir las partes esenciales, las propiedades naturales y las pasiones, mediante las cuales ejerce la obra redentora; «para lo cual hay que poner una concepción instantánea, de modo que en el mismo instante se realicen: la *conversión* de la sangre material en la carne y las demás partes del cuerpo de Cristo, y la *formación* de los órganos corporales, y la *animación* del cuerpo orgánico, y la *asunción* del cuerpo animado en la unidad de la persona» [57]. Esta última operación acontece sólo en el caso milagroso de la encarnación del Verbo, pero las tres anteriores son comunes a todos los hombres. Por ello la tercera, *la animación,* no puede tener lugar en el primer momento. Lo que ha ocurrido en Cristo en un instante, no acontece en los demás seres humanos, porque los varones no son concebidos hasta los 40 días, y las hembras a los 90, según Aristóteles, o con otros seis días más según Agustín. En cambio «en la concepción de Cristo la materia que proporcionó la Virgen María, al instante tomó forma y figura de cuerpo humano, y fue asumida en la unidad de la divina persona» [58].

En la *Summa contra Gentiles* expone las diversas teorías que se proponían en su tiempo para la solución de este problema y, frente a todas, presenta la propia. Los datos del problema son los siguientes. En el embrión hay operaciones vitales: se nutre y siente. Tales operaciones son del viviente y por tanto no pueden ser de un principio extrínseco, del alma de la madre por ejemplo. Requieren un principio vital. Ese principio no puede ser el alma humana, forma espiritual, porque el embrión carece todavía de órganos adecuados. Antes de la organización del cuerpo no hay alma en acto, sino sólo en potencia. El alma no puede ser infundida en el semen, como principio activo, porque se seguiría que se multiplicarían las almas dondequiera que hubiera expulsión del semen, ni se infunde en «la sangre», que es sólo principio pasivo. La generación humana implica un desarrollo gradual. Cada una de las etapas implica una virtud particular, y requiere una forma adecuada para el ejercicio de las operaciones, la cual deja paso a la otra cuando ha llegado al final de su función. «Cuanto una forma es más noble y dista más de las formas elementares, tanto es más necesario que haya formas intermedias por las cuales, como por grados, se llega a la forma última, y por lo mismo se dan muchas generaciones intermedias. Y por ello en la generación del animal y del hombre, en el cual la forma es la más perfecta, hay muchas formas y generaciones intermedias, y por lo mismo corrupciones, ya que la generación de uno es la corrupción de otro. Por ello el alma vegeta-

57. *In III Sent.*, 3, 5, 2.
58. *In III Sent.*, 3, 5, 2.

tiva, que es la primera cuando el embrión vive la vida de la planta, se corrompe y le sucede un alma más perfecta, que es al mismo tiempo nutritiva y sensitiva, y entonces el embrión vive la vida animal; cuando ésta se corrompe le sucede el alma racional infundida desde fuera, mientras que las anteriores venían por la virtud del semen»[59].

Esta misma posición se mantiene en la *Summa Theologiae*. En el hombre hay un principio espiritual o intelectivo, el alma humana, que no puede proceder de la materia. «Puesto que la generación de una cosa implica la corrupción de otra, es necesario decir que tanto en el hombre cuanto en los demás animales, cuando adviene una forma superior, acaece la corrupción de la precedente, de tal modo que la forma siguiente tiene todo lo que tiene la anterior y todavía algo más. Y así mediante muchas generaciones y corrupciones se llega a la última forma substancial, tanto en el hombre cuanto en los demás animales. Y esto se puede comprobar en los animales que han sido engendrados por la generación espontánea. Por tanto hay que decir que el alma intelectiva es creada por Dios al final de la generación humana, y que es al mismo tiempo también sensitiva y nutritiva, una vez que se han corrompido las formas precedentes»[60].

De un modo más completo y definitivo volvió sobre la cuestión en las *QD. De Potentia*. En una de las objecciones se presenta así la dificultad de la animación del embrión en el primer instante: Si el embrión tiene vida, puesto que se nutre y siente, se sigue que tiene alma, que es el principio de la vida. Pero si el alma del embrión es racional, hay que concluir que tiene dos almas al mismo tiempo. Y esto es imposible. A esta objección responde con un detallado análisis del estado de la cuestión, examina las diversas opiniones al respecto, y al final decide con la misma sentencia que ha mantenido desde el principio: el alma racional requiere un cuerpo organizado para el ejercicio de sus operaciones, y éste no se da mientras no hay corazón y cerebro, funciones que requieren el alma sensitiva. Por tanto el alma racional sólo puede ser infundida después de la sensitiva. «Y por eso conviene decir que esta generación no es simple, sino que lleva consigo muchas generaciones y corrupciones. Porque no es posible que una y la misma forma substancial se pueda educir gradualmente de la potencia al acto. Así pues por la virtud formativa que hay en el semen desde el principio, dejada la forma del esperma, se induce otra forma, y dejada ésta, se induce otra; y de este modo primero se induce el alma vege-

59. *Cont. Gentes*, II, 89.
60. *Summa Theol.*, 1, q. 118, 2; Cfr. 1, q. 76, 3.

tativa; luego, dejada ésta, induce el alma que es al mismo tiempo sensitiva y vegetativa; y dejada ésta, se infunde, no por la virtud anterior, sino por el creador, el alma que es al mismo tiempo racional, sensitiva y vegetativa. Y conforme a esta opinión hay que decir que el embrión, antes que tenga el alma racional, vive y tiene alma, y que dejada ésta, se induce el alma racional. De este modo no se sigue que haya dos almas en el mismo cuerpo, ni que el alma racional sea trasmitida con el semen»[61].

Para Tomás el proceso normal del embrión humano requiere tres momentos previos a la animación: primero, el semen masculino y la «sangre» femenina se han de unir en el lugar de la generación, que es el útero materno; segundo, por la virtud activa del semen, de esa materia se ha de formar un cuerpo organizado; tercero, el cuerpo así formado, con vida vegetativa primero y sensitiva después, debe crecer hasta una cierta cuantidad. En el cuerpo ya formado deben tener su función los principales órganos, el corazón y el cerebro. Cuando haya una disposición proporcionada de la materia, al final de estos tres momentos, se realiza el definitivo, *la animación*, o la infusión del alma en el cuerpo.

La embriología implica todo el problema del hombre. No hay hombre sin cuerpo, sin un principio material organizado. No hay hombre sin alma espiritual, la cual no puede proceder de la materia y debe ser creada e infundida por Dios, quien la crea cuando la infunde y la infunde cuando la crea. La teoría general de la información de la materia exige en ésta una disposición adecuada para recibir la forma: la leña seca no arde, al ojo enfermo le hace daño la luz y no ve. Sin vida sensitiva no hay posibilidad para el ejercicio de las operaciones del alma espiritual. Tomás pensaba que el corazón es el órgano principal de la vida sensitiva del animal, en cuanto *primum vivens y ultimum moriens*. Por ello no era posible poner la unión del alma con el cuerpo y el principio de la vida humana hasta que el organismo humano tuviera el corazón formado y ejerciendo su función. Por ello es partidario de la animación retardada.

El principio tomista conserva todo su valor: no hay hombre mientras la materia germinal no recibe el alma espiritual. La aplicación que Tomás hace al común de los mortales, apoyado en la biología rudimentaria de su época, ya no es sostenible. Desde el primer momento se da la materia organizada, no sólo por parte del semen, sino del óvulo femenino: la unión del espermatozoide y del óvulo realizada en la fecundación. A partir de ese momento hay materia dispuesta para la animación, porque todo el proceso ulterior de desarrollo se veri-

61. *De Pot.*, 3, 9 ad 9.

fica a partir del mismo óvulo fecundado, el cual es principio de la propia arquitectura y hasta de la propia casa, del cerebro y del corazón. Si Tomás hubiera conocido cuanto la ciencia moderna ha descubierto en este campo, no hubiera tenido el mínimo inconveniente en admitir para todos los hombres lo que, por excepción, sólo veía posible en el caso de la concepción del Hijo de Dios en el seno de la Virgen María. Todo está en la disposición de la materia y en la cantidad requerida. La disposición del patrimonio genético es suficiente, a pesar de sus microscópicas dimensiones. «Así como el alma del hombre se infunde una vez que ha sido formado el cuerpo, así fue el alma de Cristo» [62]. «El alma requiere una cierta cantidad en la materia en que se infunde, pero esta cantidad hay que tomarla con cierta amplitud, y puede ser mayor o menor. La cantidad que tiene el cuerpo cuando se le infunde el alma al principio, es proporcional a la cantidad perfecta a la cual llegará por el crecimiento; de tal modo que los hombres de mayor corpulencia tienen mayor cantidad en la primera animación. Cristo en la edad perfecta tuvo una estatura media y conveniente, a la cual estaba proporcionada la cantidad que su cuerpo tenía en el tiempo en que los demás hombres suelen recibir la animación; pero esa cantidad era menor en el tiempo de su animación. No obstante esa pequeña cuantidad no era tan pequeña que en ella no se pudiera salvar la razón de cuerpo animado, ya que en tal cuantidad también reciben la animación los cuerpos de algunos hombres pequeños» [63]. Lo que ocurría en Cristo, por virtud del Espíritu Santo, y por su misma dignidad en el misterio del Dios que se hace hombre, puede ser aplicado a todos los hombres, cuando se prueba que la disposición de la materia es apta para recibir el alma.

Esta posición tomista, en el fondo, trata de ser fiel tanto a la teoría hilemórfica y a los principios de la antropología cristiana, cuanto a las teorías de Aristóteles y a los datos de la experiencia rudimentaria de la edad media en este campo, y está abierta a nuevas aportaciones. En el caso de haber conocido que ya desde el primer momento no sólo hay funciones vegetativas, sino toda la estructura para las funciones sensitivas, que van con la célula, Tomás no hubiera dudado en hacer general el principio que ponía sólo como excepción en el caso de la formación del cuerpo de Cristo en el seno de la Virgen, en el primer instante. Tal era la opinión de su maestro Alberto, quien ha escrito un libro sobre la naturaleza y el origen del alma [64].

62. *Summa Theol.*, 3, q. 33, 2 ad 1.
63. *Summa Theol.*, 3, q. 33, 2 ad 2.
64. ALBERTO MAGNO, *Liber de natura et origine animae*, c. 15, 58. t. XII Opera, Münster, 1955.

Lo decisivo, en nuestro caso, es el rol de principio constitutivo que Tomás atribuye a la corporeidad desde el primer momento de la constitución del ser humano.

B. El corazón y la cabeza

Tomás, en su función de teólogo, no creyó fuera su cometido ocuparse de la anatomía, fisiología o disciplinas afines que tratan del cuerpo humano. Todo eso lo dejó a los médicos, y a ellos recurre cuando tiene necesidad de alguna información técnica en estos campos con repercusiones en los problemas del hombre. Por ello no ha desarrollado una morfología del cuerpo humano, pero sí ha dedicado atención a algunas de las funciones principales de la corporeidad. Entre todos los órganos y funciones de la corporeidad dio primacía al corazón, porque estimó con Aristóteles, con la creencia del sentido común y con una cierta tradición científica, que el corazón tenía las funciones primarias de la vida corporal, de tal modo que era el primer órgano que movía el alma, para que su impulso fuese el motor de todo el cuerpo. Un médico coetáneo y amigo suyo, posiblemente compañero de estudios en los años de la Universidad de Nápoles, Felipe de Castrocielo, le hizo una consulta sobre el origen y naturaleza del movimiento del corazón humano, a cuyas pulsaciones va tan ligada la vida en el cuerpo.

Era una cuestión disputada en su tiempo, un tema del corazón que trascendía el ámbito de la medicina, y a la cual sólo un filósofo podía dar solución. Tomás le dedicó la debida atención al tema, y recogiendo la tradición aristotélica y aplicando los principios de la filosofía natural, dio respuesta al amigo en un precioso opúsculo, que tituló *De motu cordis* [65]. Ya hemos indicado antes que el corazón es el primer órgano del animal que se forma en el embrión. Una vez que ejerce sus funciones en el organismo, todos los demás miembros pueden entrar en movimiento. Tomás acepta y aplica una teoría de Maimónides acerca de la función del corazón en el hombre. Ocurre en el microcosmos algo análogo a lo que acontece en el macrocosmos. Así como éste se mueve porque hay un primer motor físico, constante e inalterable, que es el primer cielo, bajo cuyo impulso son arrastrados todos los cuerpos del mundo, contenidos bajo su órbita, así en el cuerpo humano hay un primer motor que es el corazón, colo-

65. *De motu cordis*, ed. Leon. t. 43, Roma, 1976, 41-129. A este tratado le hemos dedicado un estudio introductorio, una traducción al español y un breve comentario: A. LOBATO, «*El tratado de Santo Tomás de Aquino "De motu cordis"*, en el vol. Littera, sensus, sententia», Studi in onore d. C. Vansteenkiste, a cura di A. Lobato, Massimo, Milano, 1991, 341-380.

cado en el interior, gracias a cuyo impulso son posibles los demás movimientos del hombre. Ya en las *Sentencias* había citado la frase de Maimónides: «Dice el Rabino Moisés, que el cielo es en el universo como el corazón en el animal, cuyo movimiento, si cesara por un momento, sería causa del fin de la vida del cuerpo» [66]. En el opúsculo se mantiene la misma analogía, pero invirtiendo el orden de los analogados. No es el movimiento del cielo como el del corazón en el animal, sino que «el movimiento del corazón en el animal es como el movimiento del cielo en el mundo» [67]. Esta analogía constituye el núcleo del pequeño tratado.

Tomás, siguiendo en esto a Aristóteles, estima que competen al corazón cuatro funciones vitales: *produce y distribuye la sangre* por la gran vena y la arteria aorta desde sus ventrículos en los cuales recibe el alimento preparado por el estómago; es el *motor del organismo*; es la *sede de dos principios* de vida innatos: el *calor vital y el pneuma*; y finalmente es *la sede de las sensaciones y pasiones del alma*. El corazón es en el cuerpo como el *primum movens*. A su vez el corazón es movido por el alma, que es como el motor inmóvil en el hombre. Para Tomás el corazón es el motor natural del hombre, pero su movimiento no está sometido al imperio de la voluntad [68]. Estas funciones del corazón son esenciales para la vida del animal y para la vida humana. Por eso tiene tanta importancia el corazón y la naturaleza lo protege de modo especial.

La naturaleza lo ha colocado en el medio del cuerpo, bien protegido por las costillas, oculto, preservado de todo peligro, como ocupando un seguro lugar en la fortaleza, como el príncipe en la ciudadela. Tal posición es debida a la finalidad que se le asigna, la de actualizar todos los miembros y ponerlos en movimiento: la alteración, el aumento, el movimiento local. Para ello dispone del calor vital, porque es como el asiento del fuego que requiere la vida humana, y el corazón es lo más caliente de las partes del cuerpo. Mediante la circulación ese calor se distribuye a todos los órganos, se templa en el cerebro y se restablece el equilibrio en todo el cuerpo. Los conocimientos de la circulación de la sangre en el hombre anteriores a 1628 pertenecen a la prehistoria de la cardiología. Tomás, como todos los que escriben en torno a la circulación de la sangre antes de Miguel Servet o de W. Harvey, desconoce el hecho de que la misma sangre que parte del corazón por las arterias, pasa a las venas a través de los vasos capilares y vuelve al corazón y de nuevo vuelve a realizar otro circuito

66. *In II Sent.*, 2, 2, 3.
67. *De motu cord., ibid.*, n. 12.
68. *Summa Theol.*, 1-2, q. 17, 9 ad 2.

para purificarse en el pulmón y retornar renovada a otro ventrículo para seguir su curso a través de la sístole y la diástole y llevar las substancias nutritivas a todo el cuerpo. Pero sí sabe, como todas las culturas, que hay una estrecha relación entre la sangre y la vida.

En el corazón tienen su asiento las pasiones. Es él la sede de la vida afectiva. Es como el órgano de los sentimientos, que de suyo alteran al hombre. Por ello el corazón no sólo está en constante movimiento, sino también está expuesto de modo constante a la alteración.

En todo lo referente a la fisiología y funciones del corazón Tomás se hace un eco y portavoz de las doctrinas de Aristóteles sobre el corazón en la vida del animal y del hombre. Pero en el opúsculo, dedicado al amigo, Tomás añade algo nuevo, porque no sólo acoge la doctrina hilemórfica y la lleva a las últimas consecuencias, sino que aplica su teoría del alma creada por Dios y subsistente a la información del cuerpo y en primer lugar al movimiento del corazón.

El alma es principio formal del cuerpo humano, pero por su condición espiritual y al ser creada por Dios tiene una especial relación con el acto de ser, y de suyo es subsistente, aunque no sea una substancia completa. Ésta resulta cuando el alma comunica el ser a la materia y por ella al compuesto humano. Tomás estima que esta información y comunicación del ser del alma al compuesto se hace sólo en la materia organizada, que ya tiene el órgano del corazón. Al ser el corazón el órgano principal para la vida del organismo, el alma informa y mueve de modo primario el corazón, éste se pone en movimiento como *primum movens*, y por la distribución de la sangre funciona todo el organismo. De este modo el corazón está como intermedio entre el alma y el cuerpo. El corazón es como el instrumento movido por el alma para que a su vez mueva. El alma es forma, el corazón es sólo motor, que siendo movido por el alma, a su vez mueve el cuerpo.

La lectura del tratado, en su contexto cultural, ayuda a conocer la penetración de Tomás en el movimiento del órgano que estimaba más importante en el hombre y en el cristiano, llamado al ejercicio del mandamiento del amor, y a amar a Dios con todo el corazón, que implica la memoria de los beneficios, la consideración de la divina majestad, el no amar nada tanto como a Dios, y evitar todo lo que se opone a este amor [69].

Tomás también ha prestado atención a la cabeza y al cerebro humano, tanto en sí mismos, cuanto en las aplicaciones que tiene en la vida social y en la vida cristiana. La cabeza tiene una triple primacía, de *orden* porque es la parte pri-

69. *De duob. praecept.*, c. 1.

mera del hombre visto desde arriba, de *perfección* «porque en la cabeza tienen lugar y actividad todos los sentidos exteriores e interiores, mientras en los demás miembros sólo se ejerce el sentido del tacto»; *de virtud* «porque la fuerza y el movimiento de los demás miembros y el gobierno de los mismos en sus actos, procede de la cabeza, a causa de la virtud sensitiva y motiva que en ella domina» [70]. La cabeza es el asiento del cerebro, la parte primera y la más importante de ella [71]. En el cerebro se distinguen tres partes, la anterior, la media y la posterior, en las cuales tienen su asiento los diversos sentidos y potencias interiores. Por tener su localización en el cerebro los órganos de la vida sensitiva, el cerebro humano tiene mayor desarrollo que el cerebro de los demás animales. «Fue necesario que el hombre tuviese, en relación con su cuerpo, el cerebro más grande entre todos los animales; ya para que en él se desarrollasen más libremente las operaciones de las facultades internas, que son necesarias para la operación de la inteligencia, como se ha dicho antes, ya para que la frialdad del cerebro templase el calor del corazón, que es necesario que sea abundante en el hombre, para que el hombre tenga la posición erecta» [72].

Por lo dicho se advierte que Tomás oscila en atribuir la primacía a los dos órganos de mayor relieve en el hombre. En relación con el movimiento tiene primacía el corazón y por ello lo acepta como el órgano primario de todo lo referente al movimiento, y también a la vida afectiva, que tiene tanta parte en la vida humana y en la vida cristiana. Pero en relación con la vertiente cognoscitiva tiene primacía la cabeza, porque en ellas se dan todos los sentidos, exteriores e interiores, a excepción del tacto que se encuentra distribuido por todo el cuerpo. Para Tomás la vida cognoscitiva es no menos importante que la afectiva, y el conocer es siempre previo al apetecer. En la cabeza ha colocado Tomás las potencias sensitivas y las que dirigen el movimiento. El gobierno del hombre depende del cerebro. Por todo ello la primacía depende del punto de vista que se adopta. Bajo el aspecto de los movimientos vitales «la cabeza es un miembro particular que recibe el influjo del corazón» [73]. Desde el punto de vista de gobierno del hombre prevalece la cabeza, «la cual tiene una palmaria eminencia respecto de los miembros exteriores, mientras que el corazón tiene una influencia oculta» [74].

70. *Summa Theol.*, 3, q. 8, 1.
71. *Expositio in Iob*, c. 41.
72. *Summa Theol.*, 1, q. 91, 3 d 1.
73. *Summa Theol.*, 3, q. 8, 1 obj. 3.
74. *Summa Theol.*, 3, q. 8, 1 ad 3.

La neurofisiología actual se inclina por la primacía de la cabeza, del cerebro, de tal modo que los problemas que en otro tiempo se agitaban en torno al binomio alma-cuerpo, ahora hayan pasando al binomio mente-cerebro. La década de los años 90 ha sido dedicada al cerebro en la esperanza de llegar a poder descifrar este enigma cuando el conocimiento de su funcionamiento sea más exacto. Al estudiar la contribución de los órganos corporales a la vida sensitiva y afectiva podremos indicar alguna pista de convergencia de las modernas teorías con los principios de Tomás. Por ahora baste señalar que la primacía del corazón que señala Tomás en cuanto órgano de distribución de la sangre y por ella de la vida en el organismo sigue en pie, y la primacía afectiva que le da la cultura popular tiene su razón de ser y su expresión religiosa correcta en el amor de Dios y del prójimo; y la primacía del cerebro para la función cognoscitiva y como asiento de los sentidos internos está corroborada por la ciencia. La aportación de Tomás está en el orden de los principios de la antropología, no de las observaciones empíricas. Y uno de los principios es el de la cooperación de los órganos del cuerpo a las funciones del compuesto, y a la preparación del material de las operaciones del alma, como el pensar y el querer libre de la voluntad.

La morfología aquiniana se extiende a algunos órganos más importantes o partes del cuerpo, como el rostro, la mano, el ojo, el oído, la voz, etc. Pero lo hace siempre de un modo accidental, en cuanto comenta algún texto bíblico o busca una aplicación de los principios de su antropología en una materia concreta. Todo ello confirma lo que estamos probando, el interés de Tomás por la dimensión corporal del hombre como elemento esencial y perfectivo. Su visión del cuerpo es finalista, natural, y en el fondo muy positiva. Ve en el cuerpo humano un reflejo de la imagen de Dios, y por ello el cuerpo más perfecto, mejor configurado de todo el universo.

C. Las edades del hombre

El devenir del hombre se realiza en el cambio incesante: La vida consiste en el mismo acto de vivir, y éste lleva consigo movimiento y alteración. *Vita in motu.* Si la forma permanece, la materia viviente del hombre está en un proceso constante en los diversos niveles de la vida, tiene aumento y disminución, tiene momentos de progreso y de regreso. La vida humana se despliega como en un itinerario que no conoce el retorno, ni la repetición. La vida recorre en cada individuo un movimiento parabólico, primero ascendente, hasta llegar al máximo, luego descendente hasta terminar. Imita el curso diario del sol, con su

mañana, su mediodía y su tarde que concluye en la noche. Esto que acontece a un hombre concreto, puede aplicarse al curso de toda la historia de los hombres, porque todos los hombres en cierto modo son como uno solo. Y todo ello es debido al cuerpo humano. Es el cuerpo el que dispone la materia de modos diversos, bajo el influjo del alma espiritual, con menor o mayor docilidad, con más o menos resistencia. El itinerario del hombre y de la humanidad se divide en diversas edades. Tomás de Aquino las comprende del siguiente modo:

«Las edades varían en el hombre conforme hay variaciones notables en su estado. Por ello la edad primera se llama *infancia* hasta el año séptimo; la segunda *puericia*, hasta el catorce: la tercera *adolescencia* hasta el año veinticinco; estas tres edades a veces se toman como una sola; la cuarta es la *juventud* hasta los cincuenta años; la quinta es la *senectud* hasta los setenta; y la sexta es la *vejez* hasta el final.

De modo semejante en el mundo se describe una *edad primera* desde Adán hasta Noé, en la cual se dio la creación y la caída del hombre; una *segunda*, de Noé hasta Abraham, en la cual aconteció la destrucción del género humano por el diluvio y la restauración; una *tercera*, de Abraham hasta David, en la cual se hizo la institución de la circuncisión; la *cuarta* de David hasta la transmigración a Babilonia, en la cual la ley estuvo en vigor por obra de los reyes y profetas; la *quinta*, desde la transmigración de Babilonia hasta Cristo, en la cual se dio la cautividad del pueblo y la liberación; la *sexta* desde Cristo hasta el fin del mundo, en la cual se da la redención del género humano. Pero no conviene que cualquiera de las edades del mundo tenga la misma duración, como tampoco la edad de cada hombre; porque la última edad del hombre comprende tanto como todas las demás» [75].

Esta enumeración tiene en cuenta sólo seis edades, un tanto relacionadas con los seis días de la creación y la obra de Dios en el mundo. La marcha de la historia en el tiempo se mide por la relación del hombre con Dios, es una historia religiosa, que toma como canon los libros sagrados, y no tiene en cuenta la historia profana. A veces la vida se mide con otras pautas, por ejemplo con el número siete. Al llegar al escalón más alto, que es el siete por siete, la vida para la mujer sobre todo, pero también para el hombre, está madura para terminar. Tomás de Aquino la realizó en sí mismo al morir a los 49 años.

En este contexto, todo él originado por la condición corporal del hombre, Tomás ha analizado puntualmente las notas de cada una de las edades, la infancia en la cual dominan los impulsos de la naturaleza [76], la juventud «flor y signo de la vida», agitada por las pasiones y llena de ímpetu y vitalidad [77]; la vejez, edad de la prudencia, de la debilidad, de la melancolía y de la impaciencia, de los recuerdos y de las envidias [78]. Además de la experencia humana de todo ello, Tomás conoce y evoca la amplia literatura de las edades del hombre, a partir de los agudos análisis de la Retórica de Aristóteles [79].

75. *In IV Sent.*, 40, 1, 4.

En todo momento el hombre es su cuerpo, informado por el alma, el cual es principio constitutivo y por ello impone sus condiciones. La plenitud de la vida humana Tomás la sitúa en ese largo período que designa como juventud, que será permanente en los cuerpos gloriosos, la edad que Cristo quiso para sí en el mundo, en la cual realizó su obra, porque es entonces cuando se da la plena armonía entre los dos principios del hombre cuerpo y alma. En las demás edades o todavía el cuerpo no coopera en la debida plenitud para lo humano, o ya no es capaz de ello. En relación con las diversas edades y su capacidad de acuerdo entre cuerpo y alma, Tomás ha distribuido las diversas tareas cognoscitivas, siguiendo la tradición escolar de los antiguos: «Comenzaban por la *lógica*, que da el método de las ciencias; pasaban luego a la *matemática*, que está al alcance de los niños; en un tercer momento estudiaban la *filosofía natural*, que requiere una cierta edad porque se basa en la experiencia; en un cuarto tiempo estudiaban la *filosofía moral*, a la cual un adolescente no puede dedicarse con verdadero provecho; y finalmente se dedicaban a la *ciencia divina*, que contempla las causas primeras de los entes... por esto ponían la ciencia de las causas primeras como fin último, y a esta contemplación reservaban el último período de su vida» [80].

No hay duda que en el devenir del hombre, tomado de modo individual o coletivo, a lo largo del proceso temporal, por la dependencia que los que vienen detrás tienen de los que los han precedido, y por el legado cultural que es obra de la humanidad en el tiempo, la corporeidad es elemento de perfección de todo lo humano.

3. Momento operativo: cuerpo y actividad

Si el cuerpo es principio constitutivo y perfectivo de todo lo humano en el orden del ser, también lo es en el orden del obrar. El ser, de suyo es acto. Pero

76. *In Ps.*, 36; ST, I, 99, 1.
77. *In Ps.*, 27.
78. *Summa Theol.*, 1, q. 99, 1 ad 4; 2-2, q. 60, 3.
79. ARISTÓTELES, *Retorica*, II, 12-13.
80. *In de Causis, prol.*

el ente, dada su estructura de composición en la cual entra necesariamente la potencia, no es puro acto, sino que se construye desde una participación del acto en la esencia, y se ordena al ejercicio de los actos y operaciones. El obrar sigue al ser y tal es el ser tal el modo de obrar. El alma ha sido infundida en el cuerpo para que adquiera la perfección que por sí sola no es capaz de alcanzar, y por tanto el cuerpo coopera de modo también esencial en la perfección del hombre. Los actos del hombre y los actos humanos se ejercen en la corporeidad. Porque todos los actos son propiamente del supuesto, del ser en su totalidad, y por lo mismo requieren esa participación de los dos principios constitutivos. En realidad no es el ojo el que ve sino el hombre el que ve por el ojo, o entiende mediante el entendimiento.

La estructura de la acción es compleja. Los actos del hombre tienen su principio en la forma que es el alma. Pero no brotan de un modo inmediato, ni siquiera cuando son accciones peculiares de la parte espiritual del ser humano. La virtud fontal del alma se plurifica en sus potencias. Tomás de Aquino las concibe como arroyos que manan de una sola fuente y se dividen en la medida que se apartan de la fuente: «Todas las potencias del alma fluyen de la esencia del alma como de su principio» [81]. Hay entre ellas un orden de perfección y un orden de generación. Las potencias espirituales, como el entendimiento y la voluntad brotan de la esencia por un resultado natural, y son como sus accidentes propios. Las demás potencias emanan de éstas y a ellas se ordenan. Toda la vida sensitiva se ordena a la perfección de la vida intelectiva del hombre, y todas las operaciones de la vida vegetativa están subordinadas al servicio del todo que es el hombre. En el orden de la perfección, que es el orden de la procedencia y el del fin, todas las potencias son una participación deficiente del alma y ordenadas al desarrollo, todas emanan del entendimiento y de la voluntad, «el sentido es para el entendimiento» [82]. En el orden de la generación y del desarrollo, las potencias inferiores y sus actos preceden la actividad de las superiores. Sin el ejercicio de los sentidos no hay ideas en el alma ni posibles actos de libertad. Las potencias se ordenan a las operaciones. El alma tiene ciertas operaciones que le son exclusivas, en las cuales no toma parte la materia, como entender y querer. «Pero otras operaciones son del alma, y se ejercen por medio de los órganos corporales, como la visión por el ojo y la audición por el oído. Y lo mismo ocurre con las operaciones de la parte nutritiva y sensitiva. Y por

81. *Summa Theol.*, 1, q. 77, 6.
82. *Summa Theol.*, 1, q. 77, 7.

ello las potencias que son principios de tales operaciones, tienen por sujeto al compuesto y no a la sola alma» [83].

El cuerpo es un elemento integrante de la estructura de la actividad humana. Por parte del alma, todas las potencias cuyo sujeto es el compuesto requieren un órgano corporal para su ejercicio. Por parte del cuerpo, «los miembros del cuerpo son órganos de alguna potencia del alma» [84], no sólo vegetativa o sensitiva, sino también algunos miembros lo son de la potencia locomotiva.

La complejidad de la estructura de la acción humana se describe a modo de un proceso circular. El principio es el acto de ser, del cual participa el acto de la forma substancial, que es el alma, la cual por la mediación de las potencias, que son muchas, realiza de modo constante el dinamismo existencial en los diversos órdenes de vida. Así se pasa del acto a los actos en el orden existencial. Esto como la salida hacia afuera de sí mismo, el momento expansivo. A su vez se produce el retorno al principio, porque los actos perfeccionan las potencias, al sujeto de las mismas, y al compuesto substancial que es el hombre. El ser es para la operación, y la operación es para la perfección del hombre. Podría decirse que el orden del obrar es como el desarrollo de un proceso en espiral, que va siempre hacia adelante y hacia arriba. Lo que aquí nos interesa poner de relieve es que el cuerpo entra a formar parte de este proceso perfectivo del hombre.

Las operaciones humanas se despliegan en tres órdenes diversos y concatenados. Los griegos los habían clasificado como, *theoria, praxis y poiesis*. En la hora moderna se ha querido reducir todo al binomio *teoría-praxis*, pero ello implica una grave mutilación de la acción humana. En realidad hay que distinguir dos ámbitos de acción humana, uno *inmanente* al sujeto, y otro *transitivo*. Son inmanentes los actos que acaecen en lo interior del sujeto, y tienen en él no sólo el principio sino el fin. Son transitivos los actos que parten del sujeto y se reciben en la materia exterior para disponerla conforme decide el hombre. Tomás distingue todavía dos modos de la acción inmanente, conforme es apertura que acoge la realidad, o proyección del sujeto hacia ella: y así el conocer es un recibir y el querer es un tender hacia: «De hecho nosotros recibimos el conocimiento intelectivo de las cosas exteriores; por nuestra voluntad tendemos hacia algo exterior como fin. Y por esto nuestro entender es conforme al movimiento de las cosas al alma; mientras que el querer es un movimiento que va del alma a las cosas» [85]. De todo ello resultan los tres órdenes complemen-

83. *Summa Theol.*, 1, q. 77, 5.
84. *Summa Theol.*, 1-2, q. 17, 9.
85. *De Pot.*, 9, 9.

tarios de acción y los tres tipos de hombre que conforman: orden del conocer, del apetecer, y del hacer. En el primero el hombre recibe los datos de las cosas, en los dos segundos ejercita su libertad. Del despliegue de los actos por medio de las potencias en la corporeidad resulta el *homo sapiens, volens, faber*.

A. La actividad cognoscitiva

El conocer es una actividad receptiva por la cual el cognoscente recibe las formas de las cosas de modo intencional. Es una cierta apropiación selectiva de lo real externo. En esto se distinguen los seres cognoscentes de los que no lo son. Éstos están limitados a los confines de la propia forma y esencia. En cambio los seres cognoscentes se abren a las formas de las cosas que le son accesibles en la experiencia y las hacen suyas. Por ello el conocer se describe como una actividad muy compleja, que comienza por recibir y asimilar la realidad que trasciende el sujeto. El alma humana, por su condición espiritual, es apertura ilimitada. Por ello fue definida por Aristóteles «*quodammodo omnia*» [86]. Su característica es la potencia cognoscitiva, por la cual puede llegar a lo íntimo de la realidad, alcanzar la verdad de las cosas en cuanto se adecua a ellas. El conocer del hombre parte del ente, como primer conocido, y alcanza la totalidad de lo real, del mundo, de sí mismo y del orden trascendente [87]. El conocer humano se sitúa entre el conocer del animal, limitado a la esfera de lo sensible externo e individual, y el conocer de los espíritus, que tienen presencia de sí a sí mismos y penetran a la esencia de las cosas. Por ser una actividad que se sitúa entre esos dos extremos, necesita partir del orden externo, concreto y sensible, y puede culminar en el orden inmaterial, por el que capta la esencias. En todo caso al conocer del hombre implica la corporeidad, bien como componente de la sensación, bien como requisito previo a la actividad intelectual. Las potencias que ejercen los actos de la vida cognoscitiva o bien son del alma sola, o bien son del compuesto. En cada una de las potencias del compuesto hay un doble elemento; la potencia y el órgano corporal, se da un elemento *psíquico* y un elemento *orgánico*. El conocimiento resulta de la cooperación armónica de los dos componentes. Donde hay órganos corporales que ejercen actos de conocimiento tenemos *sentidos*, por los cuales el hombre se abre al influjo de las realidades externas. Todo cuanto el hombre ha conocido a través de los sentidos y ha sido objeto de elaboración en el cerebro, es la materia de la cual se

86. ARISTÓTELES, *De Anima*, III, 4, 431b8.
87. *De Verit.*, 1, 1 y 12.

nutre la actividad humana del entendimiento. El sentir dispone para el entender. En ambos campos el cuerpo coopera de modo eficiente en esta noble actividad del hombre. Aquí nos basta indicar los puntos salientes del itinerario cognoscitivo y de los modos de cooperación de la corporeidad.

El cuerpo humano está dotado de sentidos. «El *sentido* es una cierta potencia pasiva, sometida por naturaleza a la alteración proveniente de los objetos sensibles exteriores» [88]. Puesto que el sentido está compuesto de los dos elementos, orgánico y psíquico, la alteración que produce el objeto externo en el sentido es doble, una de tipo físico, adecuada a la sensibilidad del órgano, y otra de tipo psíquico, en conformidad con la potencia. Así actúa la luz en el ojo, y por la luz los colores; así el sonido en el oído y por el sonido las palabras. Tomás describe una doble alteración en la potencia: una *inmutatio naturalis*, otra *inmutatio intentionalis o spiritualis* [89]. En el órgano se requiere una disposición adecuada para la percepción de la realidad. Cuando el órgano está perturbado y la *inmutatio naturalis* no es correcta, el ejercicio de la facultad no puede formar la especie correspondiente a la realidad externa. El problema de la facultad cognoscitiva es el de la armonía entre ambos componentes del sentido. El conocer no es conocer afecciones o proyecciones del sujeto. En ese caso los sentidos no tendrían por qué estar diversificados. Se trata de conocer los objetos que tenemos delante de los sentidos y conocerlos como son. «Hay una facultad cognoscitiva que es acto de un órgano corporal, y es el *sentido*. Por eso el objeto de cualquier potencia sensitiva es la forma en cuanto presente en la materia corporal. Como dicha materia es principio de individuación, las potencias de la parte sensitiva sólo conocen las realidades concretas» [90].

Hay que distinguir en el hombre dos órdenes de sentidos que requieren el órgano corporal. Por su localización los designamos como *externos o internos*. Todo conocer humano parte de la sensibilidad externa, y procede hacia la interior, en un proceso de selección y de cierta abstracción. La dependencia del cuerpo es al mismo tiempo una dependencia de la realidad corporal del mundo circundante. Tomás de Aquino no duda en hacer esta rotunda afirmación: «Nuestro conocimiento natural tiene su principio en el sentido; por lo cual sólo puede llegar hasta donde alcanza lo sensible» [91]. Lo sensible tiene el límite de la materia.

88. *Summa Theol.*, 1, q. 78, 3.
89. *Summa Theol.*, 1, q. 85, 3.
90. *Summa Theol.*, 1, q. 85, 1.
91. *Summa Theol.*, 1, q. 12, 12.

Los sentidos externos están localizados en el rostro, a excepción del tacto que es un sentido global y abarca toda la corporeidad externa e interna. Tomás da la primacía al sentido de la vista, como sentido del mundo externo, y al oído como sentido de la palabra y la trasmisión de la cultura. «La vista por estar libre de la alteración física, tanto por parte del órgano como del objeto, es el más perfecto entre todos los sentidos y el más universal. Vienen después el oído y el olfato, los cuales sufren alteración física por parte del objeto... El tacto y el gusto son los más materiales» [92].

El sentido del *tacto* puede tomarse como un sentido genérico, cuyo órgano es todo el cuerpo, y es apto para percibir la realidad externa en su consistencia, lo grato, el placer, el dolor, las contrariedades [93]. El tacto es el sentido base, del cual dependen todos los demás, ya que toda sensación lo supone. A pesar de ser el sentido primario, es el sentido típicamente humano. El hombre tiene una sensibilidad táctil muy superior a cualquier animal, cosa que no se puede decir de los demás sentidos, pues hay animales que superan al hombre en el olfato, la vista o el oído. Tomás recoge repetidas veces una afirmación de Aristóteles que establece una correlación entre la sensibilidad táctil del hombre y el desarrollo de la inteligencia: el hombre de gran sensibilidad tiene una mayor capacidad de vida mental: «los sujetos de carnes blandas vemos que están bien dotados para la vida intelectual» [94], cosa que no ocurre con quienes tienen carnes duras. La cita complacida de esta observación aguda de Aristóteles no podía por menos de verla verificada en él, que por un lado era muy sensible al frío, al calor, a las tormentas, y por otra no podía menos de tener conciencia de su capacidad de comprensión de la realidad. La correlación entre el sentir y el entender era cierta.

El *gusto* puede tomarse como una de las especies del tacto, cuyo órgano es la lengua, y cuyas funciones se ordenan a la conservación y promoción de la vida del individuo. El gusto percibe los sabores de las cosas, lo dulce y lo amargo, lo salado y lo soso. Está muy unido al *olfato*, que es también un sentido vital, ordenado ante todo a la alimentación y la orientación en el medio ambiente. Tomás estima que el olfato de los seres humano está menos desarrollado que el de muchos animales, porque el hombre lo necesita menos para su vida [95].

92. *Summa Theol.*, 1, q. 73, 3.
93. *Summa Theol.*, 1, q. 78, 3 ad 3.
94. ARISTÓTELES, *De Anima*, II, 9, 421a19-16.
95. *Summa Theol.*, 1, q. 91, 3 ad 1.

El *oído* es un sentido de gran alcance en la vida humana, porque el hombre es el ser que tiene la palabra, *homo loquens*. Es el sentido de la cultura, correlativo a la voz humana, la cual requiere muchos órganos [96].

La *vista* es el sentido externo más desarrollado. Su órgano son los ojos, una maravilla de estructura corporal, su objeto los colores y los sensibles comunes, como formas, figuras y movimiento. La vista percibe las cosas mediante la luz. Tomás pensó que la luz es una irradiación de los cuerpos celestes, y por ello es de naturaleza espiritual, que no inmuta el ojo, sino que le presenta las especies de las cosas en el medio [97]. El sentido de la vista es el más apto para las analogías con las actividades de la mente, que describimos como si fuera una especie de ver, de intuir, de presencia de los objetos en las especies. Hasta la vida eterna ha sido descrita como una visión de Dios [98].

Tomás ha aplicado su principio de unión de órgano y potencia en las actividades de cada uno de los sentidos exteriores y los ha clasificado y ordenado en el horizonte de la vida cognoscitiva humana.

En dependencia de la sensación externa, pero con dominio sobre la misma, hay en el hombre otra serie de sentidos que designamos con el nombre de *internos*, de los cuales la naturaleza, que nunca falta en lo necesario, ha dotado al hombre para que unifique, conserve, domine las sensaciones recibidas, llegue a aspectos que escapan a los sentidos externos, y lo ponga todo al servicio de la inteligencia. Estos sentidos tienen todos su órgano en el cerebro, y tiene la virtud del alma por la cual cada uno percibe el objeto de un modo distinto. Se llaman *sentido común, imaginación, memoria, cogitativa*. Todos ellos se dan también en el animal, pero el desarrollo no es el mismo. Tomás ha realizado el análisis de estos sentidos de un modo original, sobre todo lo referente a los sentidos de la imaginación, la memoria y la cogitativa. Tomás describe así estos sentidos.

«Para un conocimiento pleno de todo lo que requiere el animal se precisan cinco sentidos. Primero, que el sentido reciba la especie de lo sensible, y esto es lo que hace el *sentido propio*. Segundo que juzgue de los sensibles que ha percibido y que los discierna entre sí, y esto tiene que hacerlo por la potencia a la que llegan todas las cosas sensibles, que se llama *sentido común*. Lo tercero es que se conserven las especies recibidas de las cosas sensibles. Porque el animal necesita la aprehensión de las cosas sensibles no sólo en su presencia, sino

96. *Summa Theol.*, 2-2, q. 5, 1 ad 3.
97. *In II De Anima*, lect. 14. nn. 413-426.
98. *Summa Theol.*, 1, q. 93, 6 ad 4.

también cuando ésta haya cesado, y esto hay que atribuirlo a alguna potencia. Pues en las cosas corporales se atribuye a un principio el recibir y a otro el conservar, pues las cosas que son buenas para recibir de ordinario no lo son para conservar. Esa potencia se dice *inmaginación o fantasía*. Cuarto, se requieren algunas intenciones que el sentido no capta, como lo nocivo, lo útil y algo de este género. Y a conocer estas cosas llega el hombre haciendo indagaciones y comparaciones; los otros animales lo tienen por un cierto instinto natural, como la oveja naturalmente huye del lobo como enemigo. Por ello para esto en los demás animales se ordena la *estimativa natural*, pero en el hombre es la *potencia cogitativa*, que es la que compara las intenciones particulares; por lo cual se llama razón particular y entendimiento pasivo. Quinto, se requiere que todo cuanto fue captado por los sentidos y se ha conservado interiormente, de nuevo pueda ser evocado a una actual consideración. Y esto pertenece a la virtud rememorativa, que en los demás animales acaece sin una especial indagación, pero en los hombres por medio de una búsqueda y cuidado; por ello en los hombres no sólo hay *memoria, sino también reminiscencia*. Por ello fue necesario poner para esto una potencia distinta, porque los actos de las demás potencias son conformes al movimiento de las cosas al alma, pero el acto de la potencia memorativa por el contrario, es conforme al movimiento del alma a las cosas. Diversos movimientos requieren principios motivos diversos; y los principios motivos se llaman potencias» [99].

Tomás ha desarrollado estos sentidos de un modo original. Ha recogido la tradición aristotélica del sentido común y de la imaginación, de la memoria y la reminiscencia. Al mismo tiempo ha tenido en cuenta las aportaciones de Avicena sobre la estimativa, y las de Averroes sobre la *cogitativa*. En este sentido es donde ha encontrado ese punto de *contactum virtutis* entre las potencias sensitivas y las operaciones propias del alma; es ahí donde la corporeidad en cierto modo *attingit, toca* el orden espiritual, donde está el confín y el horizonte entre la materia y el espíritu, donde se da el vértice de la vida corporal y el principio de las operaciones del alma, que no se ejercen mediante órgano, pero que necesitan una cierta apoyatura material, antecedente, concomitante y consecuente.

Los sentidos internos y sus actividades cognoscitivas plantean el problema que ha tomado tanta resonancia en nuestro tiempo y se designa como problema del *body-mind problem*, o problema *mente-cerebro*. Es la vertiente actual de los problemas que en todos los tiempos se plantearon en torno al problema *cuerpo-alma*. El desarrollo de los estudios de la neurofisiología hace que tenga el pro-

99. *Q. De Anima*, a. 13.

blema un nuevo aspecto y hasta cierto punto un nuevo lenguaje, pero la substancia y el fondo del problema es el mismo que ya se proponía santo Tomás: si la operación propia del alma requiere un órgano o está muy por encima de toda actividad orgánica. La respuesta de Tomás fue constante y bien clara. El alma ejerce operaciones propias en las cuales la materia no puede tomar parte. Hay actividades del alma que no tienen órgano: así el entender y el querer. Y no obstante la cooperación del cuerpo en las operaciones del alma es requerida de tres modos, antecendente, concomitante y consecuente. No hay entender sin previo sentir, como no hay sentir sin el cuerpo: «La operación del entendimiento requiere con anterioridad la operación del sentido» [100].

Hay una actividad concomitante, es la de la cogitativa que prepara y dispone el *phantasma*, como síntesis de todo lo que ha elaborado la sensibilidad del objeto concreto y real, punto de partida de la abstracción y punto de retorno de la mente en la operación de vuelta o *conversio ad phantasma* que realiza. «El entender es en cierto modo propio del alma y en cierto modo propio del compuesto. Es preciso tener en cuenta, que hay operaciones y pasiones del alma que necesitan del cuerpo como instrumento y como objeto. Así por ejemplo el ver necesita del cuerpo como objeto, porque el color que es objeto de la vista, está en el cuerpo. Y también como instrumento, porque la visión, si bien es del alma, no se realiza sino por el órgano de la vista, a saber por la pupila, que es como su instrumento; y por eso el ver no es sólo del alma sino también del órgano. Pero hay alguna operación que necesita del cuerpo, no como instrumento, sino sólo como objeto. De hecho el entender no se realiza por un órgano corporal, pero necesita del objeto corporal. Como dice el Filósofo en el libro III *De Anima*, los fantasmas son en relación con el entender, como los colores en relación con la vista» [101]. Puede ser consecuente, porque a toda forma aprehendida sigue alguna inclinación, y lo que la mente del hombre piensa, proyecta, vive, tiene su reflejo en la corporeidad.

Donde hay corporeidad hay materia informada por el alma, pero cuando se llega al nivel de la mente, la materia ya no tiene lugar. Tomás ha defendido la existencia de substancias espirituales sin materia y la independencia de toda materia de los actos de la mente: «Podemos entender bajo el nombre de *mente* todas aquellas potencias que en sus actos se separan totalmente de la materia y de las condiciones materiales» [102]. Hay un salto entre la actividades cuyo sujeto

100. *Summa Theol.*, 1-2, q. 3, 3.
101. *In I De Anima*, lect. II. n. 19.
102. *De Verit.*, 10, 1 ad 2.

es el alma sola, y la que, siendo del compuesto, tienen un órgano. El salto es el paso de lo singular a lo universal, de los accidentes a la esencia. Hay un salto, pero hay una continuidad. Los datos de la sensibilidad se conservan, en su orden intencional. No hay ruptura, hay emergencia. Tomás ha hablado antes que ninguno de los modernos de la *emergencia* del alma como forma en la materia, porque la trasciende por el origen, por los actos y por el destino. El alma espiritual, forma substancial del cuerpo, no inmersa en las condiciones de la corporeidad, hace posible la emergencia de la actividad y de los niveles del objeto, sin ruptura en la continuidad de la información recibida. La misma ciencia moderna ha descubierto una vía que confirma la teoría tomista del orden intencional en la neurofisiología con los procesos neuronales de orden cognitivo. La unidad psicofísica del hombre, producida por la forma substancial, hace posibles las operaciones del compuesto y deja espacio para las operaciones propias del alma, que trascienden toda materia [103].

El conocer humano se verifica en definitiva cuando se conoce el ente, y pertenece al entendimiento, pero hay toda una serie de implicaciones y actividades cognoscitivas de las potencias sensitivas, sin las cuales el hombre no puede tener acceso a la realidad. Por su parte la actividad sensitiva requiere esencialmente la corporeidad: *sentire non est sine corpore!*

B. La corporeidad de las pasiones

Por su condición de ser finito con anhelos de infinito, de ser en el mundo con vocación de trascendencia, el hombre es también un ser excéntrico. El dinamismo cognoscitivo, por más que se realiza en la inmanencia le empuja a salir de sí para identificarse con la verdad de los seres singulares de donde parte todo proceso y donde tiene su complemento cuando se realiza la adecuación y se desvela la verdad. Son las cosas las que interpelan al *homo sapiens*. La actividad cognoscitiva consiste en una cadena de actos de acogida de lo real, en los cuales el sujeto pone a prueba su humildad ante la fuerza definitiva de la verdad de las cosas que tiene ante sí. Conocer es mirar y ver. Conocer es aceptar y acoger las cosas como son, la rosa con su esplendor, el mundo con sus incalculables tesoros y la presencia escondida de quien lo lleva en su mano, al hombre y sus enigmas nunca resueltos del todo. Pero este primer momento excéntrico queda un tanto en la sombra al realizarse en la interioridad subjetiva. Buena parte del pensamiento moderno ha quedado fascinado por este poder del sujeto,

103. Cfr. G. BASTI, *Il rapporto mente corpo nella filosofia e nella scienza*, ESD, 1991, 158-164.

de su vitalidad interior, y ha olvidado su dependencia del mundo circundante, estimando que conocer es formar el mundo a la medida del sujeto humano. Hay otra actividad del sujeto que demuestra de modo más claro aún la excentricidad del hombre. Es la actividad apetitiva, que tiene gran conexión con la cognoscitiva. El apetito sigue al conocimiento. Todo conocer es de formas, y toda forma es principio de acción y de inclinación. Para Tomás el conocer es un proceso que va de las cosas a la mente, y el apetito es el proceso contrario, que va de la mente a las cosas. El hombre sale de sí, va hacia afuera, porque busca lo que le conviene y le falta. Se apetece sólo lo que se conoce. *Ignoti nulla cupido*. El dinamismo apetitivo es la otra cara del sujeto humano, finito, menesteroso y por ello excéntrico.

¿En qué medida la corporeidad humana tiene parte en esta vertiente del dinamismo? El hombre percibe en su cuerpo viviente esta dimensión existencial de su ser. Se percibe como una flecha ya disparada por el arquero hacia un objetivo distante. En el cuerpo percibe sus tensiones, impulsos, necesidades. Siente hambre, y sed, necesita comer y beber. En su carne percibe las tensiones de los instintos, la fuerza de las pasiones, el impulso de los deseos. Anhela los bienes que le faltan. Nadie se basta a sí mismo y por eso se siente lanzado hacia afuera en todas las direcciones. San Agustín recordaba y aprobaba la verdad expresada en frase lapidaria por Virgilio: el hombre es arrastrado por el placer: *Trahit sua quemque voluptas!* [104]. La salida hacia el mundo se realiza sólo en la corporeidad en busca del uso de los bienes, del disfrute y de la posesión. El hombre sale sobre todo al encuentro con el otro, con los seres humanos para la convivencia y comienza por encontrarlos en su corporeidad. A través del encuentro surgen los conflictos. El rostro desvela al hombre y su interioridad, algo que trasciende el cuerpo, al otro frente a mí. La vida humana se realiza en buena parte en el encuentro del hombre con el hombre, del sujeto singular con los otros, en la familia, en el grupo, en la sociedad. La experiencia de la vida humana implica siempre la corporeidad. Y a través de esta experiencia de mundo y de hombre, en la propia carne y sangre, se realizan las experiencias de la trascendencia, de lo sacro, de Dios. La vertiente de la vida apetitiva tiene más modulaciones, más calor vital, es más rica de sentimientos, y sella más a las personas que el dinamismo cognoscitivo. Aquél es previo y orientador, éste es encuentro existencial consigo mismo, con sus límites, necesidades y anhelos nunca satisfechos del todo. Desde esta perspectiva el hombre es un haz de pulsiones, un volcán en erupción, una cascada originada por el torrente de muchas aguas.

104. VIRGILIO, *Ecloga*, II, 65.

Tomás de Aquino ha dedicado gran atención a esta dimensión de la actividad humana en la cual tiene el cuerpo una parte muy importante. La *Suma* de Teología lo refleja. Mientras la primera parte, en la cual se ocupa de la estructura esencial del hombre, sobre todo del alma, predomina la vertiente especulativa y metafísica, en la segunda parte hay un viraje profundo para prestar atención al itinerario existencial del hombre, un ser libre en camino hacia Dios. Todo en el hombre está orientado hacia ese fin trascendente, y su camino se realiza en los actos concretos y existenciales, que están ordenados hacia el fin. Se piensa que Tomás tuvo alguna experiencia profunda, desde la cual hizo de su reflexión teológica, dando acogida a todo lo humano, a las dimensiones de los actos de la vida apetitiva, no sólo de la voluntad libre, sino también de las pasiones que tienen tanta parte en la existencia. Si en la perspectiva de la actividad cognoscitiva se opuso con decisión a los extremos del intelectualismo averroísta, o del voluntarismo agustiniano, en el análisis de la vertiente apetitiva se enfrenta radicalmente con el estoicismo, que trata de eliminar las pasiones por la alteración que producen en el sabio.

El dinamismo apetitivo es más radical aún que el cognoscitivo. Porque de hecho no todos los seres son cognoscentes, sino sólo aquellos que tienen una organización adecuada para la percepción intencional de la alteridad. La esfera cognoscitiva comienza con la vida animal. En cambio la actividad apetitiva se extiende tanto como el ser. El apetito es la tendencia al bien, y todo ser apetece el bien. Hay seres que además de apetecer lo conocen y pueden dirigirse a sí mismos, con el riesgo de no acertar a conseguirlo, hay seres que por no conocer van dirigidos por la misma naturaleza que no se equivoca y acierta siempre. La naturaleza está dirigida por Dios, autor de la misma. En el hombre, por su condición de microcosmo, sujeto e imagen de Dios, se dan cita todos los modos de orientación hacia el fin: hay una esfera inferior, natural, en la cual comunica con los seres no cognoscentes, otra es común con el mundo de los seres cognoscentes a través de los sentidos, y una tercera es común con los seres espirituales, cuya voluntad es libre y se dirige a sí misma hacia el bien. Por ello el dinamismo apetitivo del hombre se desarrolla en tres esferas complementarias: la de los instintos, la de las pasiones, y la de la voluntad. El cuerpo tiene parte en todo ello, pero de modo diverso en cada una de estas esferas del dinamismo.

La actividad apetitiva nos presenta alguna paradoja inquietante. Por un lado tiene mayor amplitud que la actividad cognoscitiva, afecta a todo el hombre y a todas las esferas de lo humano, por otro es menos accesible al conocimiento, por la dosis que lleva de misterio y de potencia. El mundo de los apetitos y afectos se siente mejor que se describe. No logramos distinguir bien sus campos, nos faltan nombres para designarlos, no somos capaces de objetivar las vivencias, no estamos seguros de poder comunicar lo que percibimos en la propia experiencia. Se trata de un mundo más rico de sentimientos, pero más misterioso y oscuro. Mientras conocemos los órganos de la vida cognoscitiva, externos e internos, apenas podemos localizar ninguno de los órganos correspondientes de la vida del apetito. Tomás pone el corazón como el lugar de los sentimientos y de las pasiones, pero se basa sólo en la convicción que en él repercuten las vivencias en su intensidad y sus efectos. A veces indica el tacto como sede de las pasiones que tienen su principio en la corporeidad, o el cerebro donde las sensaciones llegan a ser percibidas. Pero todo ello es sólo genérico y no logra un nivel semejante al de la vida cognoscitiva. Y no obstante, la existencia humana se realiza en el dinamismo apetitivo y logra su fin definitivo desde la recta orientación del apetito que es proporciado al bien absoluto.

Podemos indicar el itinerario tomista de la participación de la corporeidad en tres momentos integrativos: el genérico de la *sensualidad*, el específico de las *pasiones*, el trascendente de la *voluntad y el acto libre*.

La palabra castellana correspondiente a la latina *sensualitas* es *sensualidad*, que en su origen significa lo relativo a los sentidos. Pero de hecho el uso habitual, o como dice Horacio, el pueblo en cuyas manos está el criterio para atribuir los significados a los vocablos, ha rebajado el sentido y toma la sensualidad como vocablo que significa los placeres de los sentidos, y ante todo los placeres del sexo, sea en concreto cuando se describe a un hombre como sensual, o en abstracto cuando se habla de la sensualidad. Tomás de Aquino la entendía de modo más limpio y originario. «La sensualidad no es otra cosa que la facultad apetitiva de la parte sensible... En cuanto la potencia apetitiva inferior se mueve atraída por el bien que ha captado el sentido, su atracción se dice sensual, y la facultad que la realiza se llama *sensualidad*» [105]. «Es el apetito de las cosas que pertenecen al cuerpo» como la había definido el Maestro de las Sentencias [106]. El lenguaje y los conceptos de Tomás son claros en su contexto. Para evitar malentendidos es mejor que designemos la sensualidad como *apetito sensible*.

El apetito comprende la esfera humana del movimiento hacia el bien. El bien y el apetito están en correlación. Se define el bien desde el apetito, como hacía Aristóteles: *quod omnia appetunt*, aquello que todos apetecen [107]. Y se define

105. *De Verit.*, 25, 1.
106. *In II Sent.*, 24, 2, 1.
107. ARISTÓTELES, *Ethic. ad Nic.*, I, 1, 1094a3.

el apetito desde el bien, que no sólo es lo perfecto, sino lo perfectivo: «lo bueno es lo que perfecciona el apetito a modo de fin» [108]. En el vocablo *apetito* está significado el movimiento hacia el bien. El verbo *peto* indica dirigirse hacia, ponerse en camino en dirección de un lugar. La particula *ad* pone aún mayor énfasis en la dirección y el movimiento. Todos los seres en movimiento van en dirección hacia lo que les atrae, indican un apetito del bien que buscan y aún no tienen. El apetito existe mientras hay tendencia o movimiento. Cuando el apetito se sacia el movimiento cesa. Por todo ello el vocablo es apto para designar toda la esfera del movimiento de los entes hacia el fin. En el hombre, como indicamos antes, el apetito se puede distinguir en tres ámbitos de puesta en marcha hacia el bien, considerando los dos polos del movimiento: la cosa o el bien que se apetece, y la razón por la cual se apetece, ya que el apetito supone el conocimiento previo.

Hay en el hombre un apetito *natural*, un apetito *sensitivo*, y un apetito *racional*. El primero es común con todos los seres, el segundo se da en todos los animales, el tercero es propio de los seres espirituales. En el hombre los tres participan del ser del hombre que está constituido por la forma espiritual recibida en la corporeidad. Hay una irradiación del espíritu en todas las esferas, y hay una presencia de la corporeidad en todos los ámbitos. Por ello el apetito natural se manifiesta de modo preclaro en la llamada *lex naturalis* del hombre, una espléndida participación de la ley eterna, el apetito racional necesita contar con los conflictos de la carne y de la sangre, y el apetito sensible oscila entre las pulsiones instintivas y las orientaciones del hombre «divino» que hay en cada hombre como decía Kant. Éste es el mundo en que se debaten por un lado los instintos que Freud ha tratado de dejar libres en la moderna cultura y los ha incitado a vagar cual demonios desatados, como *eros y thanatos*, y por otro los sueños del hombre despierto que encontraba Ernst Bloch, como propulsores de la cultura moderna, y el ángel que habita en la parte superior de cada hombre y lo empuja hacia lo alto como intuía agudamente Eugenio D'Ors. La visión de Tomás de Aquino es global y da a cada una de estas esferas del dinamismo apetitivo su puesto en lo humano del hombre. La corporeidad es elemento integrante en los tres campos.

El apetito *natural* tiene gran peso en el hombre, en cuanto expresión de su propia naturaleza. Tomás de Aquino ha puesto de relieve de muchos modos todo lo que es connatural al hombre. La naturaleza comprende la totalidad, se determina por la especie, y tiene un peso ontológico que la inclina hacia los bie-

108. *De Verit.*, 21, 1.

nes convenientes a la misma, con anterioridad a los dinamismos de las potencias. En la esfera del conocer hay que admitir conocimientos por connaturalidad, y por instinto, que brotan espontáneamente del espíritu en el hombre. Así hay un instinto natural y recto del bien, un instinto que lleva al hombre, de modo connatural a Dios. En la esfera del apetito ocurre lo mismo. «El apetito natural no es otra cosa que una iclinación de la realidad y un orden al bien que le conviene» [109]. Donde hay una naturaleza, allí hay un apetito natural. Por ese principio se explican los movimientos del cosmos, desde los seres inferiores hasta los más altos.

Para Tomás, que ignoraba la ley de la gravedad, los movimientos de los cuerpos obedecían al apetito natural: el fuego tendía hacia arriba, la piedra caía hacia el centro. La naturaleza les impulsaba a su lugar natural. Los seres vivientes tienen apetito natural para la conservación, la propagación y el perfeccionamiento de la vida. La planta tiende hacia la luz de la cual se nutre, el león persigue al lobo, el lobo trata de cazar la cabra, la cabra a su vez busca las tiernas ramas de los árboles, decía Virgilio [110]. El apetito natural no requiere conocimiento previo, tiende hacia el bien de modo determinado y bien seguro. Para comprender la fuerza de los apetitos naturales, su persistencia, su determinación, hay que recurrir al autor de la naturaleza que dio a cada ser una tendencia hacia los bienes que le convienen. De ahí procede el anhelo de conservar, mantener y acrecentar el propio ser. En el hombre el apetito natural está en la base de todas sus inclinaciones [111]. Mientras es *homo viator* es *varón de deseos*.

El *apetito sensitivo* o sensualidad tomista es movimiento del sujeto hacia los bienes concretos, que el conocimiento ha descubierto en la esfera de lo sensible, en los entes reales, y los apetece aquí y ahora, como algo que le agrada, que le es útil o algún mal del cual huye porque le resulta nocivo. Hay por tanto en el movimiento del apetito sensitivo la unión de los dos polos en el sujeto: es un movimiento hacia lo real existente, y es bajo la razón de conveniencia. El apetito sensible supone el discernimiento de los bienes sensibles por parte del conocimiento. No está determinado a una sola cosa. Pero una vez que el conocimiento se lo ha presentado, tiende al bien útil o deleitable de modo necesario: no es posible que el que tiene ante sí un bien deleitable no tienda hacia él. Si el hombre tuviera sólo apetito sensible como el animal, se vería necesitado por los bienes sensibles que le presenta el conocimiento.

109. *De Verit.*, 25, 1.
110. VIRGILIO, *Ecloga*, II, vv. 63-64
111. *Summa Theol.*, 1-2, q. 94, 2.

El objeto propio del apetito sensitivo es la realidad conveniente. Esta conveniencia puede ser para el mismo ser del sujeto que siente: como el alimento, la bebida, y cuanto contribuye al ser para su conservación y conveniencia, así el vestido, la casa, el clima, la salud. Esa conveniencia puede ser lo deleitable o útil para el sentido: el color hermoso, el sonido agradable, el placer del gusto en la comida, del baño en las aguas templadas del mar. El objeto del apetito sensible es siempre un bien concreto, proporcionado a la facultad apetitiva, que tiene su raíz en la corporeidad, y requiere como las facultades cognoscitivas, un órgano y una potencia. En el ejercicio de la sensibilidad es el objeto, en cuanto aprehendido, el que produce la inmutación en el sujeto, orgánica y psíquica o espiritual.

El apetito sensitivo es uno en el hombre, pero se plurifica en sus potencias, mediante las cuales lleva a efecto las pulsiones o tendencias. Tomás distingue, con la tradición aristotélica, dos potencias fundamentales, que designa con los nombre de *concupiscible e irascible*. «El apetito sensitivo consta de dos potencias, a saber la irascible y la concupiscible, que son dos potencias diferentes entre sí». Una tiende a poseer lo que es proporcionado a su naturaleza, otra tiende a superar lo que es contrario a la misma. «En el apetito sensible se dan ambas cosas; pues el animal mediante la potencia apetitiva se dirige hacia lo que es proporcionado y amigo, y esto lo hace por la *potencia concupiscible*, cuyo objeto propio es lo deleitable al sentido; también apetece tener dominio y victoria sobre todo lo que le es contrario, y esto lo realiza por la *facultad irascible*, por lo cual se dice que su objeto es algo arduo» [112]. El apetito sensible va hacia el bien conveniente, y por ello la facultad irascible se ordena al concupiscible, como su defensa y ayuda.

El apetito sensitivo es la sede de las *pasiones*. Por el doble componente orgánico y psíquico, hay dos tipos de pasiones en el hombre. La pasión tomada en general se dice de la categoría correlativa a la acción y siempre unida a ella. A toda acción corresponde una pasión, al agente el paciente. En este sentido no implica imperfección. El conocer se dice un recibir las formas de las cosas y por ellas perfeccionar las posibilidades de perfección del sujeto [113]. En sentido más propio la pasión implica alteración y destrucción de la forma. Y así el padecer implica pérdida de lo conveniente, de la salud, de la integridad; es una cierta destrucción de la integridad corporal o del bien espiritual. Tomás ha distinguido dos tipos de pasión que afectan de modo diverso al apetito sensitivo: uno que

112. *De Verit.*, 25, 2.
113. ARISTÓTELES, *De Anima*, I, 5, 410a25.

se comienza en el cuerpo y termina en el alma, otra que comienza en el alma y termina en el cuerpo; la primera es *pasión corporal*, la segunda es *pasión del alma*. Ambas convienen al hombre y afectan al apetito sensitivo, pero de modo diverso. La primera es destructiva, interna o externa, como la enfermedad a la que está sometido el hombre o la mutilación y la tortura. La segunda puede ser perfectiva en cuanto es ayuda para la consecución del bien conveniente y le ayuda a vencer los obstáculos y dificultades en conseguirlo.

La pasión se da en el ser finito, potencial, y lo que padece propiamente es el cuerpo corruptible [114]. La pasión de Cristo es el más alto ejemplo de lo que puede llegar a padecer un hombre en el cuerpo, ya que los padecimientos no sólo se miden por el mal que le causan, sino también por la sensibilidad de quien los padece. Cristo tenía el cuerpo más sensible, y tuvo todas las pasiones que se pueden inferir a un hombre desde lo exterior. La pasión es por ello el camino elegido por Dios para la redención del hombre.

Al alma le afectan las pasiones en cuanto está unida al cuerpo y son recibidas en el compuesto, al que transforman. «Lo que es compuesto de materia y forma, actúa por razón de la forma y recibe en razón de la materia: por ello la pasión comienza por la materia y en cierto modo *per accidens* toca la forma; la pasión del paciente se deriva del agente, porque la pasión es efecto de la acción. Por ello de dos modos se atribuye al alma *per accidens* la pasión del cuerpo. Un modo cuando la pasión comienza en el cuerpo y termina en el alma; y ésta es la *pasión corporal*; como cuando se lesiona el cuerpo, se debilita la unión del cuerpo con el alma, y así en consecuencia padece el alma, que en su ser se une al cuerpo. Otro modo es cuando comienza en el alma la pasión, en cuanto el alma es motor del cuerpo y termina en el cuerpo; y ésta es la pasión que se llama *pasión del alma*, como se hace patente en la ira y en el miedo, y en otras situaciones semejantes; pues éstas se llevan a cabo por la aprehensión y el apetito del alma, a la cual sigue la trasmutación del cuerpo» [116].

La pasión del alma está integrada por dos elementos: uno cuasi material, que es la trasmutación del cuerpo, y otro cuasi formal, que es la actuación del apetito sensitivo, cuyo impulso será más fuerte cuanto sigan más de cerca las inclinaciones de la naturaleza [117]. Tomás ha dividido las pasiones del alma en dos géneros, como ya hemos enumerado, *concupiscible e irascible*, en cada uno de

114. *In III Sent.*, 15, 2, 1, 1.
115. *Summa Theol.*, 3, q. 46, 5.
116. *De Verit.*, 26, 2.
117. *Summa Theol.*, 1, q. 20, 1 ad 1.

los cuales se encuentran diversas especies, que pueden reducirse a once: seis en el apetito concupiscible a saber, *amor y odio, deseo y fuga, gozo y tristeza*. Este apetito tiende al bien en cuanto conveniente, huye del mal en cuanto nocivo. Las diversas especies nacen al considerarlo en general, ausente o presente. Cuando el objeto de la pasión lleva consigo la condición de difícil o arduo, sea en el bien sea en el mal dice relación al apetito irascible, en el cual se dan cinco especies de pasiones: *la esperanza y la desesperación, el temor y la audacia, y la ira* que no tiene contrario [118]. En todas ellas se realiza la noción de pasión del apetito sensitivo, porque tienen su principio en el alma y su repercusión más o menos intensa en el cuerpo, principalmente en el corazón y en el cerebro.

De todas ellas Tomás ha estimado que las más importantes en la vida humana son *la esperanza, el temor, el gozo y la tristeza* [119]. Tomás las ha considerado con gran atención, comenzando por el amor que está en la raíz de toda la vida humana, y lleva al hombre a la perfección en el amor de amistad [120].

La plena comprensión del apetito sensitivo se logra sólo desde la relación que tiene con el apetito superior, designado como voluntad o apetito racional, en la cual confluyen la naturaleza y la libertad. La voluntad tiende directamente y de modo determinado a la cosa, ni va a un bien determinado, sino que se dirige hacia la bondad en absoluto, por su misma razón de bien, y desde esa razón tiende a los bienes concretos en los cuales se realiza. El objeto de la voluntad es el bien absoluto. Es de tanta amplitud y capacidad que no le basta ningún bien concreto, y está orientado de tal manera que necesita dirigirse al bien en sí mismo: «necesariamente el hombre quiere el bien, pero no quiere necesariamente ésta o aquella realidad que estima buena, o útil, y que realmente es tal, porque toda potencia dice una relación necesaria al propio objeto» [121].

Por esta amplitud del objeto del apetito superior, no sólo mantiene la unidad y en el hombre hay una sola potencia volitiva, capaz de tender tanto al fin cuanto a los medios y al orden de existencial en concreto, sino que el apetito superior tiene un cierto dominio sobre el apetito sensible y las pasiones, las cuales pueden ser una ayuda, o pueden ser un impedimento para el ejercicio de la libertad humana. Hay una conexión interna en el hombre, y la voluntad ejerce el dominio existencial de todo el dinamismo humano. «En las potencias superiores ordenadas mutuamente acontece que el movimiento intenso de una de

118. *Summa Theol.*, 1-2, q. 23, 4.
119. *De Verit.*, 26, 5.
120. *Summa Theol.*, 1-2, q. 22-48.
121. *De Verit.*, 25, 1.

ellas, sobre todo de la superior, redunda en las otras. Por esto cuando el movimiento de la voluntad se dirige por elección deliberada a algo, el apetito sensitivo, concupiscible e irascible, sigue el movimiento de la voluntad. Por eso dice el Filósofo en el libro III *De Anima*, que el apetito mueve el apetito, como en los cuerpos celestes una esfera mueve a la otra» [122]. El apetito superior tiene un cierto dominio sobre el apetito sensitivo. Y sólo en cuanto tiene dominio las pasiones están sometidas al orden moral.

Los estoicos condenaban las pasiones del alma como movimientos desordenados. Por ello su doctrina tendía a la supresión de las pasiones en el hombre, hasta lograr la imperturbabilidad. El hombre sabio que ellos proponían tenía que estar por encima y más allá de los placeres y de los dolores, y aunque el mundo saltara hecho pedazos, en frase de Horacio, él tenía que permanecer impávido entre las ruinas. Tomás se opone con decisión a esta teoría. De suyo las pasiones son humanas, y su dinamismo es humano. La supresión del apetito sensitivo y su ejercicio sería una horrenda mutilación en el hombre. Las pasiones son buenas cuando se someten al orden de la razón. En ese caso ayudan a la perfección del hombre. El hombre real se perfecciona en el amor, en el dolor, en la esperanza, en el deseo y en la superación del mal que implica la tristeza. Las pasiones son un campo fecundo de la virtud [123].

Cuando las pasiones se apartan del orden de la razón, ya no son pasiones, son vicios [124]. En el acto de la voluntad ya no hay intervención directa de la corporeidad, pero de modo semejante a lo que acontece en el orden cognoscitivo, el cuerpo coopera en la disposición previa requerida para el ejercicio de los actos libres, de modo concomitante manteniendo el apetito orientado al bien para que no pervierta el juicio de la razón y fuerte para que resista a las dificultades y de modo consecuente para llevar a la práctica los actos que requiere el hábito operativo bueno que es la virtud. La emergencia del apetito intelectivo, no anula la función perficiente del apetito sensitivo, ordenado a los fines y bienes en los cuales se realiza la humana existencia.

C. La actividad del homo faber

Sentir y padecer son del sujeto humano en cuanto ejerce su dinamismo en la corporeidad y completa el círculo de la actividad inmanente, que se orienta

122. *De Verit.*, 25, 4.
123. *Summa Theol.*, 1-2, q. 24, 3.
124. *Summa Theol.*, 1-2, q. 45, 1 ad 1.

a la perfección del sujeto. El cuerpo tiene parte en ambas y contribuye a la perfección del hombre. Además de esa esfera del dinamismo perficiente, que tiene su principio y su término en el mismo sujeto, hay otra esfera de actividad, en dependencia pero irreductible a ella, que se puede describir como actividad *transitiva*, cuyo principio está en el sujeto, pero cuyo término recae sobre la materia exterior a la cual transforma y con ella se da origen a una producción. Esta actividad del hombre es el *hacer*, que se distingue del *obrar*.

En las lenguas derivadas del latín tendemos a confundir las dos operaciones. Tomamos el *hacer* en el sentido más amplio por una acción cualquiera. Pero de hecho hay una distinción radical entre el *hacer o el quehacer* moral y el *hacer técnico*, entre el obrar ético y el producir artístico. «Propiamente *hacer (facere)* se dice del obrar algo en una materia exterior, como hacer la casa, o algo semejante» [125].

En la acción inmanente el sujeto realiza el proceso de la acción en su interior. En la acción transitiva el principio de la acción está en el sujeto, pero el término está fuera de él. El sujeto ha salido de sí mismo para dejar una huella de su acción. «Hacer y crear y gobernar significan una acción que termina en un efecto exterior, sin cuya existencia no se puede entender esta acción» [126]. El hacer del hombre está en dependencia de su corporeidad. La mano es el instrumento de su conexión con el mundo. El hombre es artífice del mundo que le rodea. No puede contentarse con el mundo natural, tal cual lo encuentra, como se acomoda a él el animal, sino que para vivir tiene que cambiarlo y hacerlo a su medida. La mano humana es un signo de la apertura del hombre, el instrumento de los instrumentos, como decía Aristóteles, porque se pone al servicio del entendimiento práctico y es la prolongación del entendimiento en el mundo. La mano del hombre es distinta de la cualquier animal y con ella es capaz de preparar infinitos instrumentos para infinitos efectos dice Tomás de Aquino [127].

Galeno comienza sus libros sobre el hombre describiendo la maravilla de la mano humana y las obras de que es capaz por medio de ella. No es que sea hombre porque tiene manos, sino que tiene manos porque es hombre. Con las manos ha construido lanzas y espadas, más fuertes que los cuernos y las garras de los animales, con las manos puede domar el caballo y ponerlo a su servicio para superar en velocidad al toro y al león. Con las manos inventa las artes, teje los vestidos, fabrica utensilios, escribe leyes, suena instrumentos musicales, cons-

125. *Summa Theol.*, 2-2, q. 134, 2.
126. *Cont. Gentes*, I, 79 (n. 675).
127. *In III De Anima*, lect. 23 (n. 790).

truye naves, erige altares, comenta las obras de otros hombres. Hoy podemos conversar con los sabios del pasado, con Platón y Aristóteles, con Hipócrates y otros personajes, gracias a las obras que otros hombres han compuesto con sus manos. Las manos son uno de los órganos de la razón [128].

La cultura debe mucho a la actividad de las manos del hombre. Se le debía al principio cuando todos los productos en la materia se hacían mediante las manos. Luego las máquinas fueron suplantando la mano y el músculo. Surgió la técnica y la industria para producir en serie. En nuestros días de nuevo la mano vuelve a ser el elemento que maneja los últimos instrumentos fabricados por el hombre, que ya no imitan los músculos del hombre o a la multitud de brazos levantando la grúa, sino que imitan el cerebro humano, y se manejan con toda facilidad con la mano y con los dedos de la misma. El *homo faber* ha sido capaz de crear un mundo a su medida, una esfera envolvente, en la cual se acomoda y en la cual corre los riesgos de apartarse de la naturaleza, y en ella de nuevo vuelve a tener un puesto de privilegio la mano del hombre, mano trabajadora.

La participación del cuerpo humano en el mundo de la técnica y de las artes, no necesita ser demostrado, porque está patente. El *homo faber* ha dado origen a un mundo nuevo de productos. Durante largo tiempo su tentación ha consistido en estimarse como creador de su propio mundo, como un nuevo Prometeo que olvida que ha robado el fuego a los dioses. Tomás de Aquino ha entendido la actividad del *homo faber* como una respuesta a las necesidades de la corporeidad y un servicio a las capacidades del espíritu. Por ello ha comprendido el dinamismo factivo realizado en el *trabajo*, en el *arte* y en el *cuidado y cultivo del cuerpo* y de sus posibilidades humanas.

Tomás tuvo que ocuparse muy pronto en su oficio de maestro de la cuestión del trabajo manual. Las órdenes mendicantes suscitaban recelos por su novedad y por su estilo de vida. En París hubo una gran oposición a su existencia en la iglesia porque eran considerados como un peso social y una negación del precepto de comer el pan ganado con el propio trabajo. Guillermo de Sant'Amour los veía como «el peligro por antonomasia de los tiempos actuales». Muy probablemente en sus ejercicios para obtener la *Licentia docendi* en la Facultad de teología de París se ocupó de la cuestión del trabajo manual y del precepto de trabajar para ganar el sustento. Y ya en esa primera intervención no sólo expone la vinculación del hombre con el trabajo manual, que se ordena a dar una ocu-

128. GALENO, *De usu partium*, U, III, 2-4.

pación al hombre para que no esté ocioso, a dominar su propio cuerpo, y a ganar el alimento, sino que defiende que los mismos fines se pueden conseguir con el trabajo intelectual, del cual necesita la sociedad humana por los servicios que presta. No se trata sólo de un precepto positivo, sino que todo indica que se trata de un precepto de derecho natural.

«Aquellas cosas a las cuales la naturaleza inclina al hombre son de derecho natural. Pues la misma disposición del cuerpo parece indicar que el hombre está ordenado por la naturaleza para el trabajo manual. Y por eso se dice en Job 5, 7: *El hombre nace para trabajar y el ave para volar»* [129]. Es un precepto que obliga a la especie y no al individuo si tiene otros medios para procurarse el alimento, dado que en la sociedad hay muchos oficios y alguien tiene que realizarlos. «Hay que entender bajo la designación del trabajo manual cualquier oficio que ejerce el hombre, con el cual puede adquirir lícitamente su alimento». Y por ello quienes se ocupan de trabajos espirituales que redundan en el bien de todos, están excusados del trabajo manual. En esta excepción entran los religiosos mendicantes, y de modo especial los predicadores. «Los predicadores no sólo necesitan tener tiempo libre de otras ocupaciones para dedicarlo a la predicación, sino también para estudiar; porque ellos no tienen como los apóstoles la ciencia por infusión, sino por un estudio continuo» [130]. En el trabajo espiritual el cuerpo, el apetito sensitivo y los sentidos tienen que estar bien dispuestos para el servicio del alma, la práctica de la virtud y la conquista de la verdad. El trabajo manual es una proyección de la actividad interior del hombre.

El hacer del hombre adquiere su perfección cuando está dirigido por una virtud intelectual que se llama *arte*. El arte es una habilidad por la cual el hombre es capaz de hacer las obras en la materia exterior siguiendo una orientación de la razón. Es uno de los hábitos dianoéticos, un hábito operativo, cuyo fin no es hacer bueno al hombre, como la prudencia, sino hacer buena la obra. Por eso Tomás define el arte *recta ratio factibilium*, una habilidad de hacer las obras conforme a un principio de la razón práctica [131]. En este hacer, Tomás comprende todo el campo que hoy designamos como técnica y el que comprendemos como arte, lo que en otro tiempo se distinguió entre artes útiles y artes bellas. En todas ellas hay una materia que se dispone conforme a las reglas del arte dadas por la razón.

129. *De opere manuali*, a. l.
130. *De opere manuali*, 2, ad 7.
131. *Summa Theol.*, 1-2, q. 57, 3.

El arte dispone las formas en las diversas materias y da origen a un mundo nuevo, que por una parte imita la naturaleza, y por otra es la expresión del interior del hombre. El arte implica un hecho gigantesco en la historia del hombre. Es la expresión plástica de la emergencia del hombre sobre la naturaleza, y el testimonio duradero de la fuerza del espíritu en el mundo. La cultura ha surgido en la materia por obra de las manos del hombre. La cultura llega a su mejor expresión cuando trasciende el orden de las artes útiles y sirve sólo para expresión de la vida profunda del hombre, de sus sentimientos y anhelos. Arte y cultura han ido de la mano en la historia. Y como la cultura no nace sólo con el cultivo del campo, sino también con el culto a los dioses, y el cultivo del hombre, en la expresión de la vida religiosa, en el templo, ha encontrado el ámbito ideal para la plasmación de las capacidades del hombre en la transformación desinteresada de la materia, para hacerla expresión y objeto de contemplación.

La actividad del *homo faber* no sólo comienza con la adquisición de los hábitos operativos que capacitan al hombre para el ejercicio de este singular dinamismo, el más necesario y amplio de todos, sino que recae sobre el mismo cuerpo humano como materia que se transforma para que sea a un tiempo instrumento dócil del espíritu, signo y símbolo de comunicación entre los hombres, objeto de cultivo y de cultura. El cuidado del cuerpo se ejerce a través de diversas artes. No sólo las artes médicas que atienden a su salud, sino las artes que se ejercitan a través de la corporeidad, como el canto, la poesía que pide recitación especial, la danza, el teatro que reune todas las artes, los deportes que desarrollan las capacidades de dominio del hombre sobre su cuerpo. El cuerpo humano es el objeto supremo de la escultura y de la pintura, es el canon de la belleza artística. A través del arte el hombre ha sabido revelar lo humano de un modo plástico y a veces más profundo que en la misma filosofía. La tragedia griega es una expresión profunda de la finitud del hombre y de la lucha de la libertad contra la necesidad. La poesía clásica fue la que forjó los grandes ideales del hombre. Toda ella está inspirada en situaciones humanas, en las que concurren las pasiones y se suscitan los sentimientos.

No hay arte sin hombre, pero no hay hombre en plenitud sin el arte. Tomás de Aquino fue un hábil artista de la palabra al servicio de la idea. Si en sus obras de escuela emplea un lenguaje preciso y adecuado a la trasparencia del pensamiento, cuando compone el oficio del *Corpus Domini* recurre a la poesía y a la música para exponer con imágenes y palabras sonoras el misterio que pide adoración y reverencia profunda. Admiró la belleza de la naturaleza, pero comprendió que el hombre, imagen de Dios, el gran artífice del mundo, debe

imitarlo en la creación de obras que lleven el sello de la inspiración y sean expresión de la belleza. Comentó la poesía sublime de los salmos. En el comentario al versículo 3 del salmo 44, que dice del rey: *Eres el más hermoso de los hijos de los hombres*, expone con fruición la cuádruple belleza de Cristo, por su deidad, verdad, vida santa y belleza corporal, como síntesis y canon de toda belleza, en el modelo supremo que la ha encarnado, el Hijo de Dios hecho hombre [132].

Llegados a este punto no cabe duda que el cuerpo humano es elemento esencial de la perfección del hombre, en el ser, el devenir y el obrar, sin el cual lo humano pierde su realidad.

132. *In Ps.*, 44. n. 4.

III

EL CUERPO Y LOS LÍMITES DEL HOMBRE

El filósofo Ibn Sina, atento observador de las cosas humanas, dedicó al tratado del hombre un volúmen de su enciclopedia *Shifá,* buscando una conciliación entre Platón y Aristóteles. Desde un cierto platonismo imaginó el alma humana, espiritual y creada por Dios antes de ser infundida, haciendo un viaje hacia su destino en el cuerpo, ya capaz de estar presente a sí misma, de pensar y ejercer el *cogito,* en su condición espiritual muy semejante a las inteligencias separadas. Al unirse al cuerpo asumía la función de forma y debía ocuparse de cuidar de su complemento, sin perder su condición primera. El alma humana de suyo es espíritu y en el cuerpo es también forma. Por eso la describe como si tuviera *dos caras*, una para mirar al mundo superior, y otra para regir el cuerpo en el que ejerce el oficio de forma substancial [1]. Esas dos caras de lo humano revelan el problema del hombre, en el cual se dan cita los contrarios. El alma es a un tiempo espíritu y forma de la materia, subsistente e incompleta, de nobleza espiritual pero necesitada del cuerpo.

La teoría hilemórfica, aplicada al hombre, implica una visión desde dos perspectivas complementarias, como si el ser humano fuera una cordillera. No basta mirar los Pirineos desde la vertiente francesa. Se requiere también verlos desde el lado español, porque cuando se ve una sola de las vertientes, hay peligro de repitir lo que dice Pascal: la verdad está en la parte francesa, el error está de la otra parte: *La verité au deçà, l'erreur au delà.*

Todo lo finito es ambivalente, todo lo potencial es siempre una cierta barrera del ser. Lo humano lleva consigo ambas limitaciones, finito por su condición de creado, limitado por la condición de corporeidad. Después de analizar la cara de

1. AVICENA, *De Anima,* I, 5 fol. 5 va, *Venetiis,* 1508.

la perfección, es de justicia tener en cuenta la otra cara, de suyo menos oculta que la de la luna, por ser límite y peso que todos experimentamos.

No cabe duda que el cuerpo es esencial al hombre y le afecta integralmente. La realidad corporal procede de la materia que es elemento constitutivo de los cuerpos. Hemos puesto de relieve la aportación al ser, y por ello, a la perfección de lo humano. El bien sigue al ser y donde hay ser hay bondad. Se deben al cuerpo una serie de contribuciones a la perfección del hombre. Pero todo elemento material tiene un polo negativo. Por ello en la corporeidad se da una cierta contrariedad, que acoge y no excluye los opuestos. Aristóteles prestó atención a los límites o fronteras que la corporeidad ponía en los vivientes, al conciliar los contrarios en una superior unidad: la vigilia y el sueño, la respiración que se verifica inspirando y expirando el aire de los pulmones, el ascenso hacia la plenitud juvenil y el descenso vital en la vejez, la vida que en cierto modo lleva consigo la muerte. Son pares de contrarios que se dan correlativamente en el mismo sujeto [2]. A un aspecto positivo de la vida, se contrapone otro negativo.

Todo esto es un cierto reflejo de la finitud. El ente finito está constituido por una suerte de límites, porque participa del ser sólo en un grado determinado, y por ello implica una composición de principios, que se comportan entre sí al modo de acto y potencia. En la unidad compuesta del ser finito, no es posible que un ente sea su ser, sino que ha de constar de acto de ser y esencia como sujeto. Toda esencia es como una potencia en relación al acto de ser. Esta composición es la que hace que no se pueda identificar nunca el ser finito con el acto de ser, y que haya en él una estructura que lo hace ser finito hacia arriba o *superius*, en una feliz expresión del *Liber de Causis*, acogida con benevolencia por Tomás [3]. En esto se funda la radical distinción de Dios y las creaturas. Dios es el ser absoluto, las creaturas sólo participan del ser y en verdad son entes, dado que se dice con propiedad ente «la participación finita en el ser» [4].

Podría darse esta sola composición en los entes finitos, si la esencia del ente a su vez fuera simple, cosa que no acontece sino en los entes de naturaleza espiritual en los cuales no hay materia. Donde quiera que haya materia, la esencia resulta compuesta. Así es el hombre, un ser complejo que tiene un doble acto y una doble potencia. La potencia que recibe la forma es la materia, la cual da origen al cuerpo. La materia pone un límite *desde abajo, inferius*, en la expresión correlativa del *Liber de Causis*, límite de realidad, de la cual se han de derivar

2. ARISTÓTELES, *Opera: Parva Naturalia, De Somno et vigilia, De Respiratione, De Iuventute et Senectute, De Vita et Morte*. Ed. Academia Regia Borussica, Berlin, Reimer, 1831-1870.
3. *In Libr. De Causis*, prop. 16, lect. 16. n. 321. Cfr. *De ente et essentia*, c. 5.
4. *In de Causis*, lect. 6. n. 175.

otra serie de condicionamientos. «Por tanto en las cosas compuestas se ha de considerar un doble acto y una doble potencia. Pues en primer lugar la materia es como potencia respecto de la forma, y la forma es su acto; al mismo tiempo la naturaleza constituida de materia y forma es como una potencia en relación con el acto de ser, en cuanto es el sujeto en que se recibe. Si se quita todo resto de materia, y aún se da alguna forma de naturaleza determinada, que sea subsistente pero no en la materia, todavía habrá que compararla con su acto de ser como potencia en relación con el acto: no digo como una potencia que se pueda separar del acto, sino como una potencia que siempre va con su acto» [5].

La materia corporal está en el origen de la otra cara de lo humano, la de los límites, los defectos y la menestoridad, inseparables acólitos del hombre. Si en un primer momento, con toda verdad, hemos puesto de relieve la profunda armonía entre cuerpo y alma, en la cual Tomás ha superado todas las tensiones y desacuerdos de las culturas precedentes, ahora es el momento de indicar las fronteras de esa perfección, siempre limitada, defectuosa a causa de la corporeidad. No es una cara oculta, como la de la luna, sino patente y manifiesta en todos los hombres. La denuncian las necesidades y miserias existenciales, la impotencia frente a los numerosos males, la misma fragilidad de la vida, nunca segura, y sobre todo la constante amenaza de la muerte. La vida del hombre, en buena parte, es una lucha cuerpo a cuerpo, contra estos límites. Una lucha desigual, porque todos los esfuerzos están abocados al fracaso. El hombre ha encontrado antídotos contra algunos males y remedios de las necesidades, pero todavía sigue buscando en vano el antídoto contra la muerte. Como los héroes trágicos el hombre culmina su existencia víctima de la muerte.

La comprensión que el hombre alcanza sobre sí mismo tiende a ser parcial, porque de ordinario se hace sólo desde un punto de vista. Cuando se mira el lado positivo de la corporeidad hay motivos serios para un fundado optimismo. De él participa la época juvenil del hombre, cuando le acompañan la salud, las fuerzas, y mira el futuro con esperanza. En la historia de la humanidad y de los pueblos hay épocas juveniles, creativas, de euforia. Los triunfos de la hora moderna en la conquista del mundo por medio de la ciencia y de la técnica, han dado como resultado las utopías del «mundo feliz», del nuevo Prometeo y del Superhombre. No suelen ser épocas duraderas. La felicidad es una máquina muy complicada que de ordinario tiene alguna pieza desajustada que exige reparación y termina por no funcionar adecuadamente. Por desgracia son más persistentes las épocas de pesimismo, cuando el hombre se encuentra impotente ante los males, rendido

5. *De spirit. creat.*, 1.

en la lucha, sin suficiente coraje para mirar más allá y por encima de la situación opresora en que se encuentra. Tomás ponía de relieve el rol de la tristeza en la vida presente, como una de las pasiones más importantes, porque los males son una constante y oprimen como un peso el corazón del hombre [6]. A lo largo del siglo XX se han alternado los períodos de un cierto optimismo, que quizá logró su mejor expresión en los años 60, hasta irradiar en los documentos del Concilio Vaticano II como *Gaudium et spes,* con otros períodos más largos de profunda melancolía, tristeza y hasta desesperación. Nuestro siglo XX ha tenido experiencia de los mayores males y horrores de la historia. Ha sido capaz de emplear contra el hombre mismo las espléndidas conquistas obtenidas por la ciencia y la técnica en su dominio de la materia. Nunca en el pasado se habían perpetrado tales atrocidades humanas. A raíz de las dos guerras mundiales, frente a las ruinas de la desolación Europa quedó por largo tiempo envuelta en una niebla espesa de pesimismo, de desesperación y de angustia. Por fortuna la memoria del hombre es frágil y la vida tiende de suyo al futuro. Pero las olas vuelven y ya el final de siglo se encuentra en un callejón sin salida, con una serie de problemas a los cuales no se les ve solución inmediata. Estamos en la hora propicia para percibir la otra cara de lo humano, la de las limitaciones debidas a la finitud en el cuerpo.

La necesidad hace del hombre un filósofo. Ninguna cuestión se clava tan honda en la entraña del hombre como el problema del mal. Su sacudida es tal que hasta los fundamentos de la creencia en Dios, en apariencia bien consolidados, se tambalean en los sujetos, cuando se sienten víctimas del dolor y del mal. El interrogante viene a flor de labios: ¿si hay Dios, cómo hay mal; y si hay mal cómo hay Dios? A Tomás no le ha escapado la profundidad de este problema y lo ha dejado patente en el mismo pórtico de la Suma: «Si existiera Dios, siendo bien infinito, no habría ningún mal. Por desgracia hay males en el mundo, luego no hay Dios» [7]. El problema del límite de lo humano invita a la reflexión filosófica. Para ayudar a la comprensión de esta realidad, que va con el hombre, Tomás distingue entre lo debido a la naturaleza por su condición corporal y lo que es propio del estado en que se encuentra. Porque hay en la situación actual algo desconcertante, que de suyo no tenía que ocurrir, que rompe esa armonía total entre la forma y la materia: una cierta rebelión y enfrentamiento de la carne contra el espíritu y sobre todo ese hecho desconcertante de la muerte, que es la anulación de la unión por la cual se producía la *mirabilis connexio* que ya pusimos de relieve. No se comprende esta ruptura que provoca la separación de los dos elementos constitutivos. La inmortalidad es lo connatural al hombre, lo raro y extraño es que tenga que morir inexorablemente.

6. *Summa Theol.,* 1-2, q. 37, 2.
7. *Summa Theol.,* 1, q. 2, 3 obj. 1.

La limitación del ser humano en todas las dimensiones es un hecho que se impone, tan patente como el de su perfección. Lo que se pide a la reflexión es la comprensión del hecho desde la coherencia con los principios que brotan del ser ya puestos de relieve. Se trata de una comprensión difícil. El mal se experimenta mejor que se comprende. La inteligencia humana está abierta a la actualidad, pero no lo está en la misma manera a la realidad potencial y material. Una cosa es inteligible en la medida en que es actual. Las barreras y límites que la corporeidad pone a lo humano, proceden de la vertiente potencial. Nos ocurre con esta vertiente, como con la cara oculta de la luna, no acertamos a comprenderlos. El mal y los defectos de la vida presente se experimentan, se constatan, pero apenas logramos dar razón de los mismos. Se deben a una cierta necesidad que impone al hombre su condición de ser en el cuerpo.

En un intento de aproximación a esta dimensión de lo humano, al polo negativo de la existencia, indicamos tres niveles del límite o frontera, desde la dimensión corpórea: el primero *estructural*, porque afecta a la relación del alma con el cuerpo; el segundo *constitutivo*, origen de las deficiencias que acompañan al hombre de carne y hueso, y el tercero *terminal,* la barrera irrebasable de la muerte. El *homo viator* llega así al final de su primera etapa de existencia. La muerte lo despoja de una corporeidad gastada, el «hombre viejo» se desmorona y vuelve al polvo de la tierra. La omnipotencia de Dios le restituirá al alma otra corporeidad perenne.

A partir de las ciencias del hombre, de la medicina, y de las filosofías existencialistas, el pensamiento moderno simpatiza y se complace en considerar esta vertiente de lo humano, a pesar del derrumbe de las ilusiones prometeicas. El drama del hombre de nuestro tiempo, fruto de la cultura iluminista, es el de sentirse arrojado del paraíso prometido en la corporeidad y topar con las espinas y abrojos de la finitud y el mal. El hombre se percibe menesteroso, pero no ha roto con su orgullo y por ello no acepta su condición. Sólo una mirada más profunda nos dará la clave de superación de este polo negativo de lo humano.

1. El cuerpo límite del alma

Superando no pocas dificultades se logra una cierta comprensión de la unidad del hombre, una quebradiza unidad de composición. El hilemorfismo se ha revelado como la teoría más adecuada para dar razón de ambas exigencias, de la unidad y de la complejidad. En el hombre hay unidad de ser, dualidad de principios,

y una infinidad de componentes. No es fácil mantener este equilibrio y hasta el lenguaje nos traiciona. Al hablar del alma y del cuerpo estamos tentados de volver a un dualismo. El mismo Tomás, que luchó con tanta pasión por la defensa de la unidad del hombre, contra las deformaciones de las teorías platónicas y pluralistas, no logró crear un lenguaje adecuado para expresar su concepción unitaria del hombre. Recurre al lenguaje común en que se habla de alma y de cuerpo, como si fueran dos realidades sustantivas diferentes, o dos partes de un todo. «Es el mismo hombre el que percibe que entiende y que siente: sentir no se da sin el cuerpo, por tanto el cuerpo tiene que ser *alguna parte* del hombre. De ello resulta que el entendimiento con el cual Sócrates entiende, es *alguna parte* de Sócrates, de modo que el entendimiento de algún modo esté unido al cuerpo de Sócrates» [8]. Hablar de «partes» resulta por lo menos ambiguo. Tomás se atiene al lenguaje usual en Aristóteles al hablar de la potencias del alma, como «partes» de la misma, y en este pasaje toma el entendimiento como sinónimo de alma espiritual y forma del hombre. En realidad en su doctrina no son dos partes sino dos principios diferentes y correlativos, del uno es alma y el otro la materia corporal, que se unen como acto y potencia. Hay una limitación mutua de ambos, pero en orden diverso. El alma, al informar una materia, la limita a ser suya, y a su vez la materia al recibir la forma, la limita a la posibilidades y condiciones de la materia.

Ponemos en primer lugar un límite estructural, que afecta a la composición del ser humano, a la unión del alma con la materia corporal. La materia es el sujeto receptor de la forma espiritual. Este hecho no puede afectar ni a la espiritualidad del alma, ni al ser que ya lleva consigo al ser creada e infundida. Pero sí afecta de algún modo al ser y al obrar del alma. Y esto es lo que designamos como límite estructural que la materia impone a la espiritualidad del alma. Este límite impone al ser del hombre las tres condiciones siguientes: El alma, de suyo espiritual, queda condicionada a ser forma de una materia no siendo forma material; el alma sólo unida a la materia logra el estatuto de una substancia completa, a pesar de ser subsistente; por su función de forma tiene que hacerse proporcionada y afín a la materia para dar existencia a este hombre de carne y hueso. Éstas son las tres condiciones existenciales que la materia impone a la forma en el momento de la unión entre ambas.

A. Ser en la materia

La condición material del cuerpo humano es límite del alma que lo informa. De suyo el alma es de naturaleza espiritual, simple como los espíritus. Es objeto

8. *Summa Theol.*, 1, q. 76, 1.

de una creación directa por parte de Dios, quien la destina desde el primer momento a ser forma substancial de una materia corporal concreta, ya organizada. No viene al cuerpo para ser contenida en un órgano, para tener un puesto desde el cual ejercer funciones vitales, sino que es infundida para ser forma, motor y fin. Es decir tiene que dar el ser a la materia en la cual es recibida, constituir una unidad substancial con la misma y realizar todas las operaciones del compuesto en total cooperación con la materia: las de la vida vegetativa, como nutrirse, crecer y reproducirse; las de la vida sensitiva, de conocimiento y apetito, a través de los sentidos y las pasiones; y finalmente las que le son propias y a cuyo fin se ordenan todas las demás: las intelectuales y volitivas. El alma se infunde en el cuerpo para que adquiera en unión con él la plenitud de perfección que le compete, perfección que fuera del cuerpo no le es dado conseguir. Esta unión con el principio corporal, si por parte de la materia es una nobilitación, por parte del espíritu es una limitación. La materia en que se recibe el alma es concreta, es ésta, es determinada, tiene sólo ciertas posibilidades y carece de otras.

Tomás de Aquino indica las limitaciones consiguientes al destino de ser forma de la corporeidad.

El alma no puede tener su perfección fuera del cuerpo, porque no es por sí misma una especie completa, sino parte de la naturaleza humana. El cuerpo no es un elemento extraño. El cuerpo humano no es el vestido que el alma se pone un momento y que luego se lo puede cambiar porque le resulta un estorbo. Es su complemento, su razón de ser forma, su destino y su coprincipio en el ser. Esto da al alma ser tal alma, porque está destinada a ser forma de tal cuerpo.

Es el cuerpo el que hace posible la distinción de las almas entre sí, sin romper la unidad específica, como acontece en los espíritus o substancias separadas. Es la corporeidad la que hace que las almas difieran una de otra en su perfección y en sus posibilidades en el compuesto. Esto es un límite, porque de suyo, la forma espiritual tiene una capacidad de apertura al infinito.

Al hacerse forma del cuerpo, el alma humana asume en su misma estructura todas las potencialidades y grados de ser de las formas vegetativa y sensitiva. Éstas no pueden existir ni tener acciones a no ser a través de la corporeidad. Por lo mismo el alma humana tiene que ser creada en el cuerpo para que exista en el modo conveniente al ejercicio de sus funciones de forma de una materia.

La unión con el cuerpo es el destino del alma. Esta unión no ha surgido, ni por una cierta espontaneidad del alma misma, ni al principio de la creación del mundo, ni después de un cierto tiempo, ni ha sido para pena y castigo de culpas cometidas en otra existencia anterior. Cada una de las almas ha sido creada para lograr su perfección en un cuerpo correspondiente, en unión con él y en una total

compenetración. Esta unión perfeccionante lleva su precio. En efecto al unirse el alma con la materia queda condicionada a un nuevo estado de cooperación con el otro principio correlativo de la naturaleza humana. El alma en este mundo comunica con el cuerpo y con los demás seres, solo por medio del cuerpo. Esto es una reducción de su horizonte de acción. Por ser forma de la materia no tiene posible comunicación directa con el mundo espiritual al cual por naturaleza pertenece. Sólo en la vida futura podrá ejercer la comunicación con las substancias separadas, con las cuales es afín por su misma naturaleza: «La perfección primera del alma es la que le compete por su ser natural, y esta perfección le compete por su unión al cuerpo, y por ello desde el principio debe ser creada en el cuerpo. La última perfección consistirá en comunicar con las otras substancias espirituales, y esta perfección se le dará en el cielo» [9].

En este contexto resulta claro que el alma, de suyo espiritual y creada por Dios, se ordena en su mismo ser a la información, moción y gobierno de la materia corporal. Es un ser que se encuentra limitado por la materia, sin por ello perder su condición espiritual. Es una forma más noble, cuyas operaciones propias trascienden la materia aunque no se realicen sin el concurso de la misma [10]. Cuando se reflexiona sobre la condición espiritual del alma, su afinidad con el mundo de los espíritus, el horizonte de sus actividades peculiares que son el conocer la verdad y amar el bien sin límites, y se pasa a examinar la condición terrestre en que se encuentra en la materia, uno se siente tentado de interpretar esta limitación al estilo platónico y ver la materia como prisión del alma y tiene que interrogar como lo hacía en espléndidos versos Fray Luis de León, «¿qué desventura la tiene en esta cárcel baja, escura?» [11] La realidad no es así. El alma no viene al cuerpo como a una cárcel, viene a su reino existencial, viene a comunicar y a recibir. Es un reino limitado, pero real y de grandes posibilidades de desarrollo gracias a la corporeidad.

B. Ser substancial

Otro límite del alma es el que se refiere a su modo de ser. El alma no es un ser completo en la especie, no es una substancia primera que se basta a a sí misma, sin depender de otro. El cuerpo le impone una dependencia. Se suele decir que el alma es una substancia incompleta. La expresión, que el mismo Tomás emplea, no es del todo exacta, ni adecuada a su pensamiento. Las substancias se dividen

9. *De Pot.*, 3, 10, ad 12.
10. *De Pot.*, 3, 10.
11. FRAY LUIS DE LEÓN, *Noche serena*, *Obras completas*, BAC, Madrid, 1944, 1472.

en primeras y segundas. Sólo la substancia primera tiene el ser completo y no está en otro como el accidente. El alma no es *hoc aliquid*, un ser concreto independiente, que puede existir y actuar por sí mismo. El límite del alma está en que no es substancia completa, siendo de suyo subsistente. Subsistente sí, substancia no, sólo principo substancial de cuanto es y se hace en el cuerpo.

También esto es un límite de parte de la corporeidad. Para ser algo concreto, un individuo, y contarse entre los seres existentes se requieren dos condiciones: poder subsistir por sí mismo, y ser algo completo en el género de la substancia. Las manos y los pies son partes de la substancia, no están en otro, pero al no formar una naturaleza completa, no pueden decirse substancias. Podemos conocer el ser del alma sólo a través de la operación. El alma tiene una operación propia que trasciende la materia, y por ello su ser está por encima de la materia y las condiciones materiales. Pero para el ejercicio de esa operación propia requiere el uso de las potencias sensitivas y de los órganos corporales correspondientes. No tiene su plenitud substancial sin el cuerpo, porque las acciones son del supuesto. «Nada es completo en la especie si no posee todo cuanto se requiere para su propia operación en la especie» [12].

La subsistencia le viene por el acto de ser. Como el origen del alma es «desde fuera» y el cuerpo no concurre a ello, porque ninguna de las acciones de la materia puede alcanzar el nivel de la espiritualidad, el ser le viene dado por creación, y ésta compete sólo a Dios. Dios crea las almas y les da el ser por obra de su omnipotencia y como efusión de su bondad. El acto de ser va unido al acto de creación y éste al de la infusión en la materia corporal. Por su naturaleza simple ya no perderá esta unión con el acto de ser, porque no hay fuerza que lo pueda separar de él. Pero no basta esta subsistencia para darle la condición de substancia completa. Sólo la unidad con el cuerpo puede darle la categoría substancial. Ni el alma ni el cuerpo son substancias completas. El ser del alma se comunica al cuerpo y al todo, pero el cuerpo no lo participa del todo como lo tiene el alma. Por ello la muerte es posible cuando llegue la separación de ambos [13].

Es un límite del alma su condición de ser incompleto y el tener que recibir el complemento de la potencia de la materia. Hay una serie de posibilidades que le vienen al alma por el cuerpo. El ejercicio de las potencias sensitivas hacen posible el desarrollo de la vida interior del hombre. El cuerpo es al mismo tiempo ayuda, cooperador, y límite. «Como el alma es una forma unida al cuerpo, de modo que el cuerpo no es capaz de aprisionarla del todo, como si estuviera

12. *Q. De Anima*, 1.
13. *Q. De Anima*, 1.

inmersa en la materia como acontece con las demás formas materiales, sino que excede la capacidad de toda materia corporal, tiene en sí misma la potencia de entender, el entendimiento posible; según que está unida al cuerpo tiene operaciones y facultades en las que comunica con ella el cuerpo, como son las facultades nutritivas y sensitivas» [14].

Subsistir es propio del ser que tiene capacidad para ser por sí mismo, y eso le compete al alma. Ser substancia completa es tener la naturaleza completa y realizarse en el individuo. No es lo mismo que el alma sea principio substancial de cuanto hay en el sujeto, como es motor y es fin, y que sea substancia completa, cosa que sólo puede tener mediante el principio potencial de la materia corporal a la cual se une para ser, y para actuar en las operaciones que no son exclusivas del alma. Es decisiva para la antropología tomista esta distinción entre la subsistencia del alma, que le compete por su dimensión espiritual y su unión inescindible con el ser y esta condición de principio substancial incompleto, que necesita del cuerpo para ser *hoc aliquid*, esta substancia primera, una realidad existente en el mundo. El hombre no es su alma, es su alma y su cuerpo bien enlazados sin mediación de otro, por sí mismos, como potencia y acto. No hay hombres «platónicos», ni universales, ni ideales. Eso son abstracciones. Sólo hay hombres de carne y hueso, seres humanos existentes en el tiempo y el espacio, en un aquí y un ahora, con unas condiciones de individualidad y existencia que hacen de cada uno de ellos una realidad substancial, única e irrepetible. El rostro concreto de cada hombre, en cuyos ojos brilla la luz del espíritu, es suficiente testimonio de esta verdad donde se abrazan el espíritu y la materia, la substancia y el límite.

C. Ser proporcionado

Es esencial la mutua ordenación de los dos principios del hombre, de tal modo que en cada uno de ellos haya una referencia al otro. Esta ordenación afecta al orden trascendental. Su ser es *ser para*: el alma es para el cuerpo, y el cuerpo es para el alma. Tal reciprocidad hace que entre ambos haya una mutua limitación, como un mutuo enriquecimiento. Tomás expresa esto con algunas fórmulas que tienen gran contenido. El alma, como forma del cuerpo, debe ser proporcionada al cuerpo: «Las formas deben ser proporcionadas a las materias propias, porque están relacionadas entre sí como potencia y acto, y el acto propio responde a la propia potencia» [15]. Por su parte también «el cuerpo humano es la materia proporcionada al alma humana, como potencia al acto» [16]. La mutua ordenación hace que ambos deban comportarse como principios de una sola realidad que excede a ambos: el cuerpo, por más que esté plenamente informado por el alma como forma espiritual, no pierde su condición de principio material y no llega a convertirse en ella, con su realidad y virtud. Siempre el alma excede al principio corporal. Por su parte el alma, siendo proporcionada al cuerpo, no se identifica con ese principio que la completa. Necesita del cuerpo. «Es necesario decidir si el alma necesita de los sentidos o no. Es manifiesto, por la experiencia común, que el alma necesita de los sentidos: porque si uno carece de algún sentido, no tiene los conocimientos de las cosas sensibles que se adquieren mediante ese sentido; por ejemplo el que es ciego de nacimiento, no tiene los conocimientos ni sabe nada de los colores. Además, si los sentidos no fueran necesarios para entender, no se podría encontrar ningún orden entre el conocimiento sensible e inteligible. Y también aquí tenemos experiencia de lo contrario: del conocimiento de los sentidos adquirimos memoria, por lo cual tenemos experiencia de las cosas, de lo cual llegamos a adquirir los principios universales de las ciencias y de las artes. Si por tanto el alma humana necesita de los sentidos para entender, y la naturaleza nunca falta en lo necesario para realizar la propia operación, como a los animales que tienen alma sensitiva y motiva, les da los órganos adecuados para el sentido y el movimiento; así el alma humana no carece de las necesarias ayudas de los sentidos. Los sentidos no actúan sin los órganos del cuerpo. Y por tanto el alma no existe sin los órganos del cuerpo» [17].

14. *Q. De Anima*, 2.
15. *Cont. Gentes*, II, 83. n. 1681.

La proporción requiere una cierta adaptación de cada uno de los elementos al otro. Siendo de diferente nivel en la escala del ser, para el espíritu es un cierto descenso, para el cuerpo es un cierto ascenso. Se establece así entre ambos un mutuo encuentro, que Tomás expresa por la palabra «entrar en contacto»: *attingere*. «En cuanto el alma trasciende el ser de la materia corporal, y es capaz de subsistir y obrar por sí misma, el alma humana es una substancia espiritual; pero en cuanto está tocada por la materia, y le comunica su ser, es una forma del cuerpo. Entra en contacto con la materia corporal en el sentido en que lo supremo de un orden inferior toca lo ínfimo de un orden superior, como dice Dionisio en los *Nombres divinos*; y por ello al alma humana que es la ínfima en el orden de las substancias espirituales, puede comunicar su ser al cuerpo humano, que es el más digno entre los cuerpos, a fin de que resulte un solo ser de la unión del alma y del cuerpo como de la forma y la materia» [18].

16. *Q. De Anima*, 1, ad 5.
17. *Cont. Gentes*, II, 83. n. 1674.
18. *De spirit. creat.*, c. 2.

Alma y cuerpo son proporcionados al fin para el que la naturaleza los ha dispuesto, pero no del mismo modo. El alma es proporcionada para la vida perpetua, porque de suyo es incorruptible. Pero el cuerpo humano no lo es tanto, por su naturaleza compuesta de contrarios, y por ello corruptible. Tomás explica este límite de la corporeidad con una distinción y un ejemplo. «El cuerpo humano, que es corruptible según su naturaleza, en cierto modo es proporcionado a su forma y en cierto modo no lo es. En una materia se puede considerar una doble condición; a saber, una elegida por el agente, otra no elegida por el agente, pero que va unida a la condición natural de la materia. Así por ejemplo el artífice cuando trata de fabricar un cuchillo elige una materia dura y maleable, que pueda afilarse para ser apta para cortar, y conforme a esta condición el hierro es materia proporcionada al cuchillo; pero que el hierro sea deleznable y que contraiga la herrumbre, esto no lo elige el artífice en el hierro, más bien lo evitaría si pudiera. Por eso esta disposición de la materia no es proporcionada a la intención del artífice, ni al intento del arte. De modo semejante el cuerpo humano es una materia elegida por la naturaleza en cuanto es de una complexión templada, de modo que pueda ser un órgano convenientísimo del tacto y de las demás potencias sensitivas y motivas. Pero que sea corruptible, esto depende de la condición de la materia, y no es por elección de la naturaleza; más bien la naturaleza elegiría una materia incorruptible si estuviera en su poder. Pero Dios, a quien toda naturaleza está sometida, en la misma institución suplió a este defecto de la naturaleza, y con el don de la justicia original, le concedió al cuerpo una cierta incorruptibilidad» [19].

El cuerpo es por todo esto un límite del alma, una frontera estructural que impone al alma su condición de forma substancial de una materia determinada. El límite es como una valla en el orden del ser y del obrar. El ser del alma es compartido con el de la materia, el obrar de alma se ejerce a través de las potencias que requieren órganos corporales, los cuales a su vez necesitan una disposición para el ejercicio de sus actos. Para la experiencia del mundo el hombre, entre otras cosas, se vale de los ojos, los cuales pueden estar perturbados, indispuestos, enfermos. Para persistir en el ser necesita nutrirse con el pan de cada día, y cuando el paladar está enfermo, le resulta un tormento tener que comer. Agustín lo experimentaba y expresaba en forma gráfica: «*Para el paladar enfermo es un tormento el pan, tan sabroso para quien lo tiene sano; y los ojos enfermos no soportan la luz que es tan grata para los ojos limpios*» [20].

19. *Summa Theol.*, 1-2, q. 85, 6.
20. SAN AGUSTÍN, *Confessiones*, VII, 14.

2. El cuerpo y los defectos humanos

El sentido del límite que adviene al hombre por la corporeidad va unido a la habitual comprensión del hombre y de lo humano. Posiblemente la sentencia del templo de Apolo, que conmovió a Sócrates, «*Conócete a ti mismo*», no pretendía otra cosa que indicar los límites de lo humano, la diferencia del hombre con los dioses y así incitar a la piedad por la misma condición de saberse hombre y mortal. Ciertamente tiene ese sentido la célebre frase de Terencio: *Homo sum* y por ello nada humano me es ajeno. Son humanas, ante todo, las deficiencias y miserias que acacen a los hombres.

En tiempo de Tomás, desde una visión pesimista de la dura existencia, era habitual detenerse en las miserias de la vida humana. Lo había hecho con elocuencia, Lothario dei Conti di Segni, explicando a sus coetáneos la miserias del hombre en la entrada en este mundo, en el proceso y en la salida. Su libro *De miseria conditionis humanae* tuvo gran éxito [21]. Prometía una segunda parte sobre la *dignidad* del hombre, que no se llegó a escribir. Tomás suele recurrir a lo humano, «a la condición humana» como lugar de necesidades y de miserias, debido a la corporeidad que impone límites a la realidad del hombre. Su visión es más completa. No se detiene sólo en la descripción de las miserias del hombre y de sus defectos, sino que trata de comprenderlos. El cuadro completo de lo humano se obtiene, cuando, al superar la situación actual del hombre, se atiende también a su historia integral y sobre todo a su esencia que está por encima de las diversas situaciones cambiantes. La verdad del hombre implica una penetración en la naturaleza, en lo debido a su ser, y luego la realización en los diversos estadios de su existencia. Desde la fe este panorama se aclara todavía de un modo mucho más amplio y profundo. Lo que importa es comprender la naturaleza, y desde ella la situación. La situación actual del hombre se puede ilustrar algo mejor desde tres puntos de referencia que van implicados en ella: uno es el estado original del hombre cuando fue creado por Dios, otro es el ejemplar perfecto que es Cristo, y un tercero es el estado definitivo de la vida eterna.

En el estado original la naturaleza humana respondía plenamente al plan de Dios. Ese mismo estado, mejorado todavía como estado definitivo, será el que tendrá el hombre en la vida futura cuando adquiera todo lo que corresponde al estado perfecto del ser humano. Frente a ese fondo, propuesto por la fe, se proyectan las sombras de nuestra situación actual. El hombre hoy está en la antítesis del hombre en estado de justicia y santidad tal cual Dios lo creó. Como punto de

21. LOTARIO DEI CONTI DI SEGNI, *De miseria conditionis humanae*, 1195. Ed. Napoli, 1967.

referencia, intermedio entre ambas situaciones, tenemos la luz que ilumina a todo hombre que viene a este mundo, la luz de Cristo. En Cristo se nos presenta al hombre verdadero, de carne y hueso que ha asumido nuestra condición con sus limitaciones, y al mismo tiempo en él se da la revelación de la auténtica condición que debemos adquirir con su mediación. Cristo participa de nuestra finitud y de los defectos que son compatibles con quien no puede tener pecado, y anticipa para los hombres el misterio del futuro destino en plenitud humana. Desde estos puntos de referencia, el estado primero y último de la humanidad, la fe en Cristo, en quien se desvela la verdadera humanidad del hombre, junto con la penetración en este estado de la vida presente, podemos comprender la limitación que el cuerpo impone al ser humano, y distinguir lo que es de naturaleza y lo que es de condición.

Para Tomás los defectos que el hombre padece en el momento presente admiten una clasificación en tres apartados: los hay de la naturaleza, del individuo y de la situación. En efecto, unos son naturales, porque se encuentran comúnmente en toda la humana especie; otros son individuales, porque se dan en algunos individuos por causas particulares; otros son especiales, por estar causados por el pecado común de toda la naturaleza. Los defectos *naturales* son las necesidades que tiene el hombre para vivir como hombre. Esas necesidades unas son de cuerpo otras son de alma. La vida en todos sus niveles es un proceso que impone necesidades al hombre, para poder subsistir. Para ello necesita alimentarse, vestirse, participar activamente en sociedad con otros hombres. La vida es siempre una cierta lucha que necesita defenderse de los múltiples enemigos que tiene en todos los niveles, físico, psíquico, social. La vida se encuentra siempre amenazada, en situación precaria, menesterosa de ayuda. Su mayor enemigo genérico es el mal, que adquiere todas las modalidades, como privación de lo debido, y tiene su máxima victoria sobre el hombre en la muerte. El pecado y la muerte son los dos males a los cuales tiene que hacer frente el hombre. Los defectos *particulares* se encuentran sólo en algunos hombres y tienen sus causas propias, como son las enfermedades y los incidentes originados por la violencia, los desórdenes y las guerras, que privan al hombre de los grandes bienes como la salud y la paz. Los defectos *especiales* proceden del pecado de origen, originante y originario, el cual no sólo ha privado a los hombres del estado de gracia, sino que nos ha puesto en situación de tener inclinaciones al mal y de encontrar grandes dificultades para el bien[22].

22. *Summa Theol.*, 3, q. 14, 4.

A. Las necesidades naturales

Para Tomás el cuerpo es un compuesto de elementos contrarios, sometido a un incesante proceso de cambios, en el cual la forma nunca agota toda la potencia de la materia y por ello es corruptible. El alma humana, en su función de forma, debería dominarlos, hacer posible la concordia entre los diversos componentes, pero eso sólo en algunas ocasiones se lleva a cabo y se conquista la paz. Eso se lograba fácilmente en estado de inocencia, pero no lo realiza nunca plenamente en el estado de naturaleza caída. Por ello se originan en la situación presente muchos conflictos debidos a la corporeidad y al peso de las necesidades materiales. El hombre, en su condición de viviente está sometido al desgaste continuo de sus energías vitales; en su vida vegetativa, precisa alimentos adecuados a su necesidad de nutrición y desarrollo. Tiene hambre y sed, porque su cuerpo viviente necesita sólidos y líquidos. Las necesidades corporales son múltiples, unas son de la propia naturaleza, otras de la cultura, y otras las ha creado el individuo. A todas ellas tiene que responder con el trabajo para su sustento. El hombre está llamado a multiplicar la vida de la especie y por eso siente la necesidad que le impone su condición de cuerpo sexuado. La fuerza de la sexualidad le relaciona profundamente con el otro sexo, en una relación existencial de reciprocidad, de atracción mutua y también de lucha. Las necesidades naturales se amplían a la vida sensitiva y a la vida intelectiva que se desarrollan en profunda conexión. Hombre, ser humano se nace, pero hombre en plenitud se llega a ser a través de la experiencia del mundo y de los hombres, del conocimiento de la realidad en todas sus formas, de evolución cultural adquirida por medio de la instrucción y de la conquista de las virtudes tanto intelectuales como morales. El hombre no educado e instruido no podrá sentirse a gusto en la sociedad de su tiempo. Dejado a su aire, pronto será víctima de la propia inadaptación, de la ignorancia, como si hubiera quedado en el estado de naturaleza salvaje, sometido a los complejos de la marginación y los desvíos de las pasiones. Todo eso será un impedimento para lograr la perfección humana de la que es capaz todo hombre. Por todos los costados el hombre se revela como indigente. Es un ser que vive en la dialéctica de opuestos existenciales, de lucha entre las necesidades y los anhelos.

La vida del hombre en el paraíso, tal cual la describen los escasos datos de la fe, y la proyectan los principios esenciales del ser humano, estaba sometida a algunas necesidades, pero liberada de toda servidumbre. El hombre necesitaba comer, pero era un vegetariano que se alimentaba de los abundantes frutos de los árboles, sobre los cuales tenía pleno dominio y señorío. Era un ser sexuado en la

plenitud de su desarrollo, con un cuerpo perfecto, y una sensibilidad muy delicada. Estaba en disposición de engendrar hijos por la unión del varón con la mujer. No estaba sometido a enfermedades, miserias, no tenía necesidades que no pudiera satisfacer fácilmente. Vivía en un perfecto equilibrio biológico con el mundo de la naturaleza y sus elementos. Entre sí los hombres vivían en paz y concordia, no tenían «mío ni tuyo», todo era común entre ellos, trabajaban sin fatigarse, eran dueños de sus sentidos y potencias, les obedecían los elementos, no eran víctima de sus pasiones, conocían a Dios en sus obras y hasta dialogaban con él al caer de la tarde. No conocían el miedo a la muerte, porque gozaban del don de la inmortalidad. En ese estado de libertad y dominio, con la abundancia de todos los bienes, de naturaleza y de justicia, eran felices [23].

Ese estado paradisíaco pudiera ser el anverso del presente. La vida del hombre en la tierra, cuando ha perdido el paraíso, se ha convertido en el negativo de aquella situación. Vive, pero no así, sino al revés.

El otro modo de desvelar la verdad del hombre y sus límites por la condición corporal es considerar la vida de los cuerpos resucitados, cuando se produzca de nuevo la perfecta unión del alma con el cuerpo, rota por la muerte. Esa vida sólo se puede anticipar desde la visión de la fe en una nueva situación, con un cuerpo glorioso, en un mundo totalmente renovado con cielos nuevos y tierra nueva, y con una situación definitiva. Tomás ha desarrollado este proyecto de vida en las cuestiones referentes al *alma separada* y en relación con la vida a partir de la resurrección de la carne [24]. En esa vida nueva habrá límites, pero no habrá defectos de naturaleza.

Ayuda a comprender los límites y defectos del hombre, el considerar el modelo de Cristo, porque él quiso asumir los defectos de la naturaleza corporal, vivió entre los hombres como verdadero hombre con todas sus consecuencias. En el caso que no hubiera asumido estos defectos y penalidades no se podría presentar como hombre verdadero, semejante a nosotros en todo lo humano [25]. Cristo no asumió todos los defectos de los hombres, porque algunos como la ignorancia, la debilidad para practicar el bien, la inclinación al mal son incompatibles con la naturaleza y la perfección divina. Dios se hizo hombre y asumió los defectos que van con el común de los hombres y en su caso eran convenientes para reparar la naturaleza humana de la culpa originaria [26].

23. *Summa Theol.*, 1, qq. 94-102.
24. *Cont. Gentes*, CG, IV, 79-88.
25. *Summa Theol.*, 3, q. 14, 1
26. *Summa Theol.*, 3, q. 14, 4.

Las necesidades de la situación presente del hombre son objeto de experiencia cotidiana. La vida en la corporeidad tiene sus leyes. Todo lo que procede de la materia impone una necesidad perentoria. El que no come no puede vivir, el que no cuida la propia vida la pierde. Hay en todo hombre una *lex naturalis* que le empuja de modo constante y profundo a la búsqueda de todo lo que necesita para vivir como hombre. Buscar el alimento y dar satisfacción a las necesidades de la vida humana en todos sus niveles hace del hombre un ser menesteroso a lo largo de toda la existencia. Desde este punto de vista la vida del hombre es un tejido de necesidades y de deseos. Las necesidades le hacen percibir sus límites, los anhelos le abren el horizonte para poder satisfacerlos. El cuerpo impone a todo hombre un peso ontológico, una ley de gravedad por la cual, en una de sus dimensiones, queda bien encadenado a la tierra y al mundo de los cuerpos. Las raíces de la corporeidad imponen límites a las alas del espíritu que están prontas para el vuelo por encima de las necesidades de la materia.

Junto con estas limitaciones que el cuerpo impone al hombre, están los defectos del alma, que son de mayor peso: la ignorancia, las frustraciones, la tristeza causada por los males, el dolor, las frustraciones, las flaquezas y los pecados. No hay armonía entre los anhelos del alma y los deseos de la carne. La vida personal, familiar y social del hombre está sometida a un cúmulo de miserias que son duras de soportar. Fray Luis de Granada recoge la tradición de los antiguos y hace una enjundiosa meditación sobre las miserias de la vida presente, vistas a partir de la corporeidad [27]. Los filósofos existencialistas, a partir de Heidegger, las han vuelto a poner de moda [28]. Tres notas de la cultura actual: pesimismo, absurdo y nihilismo, tienen su apoyo en esta vertiente de los defectos y miserias que siguen a la corporeidad en el presente estado de la vida. Cristo, al hacerse hombre, asumió estos defectos, excepto el pecado, experimentó la finitud, el dolor y la angustia, el peso de la existencia terrena [29]. El dolor del cuerpo que sigue a la lesión del tacto, el dolor del alma que sigue la aprehensión del mal percibido, la ignorancia, el temor y el temblor ante el mal, la ira por no poder arrojarlo del todo fueron asumidos para dar testimonio de la verdad del hombre.

Por su condición corporal y en esta situación de exilio prolongado al hombre le resulta penoso el camino del bien y de la virtud. Los genios de la humanidad han percibido las miserias del hombre por su ignorancia y por la dificultad en

27. FRAY LUIS DE GRANADA, *Libro de la oración y meditación*, Ed. J. Cuervo, Madrid, 1906-1908, vol. II, 100-101.
28. M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, par. 52, Ed. FCE, México, 1962, 275ss.
29. *Summa Theol.*, 3, q. 15, 4.

conocer la verdad y conquistar las virtudes que hacen al hombre bueno. Tomás, por su gran aprecio de la condición intelectual del hombre, estimaba que una de las mayores angustias que habían sentido los grandes genios de la humanidad había sido la de no poder encontrar la solución radical a los grandes problemas, y no haber alcanzado las verdades definitivas sobre el hombre y sobre Dios: qué gran angustia para ellos [30]. «El bien principal del hombre es lo honesto, y el mal mayor es lo deshonesto, ya que ambos pertenecen a la razón que es lo principal en el hombre» [31].

Ser hombre, en la presente situación, implica estar sometido a la cadena de necesidades que impone la condición corporal, las cuales son a su vez ambivalente: por un lado son un peso, pero por otro, al ser satisfechas, apagan los deseos y dan una cierta felicidad.

B. Las deficiencias particulares

Hay otro género de limitaciones que no son de la naturaleza en cuanto tal, sino de los individuos. La causa material no sólo extiende su influjo a la especie y limita de algún modo a todos los hombres, sino que lo amplía también a los individuos concretos, que tienen «esta carne y estos huesos». El individuo se realiza en una materia concreta que contiene una determinada materia con sus propiedades. Así resulta la disposición corporal, la complexión humana, sobre la cual no tienen dominio ni la voluntad ni la razón. Los agentes concretos tienen sus efectos particulares. En el conjunto de las causas materiales que dan origen al cuerpo humano, unas proceden más de naturaleza y de los principios que forman el entramado del mundo, otras en cambio son debidas a la violencia que el hombre mismo es capaz de desencadenar contra la naturaleza y contra el hombre. Resulta así un panorama complexivo de las deficiencias que el cuerpo origina en el hombre. Podemos indicar tres pistas que Tomás deja abiertas para una orientación en este campo: la complexión corpórea deficiente, la enfermedad, la violencia. En este mismo cuadro Tomás coloca el proceso biológico de la generación humana del cual resulta no el varón sino la mujer.

La diversa complexión de los individuos se debe a la diversa disposición de los elementos corporales que los constituyen. Por un lado es natural que los individuos sean diferentes, porque es diferente la materia de que se forman. En el mundo humano no hay una producción en serie de los individuos, que replican,

30. *Cont. Gentes,* III, 48. n. 2261.
31. *Summa Theol.,* 3, q. 15, 6 ad 2.

como en la industria, el mismo modelo, cosa que podría darse en los órdenes inferiores de la vida, pero no en los superiores. Es un dato que contribuye a la riqueza y mayor perfección del universo humano. Ya en el estado de inocencia los individuos tenían que ser diversos, no sólo con respecto al alma, en relación con los conocimientos y los sentimientos de cada uno, sino también en relación con el cuerpo. «Incluso por parte del cuerpo podía haber disparidad, porque el cuerpo humano no estaba exento de las leyes naturales. Por ello los agentes exteriores podían servir de mayor o menor ayuda o utilidad, ya que su vida se sustentaba con los alimentos. Por eso nada impide decir que conforme a la diversa disposición del aire, del clima o de las estrellas, algunos nacieran más robustos que otros en el cuerpo, más altos, más hermosos, y de mejor complexión» [32].

La complexión significa el conjunto de cualidades que resultan en el cuerpo humano por los elementos de los cuales está compuesto. Es algo constitutivo, desde cuya base el hombre es apto para unas cosas, y en cambio no lo es para otras. Mientras algunas le resultan fáciles, otras se le resisten y le impone mucho esfuerzo el llevarlas a cabo. En esas disposiciones del individuo está el secreto de sus habilidades a lo largo de la existencia. *Non omnia possumus omnes!* Por ello hay caracteres, temperamentos, habilidades que vienen con la naturaleza del individuo. La sensibilidad más o menos despierta es una de las causas por las cuales unos tienen mejor disposición que otros para los diversos oficios y menesteres de la existencia. El sentido del tacto indica la disposición de la inteligencia. Tomás, como hombre intelectual, y pedagogo de la vida cristiana, valora en mucho la presencia o ausencia de las disposiciones de base para adquirir los conocimientos necesarios y las virtudes que ayudan a vivir conforme a la razón. Le duele que una buena parte de los hombres no tenga disposición temperamental adecuada para el estudio profundo de las cosas, o para elevarse hasta el conocimiento racional de Dios: «Algunos en verdad [están impedidos] para ello por la indisposición de su misma complexión, de la cual resulta que hay muchos indispuestos por naturaleza para el saber; y por ello por más que se esfuercen no podrán llegar a obtener ese grado supremo del conocimiento natural que consiste en conocer a Dios» [33].

La complexión es en cierto modo el resultado de la combinación de los elementos que forman el cuerpo humano, como una cualidad media que se ha ido haciendo a base de la mutua limitación de los contrarios. La complexión produce disposiciones y tendencias. «Debido a la complexión hay algunos más

32. *Summa Theol.,* 1, q. 96, 4.
33. *Cont. Gentes,* I, 4.

inclinados a la concupiscencia, y otros a la ira». «Por las diversas complexiones se causan en nosotros diversas pasiones que afectan al alma: así los que tienen una complexión colérica, fácilmente se irritan, y en cambio los que la tienen melancólica, fácilmente se entristecen» [34]. La complexión no es del alma, no es de la forma substancial, es debida a los elementos de la materia, que en cada individuo producen ciertas disposiciones que afectan a su modo de ser y de reaccionar en el mundo. Es un límite debido a la corporeidad, a la materia que impone una necesidad.

De mayor significado antropológico es la limitación que lleva consigo la perturbación de las cualidades del cuerpo que dan origen a la enfermedad. El hombre es un ser que enferma cuando se rompe la armonía entre los diversos elementos de la complexión humana. La salud consiste en el equilibrio y armonía de las cualidades. La enfermedad aparece cuando se altera esa complexión y se produce una nueva disposición corporal. El enfermo pierde algo y algo adquiere. «La enfermedad corporal tiene algo de privación, en cuanto rompe el equilibrio de la salud; y tiene algo de positivo, a saber los humores dispuestos en una relación perturbadora» [35]. A los cuatro elementos de composición de los cuerpos, corresponden cuatro humores de los cuerpos humanos: sangre, cólera, flema y bilis negra. La medicina se ocupa de restaurar la salud perdida, ya que su objeto es el hombre sano o enfermo [36].

Tomás ha seguido la interpretación aristotélica del médico en relación con el enfermo, que debe ser análoga a la relación del maestro con el discípulo. Es el hombre quien enferma o sana, quien aprende u olvida. El médico es el auxiliar de la naturaleza, que de suyo debería ser sana, si el alma tuviera pleno dominio de los elementos de la corporeidad, de los cuales es forma [37]. Las enfermedades más graves son las que afectan a los principales órganos del cuerpo humano, que para Tomás son el corazón, el cerebro, el hígado y los riñones, a nivel fisiológico. Pero pueden afectar a todos los miembros del cuerpo humano, y así limitar sus posibilidades para disponer del propio cuerpo, o a las potencias sensitivas que tienen un órgano por el cual se relaciona el hombre con el mundo. Las enfermedades del cuerpo perturban o impiden las actividades del alma.

La experiencia de la enfermedad va con el hombre. La vida del hombre en la edad antigua y medieval tenía mayor contacto con los enfermos en la familia y en la ciudad. Había una constante presencia familiar y social de los enfermos y

34. *Cont. Gentes*, II, 63.
35. *Summa Theol.*, 1-2, q. 82, 1 ad 1.
36. *In Boet. De Trin.*, 5, 1 ad 4.
37. *De Verit.*, 11, 1.

sus dolencias. En cambio la medicina era rudimentaria. Los episodios que presenta el evangelio de curaciones de enfermos: cojos, sordos, mudos, ciegos, postrados por la fiebre, portados en camillas, etc. eran casos de la experiencia cotidiana de la ciudad y de la familia, que contaba con los enfermos de modo habitual. La presencia del enfermo y de las dolencias humanas es propicia para una comprensión de los límites de la existencia humana.

Después de la vida el bien supremo es la salud, y como la vida misma es un don precioso, siempre expuesto a perderse. Tomás, que era un hombre de complexión robusta y de temperamento sano, tuvo experiencia de la enfermedad. Tenemos noticia de tres veces en que estuvo enfermo. Le tuvieron que hacer un cauterio en la pierna, infectada, le acometieron de pronto fiebres tercianas cuando visitaba en los alrededores de Roma al cardenal amigo Annibaldo, y tuvo una extraña enfermedad que lo llevó a la muerte [38]. Su comprensión de la enfermedad la hizo desde la perspectiva de la limitación que el cuerpo impone a veces al alma, bien por factores internos al mismo cuerpo, bien por la violencia externa que rompe la armonía natural de los elementos. En todo caso es un defecto por el cual adviene un obstáculo al ser y al obrar del hombre normal. En sus comentarios a la Sagrada Escritura ha hecho observaciones sobre los ciegos, sordos, cojos, y enfermos curados por el Señor cuando hacía los milagros. Esos pasajes le brindan la ocasión para hablar del hombre en su totalidad y referirse a las enfermedades del alma, como la ceguera de la mente [39], la sordera que impide ser oyente de la palabra de Dios [40].

En este contexto de limitaciones que la corporeidad impone a la forma espiritual que es el alma, debidas a causas particulares, Tomás siguiendo la tradición de los médicos de la escuela hipocrática y de Aristóteles, hizo su lectura de los datos biológicos y dio su interpretación de la causa de la distinción del varón y de la mujer. Dios los crea para bien de la especie, les otorga igual dignidad por parte del alma, les confiere a ambos ser imágenes suyas en el mundo, y da a ambos el mismo destino en el cielo. El proceso de la generación introduce una desigualdad que afecta a la sexualidad, y por ella a la persona de la mujer. Debido a un factor corporal, la complexión femenina no sólo es distinta de la del varón, como se requiere para la trasmisión de la vida, sino que es inferior.

Le ocurrió en esta interpretación, que toma de los médicos, como con la teoría sobre la quinta esencia de los cuerpos celestes. La base en que se apoyaba no era

38. Cfr. A. LOBATO, *Il rapporto medico-malato. La dimensione etica secondo San Tommaso*, en el vol. *Etica del atto medico* a cura di A. Lobato, ESD, Bologna, 1991, 11-41.
39. *Summa Theol.*, 2-2, q. 8, 6 ad 1.
40. *Summa Theol.*, 2-2, q. 5, 1 ad 3.

fundada, pero él la dio por válida. Esto le presentó el grave problema de tener que conciliar los datos seguros de la fe sobre la verdad del hombre, y estos pobres resultados de la biología rudimentaria de la época. Entre ambos había una contradicción. La igualdad en el origen, dignidad y destino, no se compaginaba bien con las lecturas de una cultura machista que a toda costa proponía la inferioridad de la mujer y la justificaba desde la biología. El equilibrio conseguido es inestable. Y en esta hora es insostenible. Aquí basta indicar las razones que lo movieron a ello, y los equilibrios que tuvo que hacer para evitar la contradición con las afirmaciones capitales sobre del hombre, sea varón o mujer.

La distinción sexual es de la naturaleza humana y se encuentra en todos los estados de la naturaleza, en el paraíso, en la caída, en la patria. En relación con el estado originario del hombre, cuando todo era perfecto, los dos sexos eran por igual componentes de la naturaleza humana. «Nada de lo que se refiere a la perfección de la naturaleza humana faltaba en aquel estado de inocencia. Así como a la perfección del universo contribuyen los diversos grados del ser, así también la diversidad de sexos acrecienta la perfección de la naturaleza humana. Por lo tanto en el estado de inocencia, nacerían ambos sexos» [41]. Dado el mayor sometimiento del cuerpo al alma en aquel estado, Tomás piensa que «el sexo lo establecería la voluntad del genitor» [42]. Lo mismo ocurrirá en el cielo: allí estarán los dos sexos en la plemitud de la belleza de ambos, en su juventud y en corporeidad: «No hay que pensar que en la resurrección de los cuerpos vaya a faltar el sexo femenino, como algunos han creído. En la resurrección se han de reparar los defectos de la naturaleza y no se ha de quitar nada de lo que pertenece a la perfección de la naturaleza humana» [43]. La mujer, como el varón, es un complemento de la especie, pertenece plenamente al ser humano y tiene su misma dignidad.

No obstante, para Tomás la mujer no sólo constituye el «sexo débil», sino que es una cierta «debilidad querida por la naturaleza» [44]. La mujer tiene una complexión más débil, más débil el carácter, más fragil la constitución [45]. Todo ello tiene una causa originaria. La mujer ha sido creada para la convivencia humana en la vida familiar, como prolongación de la familia divina en el mundo, y tiene un papel en la generación, que es el pasivo. La naturaleza no hubiera distinguido los sexos, si no tuviera cada uno una función en la obra de la generación, en la cual se distingue la acción del agente y la del paciente. «Toda

41. *Summa Theol.*, 1, q. 99, 2.
42. *Summa Theol.*, 1, q. 99, 2 ad 2.
43. *Cont. Gentes*, IV, 88.
44. *Cont. Gentes*, IV, 88. n. 4229.
45. *Summa Theol.*, 2-2, q. 156, 1 ad 1.

la virtud activa está de parte del varón, la pasiva de parte de la mujer» [46]. Tomás hace una aplicación del principio del acto y la potencia en el proceso de la generación del ser humano. La mujer proporciona la materia, el varón da la forma y con ello el ser. De aquí se deriva la superioridad del varón sobre la mujer. «Por naturaleza la mujer es de menor virtud y dignidad que el varón; porque siempre es más honorable el agente que el paciente» [47].

En la explicación biológica de esta diferencia, Tomás sigue la teoría de Aristóteles, que da por cierta y que cita siempre: «La mujer es un varón frustrado» [48]. Y ésta es la explicación del hecho de la frustración: «Considerada en relación con la naturaleza particular, la mujer es un ser imperfecto, no logrado. Porque la potencia activa que reside en el semen del varón tiende a producir algo semejante a sí mismo en el género masculino. Que nazca mujer se debe a la debilidad de la potencia activa, o bien a la mala disposición de la materia, o también a algún cambio producido por algún agente extrínseco, por ejemplo los vientos australes, que son húmedos» [49]. Dada esta realidad natural, debida a la naturaleza, que es la obra de Dios, se sigue que en el ser y en el obrar la mujer, no sólo es inferior al varón sino que ha sido creada en vistas al varón y para estar subordinada a él. La debilidad de la materia es causa dispositiva para la recepción del alma, que debe ser proporcionada a esta materia individual, y por ello es causa de la debilidad del alma femenina. La diferencia en la sexualidad implica diferencia en las almas y en sus potencias. Para Tomás la inferioridad de la mujer implica que tiene menos capacidad para dirigirse por la razón. Atribuye a las mujeres menor capacidad de gobernarse por sí mismas, de superar sus sentimientos y de ser responsables. Piensa que hay en ellas una razón débil, incapaz de conocer las cosas a fondo o de dirigirse por los principios. Eso mismo le ocurre a los niños y a los deficientes [50]. La debilidad de la razón se refleja en la debilidad de la voluntad para mantenerse en la virtud. Esta debilidad se comprueba en la vida familiar y social de la mayoría. Con todo no es una ley absoluta porque admite muy notables excepciones. Existen en realidad mujeres fuertes, virtuosas, capaces de vivir la vida humana en plenitud, y de ser ejemplo para los varones. Tomás aduce los ejemplos de la Virgen María, la mujer ejemplar llena de gracia y superior a cualquier varón, de María Magdalena, de algunas santas como Inés, a cuyo patrocinio se confiaba, Cecilia, y Catalina en quien alaba nueve condiciones excepcio-

46. *Summa Theol.*, 3, q. 32, 4.
47. *Summa Theol.*, 1, q. 91, 1.
48. ARISTÓTELES *De gener. animal*, II, c. 3, 737a27.
49. *Summa Theol.*, 1, q. 92, 1 ad 1.
50. *Summa Theol.*, 2-2, q. 88, 8 ad 2.

nales: sabiduría, pureza, constancia, modestia, veracidad, discreción, santidad, pudor, y gracia para dialogar. No en vano se veneraba en su tiempo como la patrona de los filósofos [51].

Las consecuencias de esta subordinación natural y de esta deficiencia en la participación de la naturaleza repercuten en los roles que competen a la mujer en la vida familiar y social. En la familia el varón es la cabeza y domina a la mujer, y ese estado debe mantenerse en la sociedad civil y en la eclesial. Y no obstante esto, ha querido Dios que sea una mujer la que ha tenido mayor perfección en la naturaleza humana y mayor plenitud de gracia que ningún hombre: «Los dones de la gracia no siguen necesariamente un orden natural, y por ello, aunque la naturaleza humana no sea más digna que la angélica, no obstante a algún ser humano se le ha conferido más gracia que a cualquier ángel, como a la Virgen María» [52].

Tomás ha interpretado la debilidad de la mujer, como un caso de aplicación de los obstáculos que la materia corporal puede proporcionar al alma para la realización de su función plena de forma. Ha pensado que la generación de la mujer obedecía a una deficiencia en el proceso de la formación del embrión o de la virtud activa del semen. En el fondo se trataba de una justificación de la situación social de inferioridad a que las diversas culturas habían sometido a la mujer porque su oficio de madre la tenía mucho más ligada a la trasmisión de la vida que el varón al cual debía estar sometida. Ese supuesto principio biológico se ha derrumbado del todo sólo en la época presente cuando se ha llegado a conocer el proceso de formación de los sexos, mediante el cual se ha invertido la posición. Resulta que biológicamente es más fuerte el elemento femenino que el masculino y que en todo el proceso de la generación tiene un rol más importante la mujer que el varón. La aceptación de esta realidad no hubiera supuesto para Tomás nada especial, puesto que la tesis sobre la unidad del hombre como materia y forma, la dignidad del ser humano, y el rol de la materia en la limitación de las posibilidades de la forma quedaba confirmada en el mismo nivel y corroborada en este caso. Tomás no es antifeminista por principio. Su posición doctrinal no obedece a un prejuicio contra la mujer, ni se deriva del escaso trato que tuvo en su vida con mujeres, sino que es simplemente una conclusión de unas premisas que dio por ciertas. Cuando se ha demostrado que son falsas, tanto mejor para Tomás, porque el problema de buscar el equilibrio entre los datos de la revelación y los de la ciencia ha desaparecido, y queda sólo lo que él mismo buscaba y

51. *In I Cor.*, 7, lect. 2
52. *De Verit.*, 24, 9 ad 2:

estaba formulado por Pablo de modo bien claro: «Ya no hay diferencia entre judío o griego, entre siervo o libre, entre varón y mujer, porque todos sois uno en Cristo Jesús» [53]. La posición de Tomás en este problema es muy semejante a la de Pablo: tiene muy claro el principio de la igualdad en Cristo, y no logra el modo de aplicarlo en la realidad familiar, social y cultural de su tiempo. Se verifica también aquí una vez más el principio de la limitación del hombre por la corporeidad, por la cual se inscribe en un tiempo y un espacio concreto y es víctima de una cultura que acepta cosas que no son verdad. Vale en este caso un principio de limitación de lo humano, expresado en el adagio, *Errare humanum est*!

C. Los defectos originarios

Tomás teólogo, cuya misión es penetrar en la cosas a la luz de la revelación, descubre otro límite que la corporeidad impone al hombre. El cuerpo humano es obstáculo para el alma en la situación actual, originada a partir del primer pecado del primer hombre, un pecado cuyas consecuencias han llegado hasta las raíces de lo humano y las han perturbado. De hecho el hombre ha perdido la armonía del principio. La existencia del pecado original la conocemos por la fe, pero sus consecuencias las percibimos en la vida diaria. Para discernir hasta qué punto el pecado es obstáculo en la misma naturaleza del hombre caído, Tomás distingue tres clases de bienes de la naturaleza: esenciales, consecuentes, gratuitos. Una primera clase son los principios constitutivos de la naturaleza humana y las propiedades que de ellos se siguen, como las potencias del alma; otra clase de bienes es la inclinación a la virtud y al bien que emana de la misma naturaleza; y la tercera clase es la justicia original, un don especial dado al primer hombre para todos los hombres. El primer pecado de los primeros padres, llamado pecado de origen, tuvo el resultado siguiente en relación con estos bienes: «El primer bien de la naturaleza ni se quita ni se disminuye por el pecado. El tercer bien de la naturaleza ha sido totalmente arrebatado a la naturaleza por el pecado del primer padre. En cambio el bien medio de la naturaleza, a saber la inclinación natural a la virtud, se ha disminuido por el pecado» [54]. Conservamos por tanto la naturaleza humana, hemos quedado despejados de los dones gratuitos, y estamos profundamente heridos en el equilibrio de nuestra complejidad constitutiva.

En la situación actual la naturaleza humana, perdida la justicia original, por la cual todas las potencias se sometían al orden de la razón y ésta al orden de Dios,

53. *In Gal.*, 3, 28.
54. *Summa Theol.*, 1-2, q. 85, 1.

se conserva en su esencia, pero se encuentra herida, porque las potencias han perdido el orden y la armonía que reinaba entre ellas. Tomás acoge la interpretación de Beda que describe las cuatro grandes heridas recibidas por el pecado original, las cuales han desvirtuado la naturaleza en su inclinación al bien, y han propiciado el desarrollo de la inclinación al mal. Esas heridas tocan los sujetos de la virtud: la razón, sede de la prudencia, la voluntad, asiento de la justicia, la potencia irascible, en la que reside la fortaleza, y la potencia concupiscible, sede de la templanza. «Resulta que éstas son las cuatro heridas infligidas a todo el género humano por el pecado del primer padre. Y como la inclinación al bien de la virtud se disminuye en cada uno por el pecado actual, también estas heridas son consecuencia de los pecados, en cuanto por el pecado se hace obtusa la razón, la voluntad se endurece contra el bien y tiene mayor dificutad para hacerlo, y la concupiscencia se enciende mucho más» [55].

El pecado originario y originante ha colocado al hombre en un estado de limitación y de desorden, tanto en el alma cuanto en el cuerpo. El pecado tiene efectos inmediatos y consecuencias que vienen con él. Tomás recurre a un ejemplo de Aristóteles: «Si uno derriba una columna incidentalmente derriba la piedra del capitel que hay encima de la columna» [56]. El pecado original ha derribado dos columnas a un tiempo, la de la justicia y la de la naturaleza. Porque al quitar la justicia original, ha dejado la naturaleza humana en el desorden: los efectos de la pérdida de la justicia son iguales en todos, los efectos del desorden natural son diferentes. «Así pues, quitada la justicia original, la naturaleza humana ha sido dejada a su suerte, y por esto, según la diversidad de la complexión natural, algunos cuerpos están sometidos a muchos defectos, mientras otros lo están a menos, no obstante que el pecado original sea igual» [57]. De Buenaventura de Bagnoreggio, el ilustre franciscano compañero de fatigas en la universidad de París a la hora de acceder a la cátedra de teología, se decía que era tan bueno que parecía que él no había pecado Adán. Del mismo Tomás se dice que a partir de su lucha y victoria por la defensa de los votos religiosos en el propio castillo de la familia, nunca más sintió tentaciones contra la castidad o la soberbia. Una gracia especial le preservaba de los efectos del pecado originario.

También estos defectos, que acompañan a los nacidos de Adán, tienen su raíz en la materia, por estar compuesta de contrarios, y encontrarse ahora menos sometida al dominio radical y virtud de la forma. De suyo el pecado no pertenece

55. *Summa Theol.*, 1-2, q. 85, 3.
56. ARISTÓTELES, *VIII Physic.*, 4, 255b25.
57. *Summa Theol.*, 1-2, q. 85, 5.

a la naturaleza humana, porque es algo contra la misma, pero ha dejado huellas que se han hecho connaturales, y ha puesto en el apetito sensitivo inclinaciones contra la razón. A ésta no le compete tener dominio sobre los elementos de la materia, los humores del cuerpo, las potencias vegetativas o el movimiento del corazón. Pero sí debería tenerlo y ejercerlo la parte sensitiva, tanto sobre los sentidos externos o internos como sobre la potencia apetitiva y sus pasiones e inclinaciones. De hecho no tiene un dominio perfecto. En verdad es en este ámbito donde el desorden se ha hecho mayor. La insubordinación de los apetitos a la razón está en el origen de la situación empobrecida en que vive el hombre: lo arrastra la concupiscencia sexual, es débil para luchar por las causa de la justicia, se deja llevar por la malicia, y es víctima de una profunda ignorancia. En vez de ser rey y señor que tiene en sus manos las riendas de las pasiones, se deja arrastrar por ellas. No tiene dominio sobre el mundo, sino que está en peligro de ser esclavo de los placeres y los temores. La situación de la justicia original se ha invertido. Nada de esto ocurría en el primer hombre en el estado de justicia [58]; ni ocurrirá en el mundo futuro de la gloria. En cambio Cristo, en quien no cabe el pecado, ni la inclinación al mal, ni nada de lo que repugna a la perfección de su naturaleza divina, ha querido asumir la naturaleza en su verdad y en su debilidad. Se ha sometido a la pasión y ha experimentado las debilidades humanas para tener experiencia de lo que implica ser hombre pobre, doliente, menesteroso, y así expiar los pecados del hombre y abrirle el camino para la vida plena en Dios [59].

Resulta de todo esto que en la presente situación el cuerpo es obstáculo y límite para el alma y sus posibilidades por las condiciones que lleva la materia, y por la situación a que ha conducido la pérdida de la justicia original. Pero allí donde abundó el pecado, superabundó la gracia. Cristo ha enseñado a los hombres este camino de victoria del bien sobre el mal. Los obstáculos y defectos pueden servir de ocasión para la conquista de la perfección. Todas las deficiencias de lo humano, que se han hecho connaturales en el estado presente, pueden ser ocasión para una conquista de los valores humanos: el hambre, la sed, el ayuno, las privaciones, el dolor, pueden ser camino para el reino del espíritu sobre la materia. Todas las teorías humanas del progreso hacia adelante y hacia arriba chocan con un muro que no pueden superar, el del mal y del dolor en la vida del hombre. Cristo nos enseñó a superar esa barrera, cuando asumió la pasión y se convirtió en el varón de dolores. Desde entonces la *memoria passionis et resurrectionis D.N.I.C.* ayuda a los hombres a superar este defecto y convertirlo en camino de

58. *Summa Theol.*, 1, q. 91-102.
59. *Summa Theol.*, 3, q. 15, 1-10.

plenitud humana. La cruz se ha convertido en la vía del discípulo. También es posible descubrir el rostro del hombre y su dignidad en los hombres necesitados de ayuda, en los pobres, los dolientes, los que tienen mutilaciones en su naturaleza y males en su alma. El dolor es un pedagogo del hombre y enseña a tener compasión, proximidad, filantropía. Ser capaz de compartir con los demás los bienes de este mundo, y ejercer las llamadas obras de misericordia se convierte en el camino para la manifestación de la vida del espíritu.

La corporeidad recobra su ambivalencia y ofrece las dos caras de su realidad: la del límite y la de la esencia. No hay hombre sin cuerpo. La verdad integral del cuerpo sólo se percibe desde la irradiación que proviene del espíritu que lo informa y le da consistencia. En la potencia no sólo hay privación, se esconden todas las posibilidades. Corresponde al agente despertarlas para que pasen al acto. Para la inteligencia clarividente e integral todo lo humano, hasta sus mismas deficiencias, están envueltas en el halo de su propio misterio y dignidad. Al topar con el cuerpo se topa siempre con el alma que lo informa y por ella se llega a ese confín del mundo del espíritu, donde habita Dios.

3. El límite de la muerte

El obstáculo mayor que la materia pone al espíritu en el hombre es la muerte. Todos los defectos y miserias del hombre mientras vive, todos los males son pequeños comparados con la muerte, porque todos los otros son límites de la existencia pero son compatibles con ella, en cambio la muerte priva al hombre del mayor de los bienes que es la vida. La muerte implica una cierta contradicción con las aspiraciones del ser viviente cuyo anhelo más fundamental es la permanencia en el ser, la duración. En la muerte el hombre deja de ser el compuesto viviente que ha sido. La muerte es el término fatal de la humana existencia del *homo viator* en cuanto unión de los dos principios constitutivos de la naturaleza humana. La muerte separa lo que la animación de la materia había unido. En la muerte el alma deja de ser forma y motor de la materia, pierde la unión que tenía con ella. La muerte acontece cuando se da la separación real del alma y el cuerpo. La muerte acontece en la corporeidad, en el individuo de carne y hueso, en el ser substancial, cuando el cuerpo deja de estar animado por el alma forma única de la materia. La muerte es un hecho de alcance universal. El hombre muere, muere del todo aunque no muere totalmente, muere de verdad y muere una sola vez. La muerte es la antítesis de la vida y por ello afecta a todos los vivientes. Mientras las plantas y los animales terminan, perecen, el hombre muere. La muerte es un fenómeno humano, correlativo con el principio de la existencia, que de ordinario se sitúa en el nacimiento. Se nace en el cuerpo y desde que uno nace ya es viejo para morir. Pero el nacimiento no es el principio originario del hombre. Al nacer ya el ser humano lleva nueve meses de viviente. La muerte es el término de la existencia que ha comenzado con la infusión del alma en el embrión.

Tomás de Aquino analiza el hecho universal de la muerte de todos los hombres y lo describe como privación de la vida, o separación de los elementos componentes del ser humano, justo lo contrario de la unión substancial del alma y del cuerpo. Indaga también las causas de la muerte, no sólo desde la biología sino desde una perspectiva antropológica. La gran cuestión del hombre, *–factus sum mihi magna quaestio*, decía Agustín– se replantea con mayor incisividad en la muerte. El hecho de la muerte es desconcertante, pavoroso. La muerte nos produce miedo, terror, angustia. Desde la pespectiva del viviente es la amenaza inexorable a todas sus aspiraciones. El hombre busca la comprensión del hecho de la muerte y no la encuentra fácilmente. No sólo se le presenta como arduo problema, sino como *mysterium tremendum*. Tomás se enfrenta con la muerte, desde su perspectiva de teólogo, desde la fe cristiana, pero también desde los principios de su antropología hilemórfica. La muerte por un lado es natural, porque está causada por los principios de la naturaleza, pero por otro no lo es, porque el alma, forma substancial que da el ser a la materia, de tal modo está unida al ser que no puede separarse de él, y por ello no puede acaecer el final de su duración en el ser. Para Tomás no es problema la inmortalidad del alma, es problema la mortalidad del hombre. En principio la muerte no tenía que acontecer, porque la forma que da el ser a la materia no puede morir. Pero de hecho muere, y contra los hechos no valen los argumentos. Algo anómalo ha acontecido a la naturaleza para que entre la muerte en el mundo. La muerte que tiene un aspecto natural, tiene otro contra la naturaleza misma.

Dado que en su dimensión más profunda la muerte es contra la naturaleza del hombre, no puede ser una victoria total contra la vida. Nada que sea contra la naturaleza es perpetuo. Por tanto es preciso que la muerte del hombre no sea el estado definitivo, sino que haya una posibilidad del retorno del hombre a la integración con su propia carne en la resurrección, postulada por el estado violento de la forma separada de la materia. El alma no encontrará su plena felicidad sino en la unión con el propio cuerpo del que la muerte lo ha separado. El hombre muere en el cuerpo y resucita en la carne transformada.

En la doctrina de Tomás sobre la muerte hay que poner de relieve tres afirmaciones, profundamente enlazadas entre sí: el hecho cierto de la muerte, la vida humana después de la muerte, la resurrección de la carne.

A. La muerte en el cuerpo

La comprensión de un hecho se obtiene desde las categorías englobantes. La muerte acontece a los vivos. Pero el hecho de la muerte presenta analogía con algo común a todo ser finito que tiene principio y llega a un término, que comienza a ser como tal y deja de ser en cuanto tal. Todos los cuerpos se han formado en un momento y en otro terminan. En filosofía natural el principio se describía como generación y el final como corrupción. En la realidad corpórea hay materia y energías. Por obra de los diversos agentes de la naturaleza se producen los cambios incesantes. Algo termina y algo comienza. Una forma vuelve a la potencia de la materia y otra es educida de la potencia de la materia. Nada se crea y nada se aniquila, todo se cambia en los procesos normales. Este proceso universal de los cuerpos se verifica de modo peculiar en los vivientes, y de modo más singular en el hombre, cuya forma substancial es emergente de los procesos materiales y por ello no es educida de la potencia de la materia sino que es creada y no retorna a esa potencia, sino que pervive. Desde esta perspectiva la muerte es la otra cara del ser viviente, el final del proceso que había comenzado con la generación. Ésta indica la unión de una forma con una materia, aquélla es la separación de ambas. La muerte acontece en los seres corpóreos vivientes, entre los que hay que contar al hombre.

La muerte se presenta como punto final del camino para el individuo itinerante, el último de los hechos de su vida, un hecho fatal y desconcertante porque irrumpe en la existencia y parece anular todo el proceso. Al mismo tiempo se presenta como inscrito en una ley de la naturaleza humana. Desde antiguo el hombre se describía como «animal racional y *mortal*» y se situaba frente a los dioses inmortales. La muerte alcanza a todos los hombres y se impone como una necesidad. El mayor don que posee el hombre es la existencia, un bien en el que se apoyan todos los demás. La muerte le priva del mayor de los bienes y por ello es el mayor de los males. Es natural al hombre huir de la muerte, sentir tristeza y horror ante ella. «Naturalmente el hombre rehúye la muerte, y se entristece por ella, no sólo en el ahora, cuando ya la siente y trata de escapar de ella, sino hasta cuando piensa en ella» [60]. La tragedia del hombre es no poder escapar de su amenaza y tener la certeza de que antes o más tarde cae presa de la muerte. Todo mal parece soportable mientras hay esperanza de salir de él, pero la muerte es insoportable, no tiene en sí misma nada que pueda ser aceptado. Es un mal, el final de la existencia terrena [61]. Entre las miserias de la humana condición, ninguna es tan

60. *Cont. Gentes,* II, 48. n. 2251.
61. *Summa Theol.,* 3, q. 50, 1.

dura como la muerte, a la cual todos los otros males parecen conducir, como el hambre, la sed y cosas semejantes [62].

El hecho de la muerte se describe como «privación de la vida» y como «separación del alma del cuerpo». «Nada se corrompe sino porque la forma se separa de la materia» [63]. La separación es el proceso inverso a la unión por la cual ha comenzado a existir el ser humano. Tomás sostiene que para la unión era requerida una cierta preparación de la materia para que pudiera recibir la forma substancial. El movimiento hacia la unión procedía del alma, creada por Dios, infundida y capaz de dar vida a la materia organizada, haciéndola humana. El proceso de separación es el contrario y tiene su origen en la materia corporal. «Es el cuerpo el sujeto de la trasmutación, el que recibe la vida del alma, y en cuanto se aparta de la disposición que tenía para recibir la vida, provoca la corrupción del hombre» [64].

El hecho de la muerte tiene una causa inmediata en la misma composición de la naturaleza del hombre. La materia en el compuesto, como principio esencial, tiene su realidad y opone resistencia al dominio de la forma. Por ello se dan las limitaciones que el cuerpo impone al alma, y una constante oposición a la misma. La materia, en cuanto potencia, ofrece su resistencia a la plena información del alma y no se le somete totalmente [65]. Este principio tiene vigencia y está en la raíz de los defectos de la naturaleza humana, como la enfermedad y las miserias que todo hombre experimenta en sí mismo. En la situación de naturaleza caída la rebeldía se ha acentuado. En el estado de justicia original nada de esto ocurría por la plena sumisión del cuerpo al alma y por la gracia que suplía lo que la naturaleza no otorgaba. De hecho la materia corporal es sede de tendencias contrarias, de luchas intestinas, y es de suyo corruptible por constar de elementos diversos que tienen contrarias cualidades. «Porque la materia está compuesta de elementos contrarios, por la inclinación de la materia se sigue la corruptibilidad en el compuesto. Por esto es el hombre corruptible, por la naturaleza de la materia dejada a solas» [66].

Vista desde el horizonte de la experiencia histórica puede decirse que la muerte entra en el orden natural, y se puede contar al hombre entre los mortales, los que «comen pan» para mantenerse en vida y aún no beben el néctar de los inmortales, porque tal es su naturaleza. Vista desde arriba, desde la forma, que es

62. *Cont. Gentes,* IV, 51. n. 3875.
63. *Summa Theol.,* 1, q. 50, 1.
64. *De Anima,* 14, ad 20.
65. *Summa Theol.,* 2-2, q. 164, 1.
66. *Summa Theol.,* 1-2, q. 85, 6.

más parte de la naturaleza que la materia, la muerte es un hecho que contraría a lo profundo del hombre y por ello se puede decir que no es natural. Las dos perspectivas están en oposición de contrarios: No es natural ni es posible que el alma muera; es natural y es un hecho que el hombre muere. Esta contrariedad se resuelve teniendo en cuenta los dos polos que constituyen lo humano: «Se dice natural lo que está causado por los principios de la naturaleza. Los principios esenciales de la naturaleza son la forma y la materia. La forma del hombre es el alma racional, que de suyo es inmortal. Y por esto la muerte no es natural por parte de la forma. Pero la materia del hombre es un determinado cuerpo, que está compuesto de elementos contrarios, a lo cual se sigue de necesidad la corruptibilidad. Y desde este punto de vista la muerte es natural al hombre. Esta condición de la materia del cuerpo humano es una consecuencia de la necesidad de la materia, porque era conveniente que el cuerpo humano fuese el órgano del tacto, para ser medio de todo lo sensible, y esto sólo podía ser si se componía de elementos contrarios, como prueba el Filósofo en el libro II *Del Alma*... Y así la muerte es natural por la condición de la materia» [67].

La muerte en el hombre es el evento final de la vida en el cuerpo mortal. En ese acto el hombre termina su existencia terrena, deja de ser hombre. Su cuerpo, una vez que ya no sea un cuerpo animado, tampoco es un cuerpo humano, no es el mismo cuerpo que tenía mientras estaba en carne mortal. «Pertenece a la verdad de la muerte del hombre y del animal que por la muerte deje de ser hombre o animal; pues la muerte del hombre o del animal proviene de la separación del alma, la cual completa la razón del hombre o del animal» [68].

Esta tesis de la muerte del hombre por la separación del alma del cuerpo, es una aplicación última de la teoría del alma forma del cuerpo. Si el alma es la forma substancial única del cuerpo, desde el momento que no informe la materia ya no tenemos el compuesto, es decir ya no existe el hombre. Esta tesis tomista es atrevida, pero es coherente. No puede quedar en mera teoría sino que hay que asumirla con todas sus consecuencias. Las aplicaciones inmediatas de la tesis hay que hacerlas no sólo en relación con los cuerpos de los difuntos, sino también tiene aplicación cristiana al cuerpo de Cristo, unido al alma en la vida y separado de ella en la muerte. Ambas aplicaciones crean grandes dificultades que Tomás de Aquino tuvo que afrontar. Los difuntos ya no existen como seres humanos completos, el cuerpo de Cristo muerto ya no es el mismo que tenía de vivo y que murió en la cruz. Porque Cristo murió de verdad como hombre. Y su

67. *Summa Theol.*, 2-2, q. 164, 1 ad 1.
68. *Summa Theol.*, 3, q. 50, 4.

cuerpo fue separado del alma. Por tanto su cuerpo en el sepulcro ya no era el mismo cuerpo de la pasión y de la cruz, porque no estaba animado por el alma de Cristo. Tales afirmaciones sonaban a herejía en los oídos de muchos que veían en la teoría hilemórfica aplicada al hombre una incompatibilidad con la doctrina cristiana sobre el hombre llamado a vida inmortal y sobre Cristo redentor del hombre y hombre verdadero. La dificultades no son motivo suficiente para dejar la verdad de una tesis, pueden serlo suscitar mayor empeño en afianzar la verdad de una doctrina. Los ingenios débiles sucumben ante las pruebas, los fuertes se corroboran al resolverlas. Tomás encontró la solución a estas dificultades. No hay motivo para dejar de venerar el cuerpo muerto de Cristo, o su sangre derramada, aunque ya no esté unido al alma, como forma substancial. La verdad de la muerte impone esa separación. Pero la unión hipostática, por la cual la divinidad ha asumido la naturaleza humana del hijo de María, no ha cesado con la muerte. Esa unión de la naturaleza divina, con el cuerpo y con el alma, persiste. El cuerpo de Cristo en el sepulcro está unido la divinidad lo mismo que su alma cuando desciende a los infiernos para liberar a los que esperaban la redención. El culto y la veneración al cuerpo muerto de Cristo está fundado. En cambio en el caso del común de los mortales no es así. Por la muerte se ha producido una real separación del alma y el cuerpo y el cuerpo muerto, disgregado y corrupto al perder la forma substancial, ya no es el mismo cuerpo del hombre vivo [69].

Resulta por tanto que la muerte es un hecho que afecta a todos los hombres y está originado, de algún modo remoto por la misma naturaleza corporal del hombre, que pone este límite definitivo a la vida en el presente estado del *homo viator.*

La doctrina tomista sobre la muerte del hombre sigue pareciendo dura de aceptar para la mentalidad actual. El hecho de la muerte ha sido objeto de muchos análisis, no sólo desde la teología sino desde la filosofía existencialista. Heidegger lo afrontó con toda crudeza y describió el impacto que produce en la existencia humana el hecho de saberse encarado con la muerte, como un *ser-para-la-muerte*, cifrando en ello la autenticidad o la inautenticidad de la vida humana [70]. Por su parte Bloch ha buscado todos los caminos posibles para eludir el hecho crudo de la muerte [71]. Sólo los pensadores más religiosos y comprometidos como Kierkegaard y Unamuno han sabido mirar a la muerte como un hecho decisivo que cuestiona toda la existencia humana y la sitúa en una tensión de lucha entre la esperanza y la desesperación [72]. Los discípulos de Zubiri atribu-

69. *Summa Theol.*, 3, q. 50, 2-5.
70. M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, par. 51, Ed. FCE, México, 1962, 275ss.
71. E. BLOCH, *El principio esperanza*, vol. III. c. 19. Ed. Madrid, 1980.
72. M. DE UNAMUNO, *El sentimiento trágico de la vida*, Aguilar, Madrid, 1954, vol. II, 990.

yen al maestro la tesis de la muerte total del hombre, no sólo la muerte en el cuerpo, sino la muerte del alma, la muerte que implica el no ser más, porque eso será morir de verdad [73]. Todo ello puede ser coherente con las posiciones anteriores de su filosofía, pero es una deficiente comprensión del hecho de la muerte, y es una falsificación del ser del hombre al que no se le reconoce alma como forma espiritual emergente, y termina por ser una posición incompatible con la fe cristiana. La muerte total es equivalente a la desaparición del hombre. Una resurrección ulterior es una creación de nuevo, y hace inútil todo el proceso de la existencia anterior. La solución tomista es mucho más profunda y equilibrada. El hombre muere de verdad y no puede morir del todo, porque su alma, forma substancial, está unida al ser y subsiste. *Non omnis moriar!*

B. El alma sin el cuerpo

Tomás de Aquino, en cuanto teólogo, conoce el destino inmortal del hombre y su vocación para vivir en la comunión con Dios. Cristo es el salvador de los hombres, porque con su obra redentora nos libra del pecado y de la muerte. Pero la existencia de la vida inmortal del hombre no es sólo verdad de fe. Es una de las verdades que la razón consigue como *preambula fidei*. Todo consiste en poder demostrar la verdad de ser espiritual del alma humana. Siguiendo a Aristóteles, Tomás estaba seguro de que esta verdad se alcanza con la razón, y se descubre con el método connatural al hombre que no tiene otro punto de partida que la experiencia. Es preciso partir de lo dado, de los hechos concretos. Para Tomás era preciso demostrar que el hombre tiene operaciones que no se ejercen mediante ningún órgano, que no dependen de la materia, y que son suyas. Para esto luchó en dos frentes, el del materialismo y el del iluminismo, contra los averroistas que apelaban a Aristóteles, y contra los agustinianos que invocaban a Agustín. Gilson dirá que la mayor revolución que se efectuó en el pensamiento medieval fue la de Tomás de Aquino al dar explicación de la intelección humana desde los principios personales del conocimiento. No es ésta la ocasión de volver a la historia. Basta presentar el esquema tomista de la conquista de esta verdad.

El punto de partida es la experiencia del ejercicio de la vida intelectual: *Hic homo singularis intelligit*. Esto es un dato de experiencia interna, un hecho. Si es tal, es preciso encontrar las condiciones por las cuales el sujeto es capaz de ejercer una operación que rebasa el orden de lo sensible y alcanza al ser, y que la

73. P. LAIN ENTRALGO, *Cuerpo y alma*, Espasa-Calpe, Madrid, 1991, 273ss.

ejerce el sujeto como propia. Si el entender lleva consigo el acceso a la esencia y a la totalidad no puede ser una operación del sentido, ni en ella puede haber órgano o materia. Hay por tanto en el hombre un obrar inmaterial. Si soy yo quien la ejerce es preciso que yo tenga los principios por los cuales se hace posible. Ahora bien, donde hay un obrar independiente de la materia, hay un ser que no es material. El alma humana, forma del cuerpo, no puede ser una forma material puesto que sus operaciones son también espirituales y trascienden la materia. Si es inmaterial en el ser, ha de serlo en el origen y en el destino. Por tanto la muerte no puede afectar a la separación del alma con el cuerpo. Cuando acontece la muerte, el alma que no tuvo existencia sin el cuerpo, tiene una duración sin el cuerpo y pasa a una estado de existencia que se describe como alma sin la materia, alma separada, espíritu que subsiste al modo de los ángeles, pero en un estado en cierto modo violento, porque no es un ángel. El hecho de la persistencia del alma después de la muerte se impone al discurso racional y a la filosofía hilemórfica. Lejos de ser ésta un peligro para la existencia del alma después de la muerte, es la mejor prueba de la misma [74].

Puesto que el alma no tiene origen por la materia sino que es creada por Dios, y es de naturaleza espiritual, le conviene una relación con el ser anterior a la unión con el compuesto. El acto de ser le viene dado por Dios, con anterioridad no de tiempo sino de primacía ontológica a la infusión en el cuerpo. El alma tiene así una relación prioritaria con el ser. Como es simple, no puede perder esa relación y por tanto podrá separarse del cuerpo y en eso está la muerte, pero no se separa del acto de ser. La inmortalidad resulta así aclarada del modo más coherente. El problema no resuelto es el de la muerte, que de suyo no debía ocurrir. Si la forma fuera tan poderosa que imponía a la materia una total sujección, la muerte no tendría lugar. Tomás se pregunta cómo puede morir el hombre, y si bien encuentra en la raíz de lo humano la materia compuesta de contrarios, también encuentra que esa misma materia estaba en el paraíso y el hombre era inmortal, porque un don especial impedía la disgregación de los elementos. «En efecto su cuerpo no era incorruptible por su virtud propia, sino por una fuerza sobrenatural impresa en el alma que preservaba el cuerpo de la corrupción mientras estuviese unida a Dios. Esto fue razonablemente otorgado. Pues, porque el alma racional supera la proporción de la materia corporal, como dijimos, era necesario que desde el principio le fuese dada una virtud por la que pudiese conservar el cuerpo por encima de la naturaleza de la materia corporal» [75].

74. *De unit. intell. contra averroistas*, c. 2.
75. *Summa Theol.*, 1, q. 97, 1.

De aquí se sigue que la muerte del hombre ha comenzado en el mundo, no tanto porque la materia deja de obedecer al espíritu, sino más bien porque el hombre perdió el don de la inmortalidad por haber pecado. La muerte entró en el mundo como consecuencia del pecado original de los primeros padres. Es una de las penas del pecado. «La muerte y todos los defectos corporales consiguientes son ciertas penas del pecado original» [76]. El dato es de fe en palabras de san Pablo: *«Por un hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte»* (Rm 5, 12). Con la muerte el hombre pierde la unión del alma y el cuerpo, pero su alma no pierde el ser. El alma es inmortal, no puede morir. «Es totalmente necesario que el alma humana sea incorruptible. Para cuya evidencia se ha de considerar, que aquello que sigue *per se* a otro no se puede apartar de él. Así no se puede separar el hombre del animal, ni del número que sea par o impar. Es manifiesto que el ser *per se* sigue a la forma; porque cada uno tiene el ser según la forma; por lo cual el ser no se puede separar de ningún modo de la forma. Se corrompen las cosas compuestas de materia y forma porque pierden la forma a la cual sigue el ser. Pero la forma misma no puede corromperse de suyo, y sólo *per accidens* en cuanto se corrompe el compuesto, en cuanto falla el ser del compuesto que es por la forma, cuando la forma es tal que no es el ser, sino sólo cuando es el principio por el cual el compuesto es. Por tanto si hay alguna forma que tenga el ser, es necesario que esta forma sea incorruptible» [77].

La muerte mutila al hombre, pero no acaba con el ser del alma, la cual tiene ser y vida, y puede subsistir sin el cuerpo, aunque no pueda ser ni substancia completa ni ser personal. El alma sin el cuerpo entra en ese estado de forma espiritual separada, a la cual le competen las operaciones propias del alma, pero no pueden ejercer las operaciones de la vida sensitiva o vegetativa para las cuales se requiere el concurso del cuerpo. Tomás se ha ocupado de indagar la vida del alma en esta situación, donde se encuentra en un cierto estado violento, pero tiene vida, por cuanto conserva la experiencia habida en el cuerpo y tiene también una especial relación con Dios al modo de las substancias separadas. Todas las cuestiones relativas a la naturaleza del hombre se plantean en ese nuevo estado, que por ser incompleto, no poder tener la condición de ser personal, no puede ser permanente. Es un estado intermedio, que por una parte conserva la continuidad en el ser con lo vivido en el mundo, inicia una nueva fase de proximidad a las substancias espirituales, a Dios y a los ángeles, pero no pierde su natural condición de forma de una materia corporal [78].

76. *Summa Theol.*, 1-2, q. 85, 5.
77. *Q. De Anima*, 14.
78. *Q. De Anima*, aa. 15-21.

C. La nueva corporeidad en la resurrección

La resurrección de Cristo forma parte de su misterio, y es piedra angular de la historia de la salvación del hombre. El misterio pascual implica la verdad de la muerte y de la nueva vida de Jesucristo Dios y hombre. Jesucristo resucitado es causa de la resurrección de todos los hombres. La fe anuncia el hecho milagroso de la resurrección de la carne. Por la resurrección el alma humana que pervive en estado de separación del cuerpo, vuelve a unirse con el cuerpo del cual era forma, y así comienza la etapa definitiva de la vida celeste.

Tomás se ha ocupado de la resurrección de Cristo en la carne, volviendo a la vida con el cuerpo que había muerto en la cruz y del cual se había separado el alma. «Se requería para la verdad de la resurrección de Cristo, que el mismo cuerpo se uniese de nuevo a la misma alma. Y porque la verdad de la naturaleza del cuerpo es por la forma, se sigue que el cuerpo de Cristo después de la resurrección, fuera verdadero cuerpo y de la misma naturaleza del que tenía antes» [79]. «Todo cuanto pertenece a la naturaleza del cuerpo humano, todo estuvo en el cuerpo de Cristo resucitado. Es manifiesto que a la naturaleza del cuerpo humano pertenecen las carnes y los huesos, y la sangre y las cosas semejantes. Por tanto todo esto se da el cuerpo de Cristo resucitado. Y se da integralmente sin ninguna disminución; de lo contrario no sería una resurrección perfecta, si no fuera restituido cuanto había caído por la muerte» [80].

La resurrección de Cristo es causa de la resurrección de los hombres. La fe da testimonio de esta verdad. Para Tomás de Aquino la razón lo postula como algo que debe darse, aunque el hecho dependa sólo de la omnipotencia de Dios, que puede volver a la vida lo que ya no existe. De hecho el hombre encuentra razonable el retorno a la unión del alma con el cuerpo para sanar la mutilación ontológica que le ha causado la muerte. Si el alma es forma del cuerpo, no parece razonable que esté siempre sin el cuerpo. Si el hombre ha nacido para la felicidad, ésta pide que haya de nuevo una unión con el cuerpo que es parte del hombre. Si hay justicia parece necesario que haya premios para quien los ha merecido en el cuerpo y en el alma. La resurrección de Cristo hace posible la resurrección de todos los demás hombres [81].

Lucas narra que los griegos cuando oyeron a Pablo en Areópago hablar de la resurrección de Jesús y de la resurrección de los muertos, unos se echaron a reír

79. *Summa Theol.*, 3, q. 54, 1.
80. *Summa Theol.*, 3, q. 54, 2.
81. *Cont. Gentes*, IV, 81.

y otros le pidieron que lo dejara para otro día (Hch 17, 32). En la cultura secularizada de nuestro tiempo ocurre algo semejante. No sólo ha sido gran cuestión la inteligencia de la resurrección de Jesús, como un hecho físico e histórico, sino que sigue siendo la cuestión de la resurrección del hombre en la corporeidad, en la carne. En una cultura secularizada como la actual toda verdad que trasciende la experiencia inmediata es ya un problema. La gran laguna de nuestra cultura no es sólo «el olvido del ser» que denuncia Heidegger, sino mucho más «el olvido de Dios» y el «eclipse de Dios» que aún persiste, no sólo en el ateísmo, sino en el indiferentismo. Forma parte de este olvido, el «olvido del alma». Por ello el tema del «alma separada» o el de la «resurrección de la carne», apenas tienen eco más allá del horizonte de la cultura en la inmanencia. Para Tomás la verdad de la resurrección es una verdad fundamentalmente de fe. La razón humana la encuentra persuasiva y la funda en la omnipotencia de Dios. Si no hubiera resurrección de la carne, si todo termina en la muerte, tenemos que el hombre mismo se vuelve un absurdo. «Porque todo hombre por naturaleza desea existir, sería un mal tremendo y digno de lástima, que el hombre una vez muerto, nunca más tornase a la vida» [82]. La fe asegura la liberación de este mal y la razón encuentra que esto es muy conforme con la exigencia de la naturaleza humana en estado violento después de la muerte. Para Tomás hay una necesidad de vuelta a la unión de los dos principios constitutivos. Parece imposible que lo que es natural, como es la unión del alma y del cuerpo, sea tan breve como la vida temporal y en cambio, lo que es violento, como la separación de ambos, vaya a durar por toda la eternidad estando el alma separada [83].

El modo del cuerpo resucitado es diverso, porque su carne y sus huesos, su sangre y sus elementos ya no están sometidos a la corruptibilidad, no tienen el ejercicio de la vida vegetativa. El hombre es el mismo, el cuerpo es íntegro, pero en otra condición. En ese estado, superadas las dificultades de la materia, estará totalmente sometido al alma, por virtud de la omnipotencia de Dios, no sólo en cuanto al ser, sino en cuanto a lo que hace y lo que recibe, a los movimientos y a las cualidades del cuerpo. Tendrá las propiedades de los cuerpos gloriosos. Resucitará en la edad de Cristo, que es una edad juvenil, en la que se encuentra la plenitud de la naturaleza humana [84].

82. *In Iob*, c. 14, lin. 141.
83. *In I Cor.*, c. 15. lect. 2. n. 924.
84. *Cont. Gentes*, IV, 88.

CONCLUSIÓN

La corporeidad, lugar de encuentro

El primer tratado cristiano *De Homine*, justamente célebre, de Nemesio de Emesa iniciaba con estas palabras: «Son numerosos los varones doctos que opinan que el hombre constituido por el alma intelectual y un óptimo cuerpo, tiene tan buena construcción que no cabe mejor» [1]. Desde esa base construía la antropología sobre tres pilares: la unión del alma y el cuerpo, la disposición del organismo corporal para sus funciones, y la armonía de la libertad humana y la divina providencia que todo lo ha dispuesto para su bien. Las palabras de Nemesio tenían un eco en la constitución conciliar *Gaudium et spes* del Vaticano II: «En la unidad de cuerpo y alma, el hombre, por su misma condición corporal, es una síntesis del universo material, el cual alcanza por medio del hombre su más alta cima y alza la voz para la libre alabanza del Creador. No debe por tanto despreciar la vida corporal, sino que, por el contrario, debe tener por bueno y honrar a su propio cuerpo, como criatura de Dios que ha de resucitar en el último día. Herido por el pecado, experimenta sin embargo la rebelión del cuerpo. La propia dignidad humana pide, pues, que glorifique a Dios en su cuerpo y no permita que lo esclavicen las inclinaciones depravadas de su corazón» [2].

Tomás de Aquino, equidistante en el tiempo entre estos dos testimonios de la concepción cristiana del hombre, mantiene esa misma línea de aprecio y estima por la condición corporal del ser humano.

No hay hombre sin cuerpo, pero no es posible reducir el hombre a mero cuerpo. El cuerpo se trasciende en su misma corporeidad para ser el lugar privi-

1. NEMESIO DE EMESA, *De natura hominis*, c. 1. Edic. de G. Verbeke, Leiden, Brill, 1975, 1.
2. VATICANO II, *Gaudium et spes*, n. 14.

legiado de la presencia del espíritu en el mundo, la metáfora y la paradoja del universo. Hemos seguido el desarrollo lógico de su pensamiento, desde la esencia de la corporeidad, que coincide con la misma dignidad del ser humano, hasta ver las luces y las sombras que lleva consigo. Los tres aspectos del cuerpo humano no son fáciles de captar, ni se dejan reducir a una síntesis intuitiva, a pesar de formar parte de la experiencia de cada uno. Para cada hombre y cada generación sigue siendo una sorpresa el propio cuerpo, nunca bien conocido, sólo descubierto a veces más allá de sus velos como milagro que suscita admiración, sentido otras como peso que impide el vuelo del espíritu. Lo que ocurre a cada individuo acontece también, de modo análogo en la historia. A largas épocas de menosprecio, siguen períodos en que la cultura se convierte en culto del cuerpo. La nuestra oscila entre la admiración por la grandeza y el vilipendio por la miseria del cuerpo, pero de cualquier modo lo ha puesto en primer plano. Vivimos bajo el peso de la corporeidad.

Llegados a este punto estamos en disposición de entablar el posible diálogo entre Tomás de Aquino y la cultura de nuestro tiempo en torno al tema del cuerpo humano. ¿Qué es lo que puede aportar Tomás de Aquino, desde su concepción de la corporeidad, forjada en plena edad media, a más de siete siglos de distancia? ¿No habrá que dejar su lectura de la corporeidad en el arca de los recuerdos que guarda la historia para mero entretenimiento de los eruditos del pasado? ¿No estamos ya en la aurora del siglo XXI, en el momento propicio para el olvido de una antropología inadecuada para esta situación cultural? Tomás es de un ayer lejano, nosotros somos de un hoy que por inseguro propende a instalarse en el futuro. ¿Pero no es siempre el hombre un ser de lejanías, del ayer y del mañana, con lazos en el pasado y anhelos en el porvenir? El mero presente nunca se basta. Y toda cultura profunda viene, como los grandes rios, de las altas cumbres del pasado. No hay mañana sin ayer cultural.

Es una cuestión abierta. La verdad integral sobre el hombre no se hace y se deshace con el tiempo, no es *filia temporis* como pretenden los historicistas. El hombre de hoy, no se encuentra en la misma situación que el hombre medieval, pero tiene su misma naturaleza y esencia. Sabemos hoy más cosas de este hombre, pero posiblemente nos conviene aprender la lección perenne que Tomás ha dejado sobre el hombre.

Tomás da que pensar. Por ello parece oportuno examinar la cuestión al estilo como lo solía hacer Tomás cuando disputaba, en una dialéctica de opuestos. En un primer momento podemos ver la incompatibilidad de ambas posiciones en torno a la corporeidad, la actual y la de Tomás de Aquino. Es posible que la contradicción sea sólo aparente. Con un poco de atención a lo profundo, se advierten

puntos de convergencia y de posible conciliación. Una tercera reflexión, puede cambiar las tornas, y demostrar que lo inactual de la lección de Tomás es lo más urgente para nuestra situación inestable. Es posible abrir pistas para un diálogo de futuro, con una total armonía, si se dejan de lado los aspectos caducos de la teoría de Tomás y se consolidan las bases y aspiraciones nobles de la cultura del presente. La visión teologal de Tomás es un marco propicio para una integración de los elementos valiosos del presente.

1. El enfrentamiento

A primera vista todo parece indicar que la doctrina de Tomás sobre el cuerpo humano y la posición a que nos tiene habituados la cultura envolvente actual, no sólo están muy distantes entre sí sino que se encuentran en franca oposición. Se diría que estamos situados en los antípodas. En Tomás hay un cierto ocultamiento del cuerpo para dar relieve al alma. En la hora moderna hay un silencio sepulcral en torno al alma para que el cuerpo ocupe totalmente la escena. Tomás volvió por los fueros del cuerpo, contra el platonismo, pero trató de hacer del cuerpo un instrumento dócil del espíritu, siguiendo fielmente la orientación y el ejemplo plástico de Aristóteles de la sierra apta para cortar. Notables filones de cultura moderna buscan acallar las voces del espíritu para que resalte el primado de la corporeidad. Parecen dos actitudes contrapuestas.

La emergencia cultural del cuerpo parece bien claro en el espejo de los tiempos. Es un hecho que está a la vista y se percibe bien a las claras. Desde el siglo pasado la cultura de occidente ha sufrido tres impactos decisivos que han repercutido en los fundamentos de la concepción del hombre y en la imagen de su propio cuerpo. Darwin, Marx y Freud se convierten en los profetas de la nueva cultura que olvida el alma para ocuparse del cuerpo. Hay un cambio radical de perspectivas: el hombre tiene su origen por evolución de las especies y no por creación desde lo alto, el progreso se consigue no por la virtud sino por la lucha de clases; lo humano no tolera una dimensión espiritual porque todo se resuelve en un juego entre los instintos sexuales que se esconden en el inconsciente y oscilan entre el amor y la muerte. No hay trascendencia, todo acontece en el cuerpo. El alma y el espíritu, que dominaron las culturas anteriores se han ocultado, para dejar paso al cuerpo que aparece solo en escena. La hora del positivismo no tolera ni magia religiosa, ni entidades metafísicas. Nos quedamos a solas con el cuerpo.

Desde esos supuestos, en la noche del espíritu, el cuerpo toma su revancha y emerge en todos los campos de la cultura.

El cuerpo comienza a ser el protagonista en los medios de comunicación. La imagen es corporal y sustituye a la palabra. La era icónica todo lo somatiza. La imagen corporal se sacraliza, se ilumina, y con ello se inicia un cierto culto al cuerpo. El cuerpo así glorificado reúne las tres condiciones que Schopenhauer pedía para el amor: salud, juventud y belleza. No es el cuerpo usual, es un cuerpo mitificado. El culto al cuerpo se apoya en esos tres requisitos, como imperativos cultuales. En busca de la salud se ha impuesto el cuidado del cuerpo, el ejercicio físico en las palestras, los deportes como disciplina. Han surgido los ídolos de la plenitud humana. Ante todo un cuerpo sano. Los cuerpos dolientes, esa otra cara de la existencia, quedan ocultos por un velo. La muerte no tiene vigencia social. El gran don es la vida, pero junto a ella la calidad de la vida: una juventud que no se marchita y una salud sin fisuras.

El cuerpo mitificado es el cuerpo joven. Los ídolos de la cultura corporal han ido emergiendo desde una edad cada vez más temprana, y con ellos se imponen sus gustos y sus gestos. En la cultura actual hay un cierto horror al paso y al peso de los años, se nada contra corriente, se percibe una lucha por mantenerse o al menos por aparecer joven a toda costa. Si no es posible detener la marcha inexorable del tiempo, al menos se detiene el aparecer. Para eso está la estética y todos los cuidados del cuerpo, desde la sauna a la cirujía plástica.

El ideal es la belleza corporal la que se impone por su sola presencia, como fulgor irradiante.

Se diría que esta cultura ha enlazado con el momento griego del culto al cuerpo, a los cuerpos hermosos que describe el Convite de Platón como primer grado para subir hacia la belleza en sí misma. La admiración desmedida que han suscitado los bronces griegos de Riace, recientemente descubiertos, es un índice de esta ola de culto al cuerpo y de afinidad con un ideal helénico.

En este ambiente la mujer se ha convertido en protagonista. No sólo ha tomado auge el feminismo, sino que se ha unido este aprecio por el cuerpo con la exaltación de la dimensión sexual del hombre. Se diría que el hombre de otros tiempos la había ignorado. La mujer ha entrado en escena, para dejar de ser «un segundo sexo», un sexo libre, con la apropiación de su cuerpo y la gestión libre del mismo. «No se nace mujer, llega una a serlo», escribía con osadía Simone de Beauvoir [3]. Pero esa meta se alcanza con la liberación de todos los lazos que la tenían tradicionalmente aprisionada en su corporeidad. La mujer es su cuerpo, pero estaba en situación de secuestro. Necesita liberarse y salir de esa cárcel. La

3. SIMONE DE BEAUVOIR, *El segundo sexo*, Losada, Buenos Aires, vol. 1, 13.

exaltación del cuerpo ha llevado al nudismo, al erotismo, a la exhibición del cuerpo femenino. En poco tiempo se ha pasado de extremo a extremo.

Pero todo ello no era sino la parte alta del iceberg. La cultura tiene otras bases secretas. Las ciencias de la naturaleza y del hombre propiciaban esta actitud. La ciencia moderna se construye desde la expriencia y el dominio de la materia. El hombre ha podido subir hasta la luna y pasearse por ella saltando torpemente sobre los hoyitos de su suelo, pero sin esfuerzo. Su dominio ha llegado hasta los cielos. Visto de cerca el mundo de los cuerpos celestes pierde su encanto. Tomás daba por cierta la causalidad universal de los cuerpos celestes, y su naturaleza incorruptible y perfecta. Galileo lo puso en duda: «Yo creo que la aplicación de la luna o del sol a la tierra para causar la generación no es otra cosa que poner junto a la esposa una estatua de mármol y esperar que por la unión con ella venga luego la prole» [4]. La perfección del cuerpo no está en los cielos, sino en el cuerpo humano. Han surgido las ciencias del hombre, que han tratado de conocer mejor el cuerpo y sus comportamientos. Se diría que la ciencia ha venido a la escuela del cuerpo para fabricar los nuevos instrumentos. La pasión por el cuerpo, desde un punto de vista científico, ha pasado de la materia a la vida, de la célula de infinita complejidad al cerebro. El problema más apasionante de nuestro tiempo se ha presentado en este campo: la relación del cerebro con el pensamiento. Tomás de Aquino estaba seguro de poder proceder a la demostración de la espiritualidad del alma por el hecho de tener experiencia del acto de pensar y de ser libre. Pero ya en 1770, el barón de Holbach, en su obra sobre la naturaleza, se enfrentaba con el espiritualismo cartesiano, y reducía la cuestión a estos términos: puesto que el hombre es materia, es más natural concluir que la materia puede pensar [5]. Algo muy parecido se le ha ocurrido recientemente a Laín Entralgo, médico culto, que se confiesa discípulo de Zubiri y se profesa cristiano: todo lo que en otro tiempo lo explicaba el alma, ahora se puede explicar desde el cerebro [6].

Aristóteles aducía con frecuencia un principio de orientación en la investigación de las esencias: una cosa es aquello que es principalmente. Tomás de Aquino exigía que el método para indagar lo que una cosa era principalmente fuese un método de resolución de la potencia en el acto, porque el ser es ante todo acto [7]. Pero la moderna investigación usa un método opuesto. Todo se reduce a materia para ser medido, experimentado, verificado. Así la materia tiene una primacía cuando no la exclusividad. El lenguaje cifrado del mundo es

4. GALILEO GALILEI, *Opere, a cura*, di E. Brunetti, Torino, 1964, 84.
5. HOLBACH, *Système de la nature*, I, 7. Paris, 1873, 54.
6. LAIN ENTRALGO, *Cuerpo y alma*, Espasa-Calpe, Madrid, 1991, 14.
7. Cfr. *De angelis separatis*, c. 1.

el matemático, sólo quien lo conoce puede leerlo, pensaba Galileo. El *regnum hominis* se construía desde el saber que conoce para dominar. El cuerpo es el lugar del encuentro de toda realidad.

En definitiva para la cultura actual, la que se expresa con mayor dominio en los medios de comunicación, en las aspiraciones e ideales del hombre común, en la elaboración de la ciencia, el hombre es ante todo cuerpo. Se ha intentado realizar una reapropiación del cuerpo. Uno de los lemas de un cierto feminismo militante y callejero era: el cuerpo es mío y yo lo administro. Traducido a la francesa, equivale a decir: «el cuerpo soy yo».

Esta reducción del hombre al cuerpo se sitúa en los antípodas de lo que hemos aprendido de Tomás de Aquino. Tomás se había esforzado por comprender el cuerpo como instrumento del espíritu, a su servicio, porque siempre la potencia es para el acto y lo inferior sirve a lo superior. En esta mentalidad lo superior sería el cuerpo, al cual todo lo demás se subordina. Hay una total inversión de perspectiva. ¿De qué parte está la verdad sobre el cuerpo humano? ¿Habrá que optar por una u otra posición en exclusiva?

2. La convergencia

Más allá de esa lectura de algunos fenómenos de la cultura actual en los que se destaca la emergencia del cuerpo humano, en oposicion a la tesis de la corporeidad de Tomás de Aquino, hay otros signos culturales, no tan salientes, pero no menos importantes, que propician una cierta convergencia en niveles más profundos. Podemos indicar los tres siguientes: el modo de vivir la relación del hombre con su propio cuerpo, con el mundo, y con el otro. El hombre anhela una compenetración consigo mismo, vuelve a recobrar su inserción en el mundo físico, y anhela superar toda discriminación en una sociedad más armónica y humana en la cual sea posible convivir cara a cara, sin discriminaciones humillantes. En estos puntos Tomás está muy próximo a las aspiraciones actuales, y su doctrina sobre la corporeidad ofrece una base más sólida para realizarlas.

En primer lugar estamos muy lejos del dualismo cartesiano, un desvío cultural, que ha sido fatal para la modernidad. El cuerpo quedaba reducido a una máquina con sus piezas de recambio. En realidad el hombre no podía resignarse a una escisión en dos mitades, porque no se encontraba en ninguna de las dos, ni en la región luminosa del ser pensante, ni en la caverna de las sombras. Tanto el espiritualismo como el materialismo han quedado relegados al pasado. En la actualidad se consideran insuficientes. Las ciencias del hombre y las aspiraciones de los individuos buscan la unidad de lo humano. El cuerpo comienza a ser

visto de modo distinto. La fenomenología, a pesar de poner en el recinto de la conciencia el lugar privilegiado de toda experiencia, distingue el cuerpo humano de todos los demás, porque es un cuerpo percibido en las vivencias del sujeto. El cuerpo se llena de significados psíquicos que lo trascienden. Es inaceptable la ruptura entre lo orgánico y lo psíquico del hombre [8].

Cada ser humano conoce el cuerpo en cuanto es componente esencial de la propia experiencia de sí mismo y del mundo. La existencia es corpórea, es existencia en el cuerpo de carne y hueso. Merleau-Ponty ha destacado la pertenencia del cuerpo al sujeto, y ha hablado del cuerpo-sujeto. El cuerpo humano rebasa la categoría del tener, sólo se comprende en la del ser. No es apropiado hablar del cuerpo que tengo, sino del cuerpo que soy. Cada hombre fabrica la imagen de su propio cuerpo, a partir de los fragmentos de la propia experiencia externa e interna y la recompone desde la corporeidad vivida. Lo importante es haber caído en la cuenta de la unidad entre los elementos del ser humano: internos y externos, corpóreos y espirituales. El cuerpo es el medio de expresión del sujeto. No sólo tenemos un lenguaje por medio de la palabra. Hay un protolenguaje de expresión corporal, que se realiza en los gestos y los actos del cuerpo y acompaña a toda cultura. El cuerpo traduce lo interior, es una manifestación de la totalidad que tiene la condición de resistirse a la mentira y al engaño.

La conciencia de la unidad de todo el hombre se percibe en la corporeidad. Podría expresarse de modo lapidario: nada sin el cuerpo. El cuerpo va implicado en toda promoción humana, en toda restauración del hombre. Otro campo de esta exigencia de unidad viene desde la medicina. La cura de los enfermos se hace desde la totalidad del hombre. No basta un remedio externo. El hombre es un todo y cuando hay alguna deficiencia se restaura desde la totalidad rota. Ha nacido la medicina holística que tiene muchas aplicaciones. Por diversos caminos el hombre actual, nadando contra la corriente cartesiana, ha recobrado la unidad perdida, la totalidad de lo humano que se manifiesta en cualquiera de las actividades del cuerpo. El cuerpo es espejo de todo el hombre. La nueva conciencia de totalidad de lo humano se abre camino lentamente. Todavía hay estratos culturales instalados en la cultura del cuerpo objeto, mientras se abre camino la nueva vía del cuerpo sujeto. Pietro Prini, en su obra «*Il corpo che siamo*» advierte esta dialéctica de dos vías de aproximación al cuerpo en la hora actual: «De hecho la copresencia de subjetividad y objetualidad, de ser y tener, es como la paradoja central de nuestro ser hombres» [9].

8. Cfr. H. PLUEGE, *Der Mensch und sein Leib*, Tübingen, 1967.
9. P. PRINI, *Il corpo che siamo*, SEI, Torino, 1991, 67.

Ya conocemos cómo esta unidad va con el ser, que es una de sus propiedades, o su acólito, como decía Aristóteles [10]. Tomás funda la unidad de lo humano en el mismo del ser, que procede del acto y de la forma. El hombre es un todo, unido desde lo más radical: el alma espiritual es forma de la materia, y por ello la informa y la contiene. Está presente en todo el cuerpo. El ser y el actuar van unidos. «La unidad de un ser compuesto de materia y forma, dice Tomás, proviene de la misma forma, que por sí misma, se une a la materia como su acto, al no haber otro principio de unión, a no ser el agente que hace que la materia esté en acto» [11]. Para Tomás esta unidad no sólo es un dato, tiene un fundamento.

La unidad no quita la complejidad y no elimina las tensiones. La materia impone su necesidad, persisten las tendencias e instintos del ser viviente, y del animal, la armonía puede ser perturbada. La unidad del hombre es una realidad y es un camino nunca logrado del todo. Los anhelos más profundos de lograr la total compenetración de los componentes chocan contra el muro de las necesidades que se imponen en el proceso de desgaste de la corporeidad. La unidad se rompe en el hombre, como la cuerda, por lo más flojo. El dolor suele ser la sirena interna que indica la fragilidad de la unidad en camino.

El problema ecológico ha despertado al hombre faústico de su sueño prometeico. El hombre que había soñado con un mundo feliz, bien envuelto en su escafandra tecnológica, despierta ahora dolorido y maltrecho, con una cierta sensación de asfixia. El hombre actual, que había roto con la naturaleza, tiene ahora un incontenible deseo de encuentro con ella para asegurar la supervivencia. El problema ecológico es la protesta vivida contra los abusos que el hombre moderno ha cometido frente a la naturaleza y el ambiente. Por este camino se encuentra con la posición del Aquinatense que comprende al hombre como ser en el mundo natural, en su totalidad de relaciones, como cuerpo entre los cuerpos y viviente entre los vivientes, como en ser en conexión sin rupturas con la naturaleza, en puesto preferente y de dominio, pero en la escala de los seres. El giro antropológico moderno, al tratar de despegar al hombre de todo lazo, para dejarlo libre, le ha cortado los puntos de apoyo, y a partir de entonces va como barco a la deriva. Por eso ahora alza su voz de protesta, lanza un S.O.S., de angustia existencial. El hombre necesita del aire y del agua. Su salud exige un equilibrio terrestre y celeste. Cuando advierte que los ríos llevan las aguas contaminadas, que los bosques languidecen con sus pinos amarillos por la lluvia

10. ARISTÓTELES, *Metaphys.*, IV, 2, 1003b26-28.
11. *Summa Theol.*, 1, q. 76, 7.

ácida, que no hay suficientes reservas de plantas, que el aire de la ciudad es venenoso, al verse en peligro el hombre cae en la cuenta de que sin la naturaleza no puede vivir.

El hombre moderno se ha convertido en enemigo de sí mismo: consuma los recursos limitados de los bienes, contamina el ambiente de modo progresivo, y pervierte los procesos del orden natural. La crisis ecológica está desatada y supone un grave problema para la humanidad [12]. Hay una nueva conciencia que pide una salida de la crisis, y ahora reclama sus derechos de vuelta a un mundo con aire puro, con sol y con playas, porque su cuerpo lo necesita. El nudismo ha sido un fenómeno ambivalente de nuestros tiempos. Puede tener un componente erótico, pero también es una exigencia de vuelta a un mundo natural. Los movimientos políticos de los llamados «verdes», o de los vegetarianos que protestan contra la civilización del consumo desenfrenado, tienen un sentido de retorno a la sencillez de los tiempos de plena armonía con la naturaleza, sin distancias artificiales. Hay en todo hombre un anhelo de vuelta al paraíso perdido y en nuestro tiempo se manifiesta como protesta por el desarraigo, y como exigencia de retorno.

El clamor de Heidegger contra el demonio de la técnica, se compensaba con su añoranza por los tiempos de los presocráticos cuando el hombre estaba seguro de no poder esconderse de lo que nunca se oculta [13]. Es el cuerpo el que exige al hombre construir la casa y edificar la ciudad sin romper el equilibrio con el mundo natural. El hombre aspira a convertir el espacio geométrico en espacio antropológico, en el cual su cuerpo sea la medida y se encuentre a gusto. La distancia que separa todavía en este campo la concepción de Tomás de la posición convergente de la cultura actual, estriba de nuevo, en la fundamentación. La teoría de la evolución, aceptada pacíficamente por la mayoría, inserta al hombre en el mundo y hace de él, en el mejor de los casos, un fenómeno humano, como lo veía Teilhard de Chardin, pero lo explica desde la materia, por el azar y la necesidad. En cambio para Tomás de Aquino hay un orden inteligente de los seres en el todo, y el hombre es como el fin, o el principio en vistas al cual se ha dispuesto todo lo terrestre, al servicio del espíritu en el hombre, el cual está llamado a dirigirse a sí mismo y a dar sentido al mundo [14].

Un tercer punto de posible convergencia es el de la relación con el otro, a través de la corporeidad. El hombre es un ser que tiene rostro y manos. El rostro

12. Cfr. A. LOBATO, *Ecología y derechos humanos*, UISG, 89 (1992), 71-84
13. M. HEIDEGGER, *Aletheia*, Frag. B 16, en *Vorträge und Aufsätze*, (1954), 207-229.
14. *Summa Theol.*, 1-2, prol.

invita a la convivencia humana. El rostro es la epifanía de lo humano, como sugiere Levinas, es el lugar del encuentro corporal. Las manos son el instrumento conjunto, la capacidad de salida de sí al encuentro del cuerpo del otro. La convivencia en la corporeidad es un dato que antecede y acompaña a todo hombre. El hombre solitario es una cierta ficción, algo que Aristóteles atribuía sólo a los dioses y a algún animal [15]. El hombre es por naturaleza un ser familiar, porque en la familia nace y adquiere los fundamentos de su vida humana. Tomás de Aquino explicó la dimensión social del hombre, desde las exigencias corporales. El hombre es un ser indigente, y lleno de deseos. El cuerpo es el lugar de la manifestación y realización de esos anhelos. El cuerpo tiene hambre y sed, necesita vestido, casa, ciudad y así construye el mundo a su medida. El hombre es un ser sexuado y la sexualidad es constitutiva y es polar. Por ello hay en la misma naturaleza humana una inclinación permanente hacia el encuentro de los sexos. La naturaleza cuida de la permanencia de la especie. Y por ello inclina a los individuos a la procreación. Pero el ser sexuado implica la totalidad. Por ello hay otras dimensiones de reciprocidad, ordenadas al desarrollo integral de la personalidad. Hombre y mujer se encuentran mutuamente referidos. Son dos polos de la realización humana. En el mutuo encuentro se realizan en la plenitud [16].

Tiene el hombre dos condiciones para la vida en comunión con el hombre: una es su capacidad de amar, la otra es la inclinación a la justicia. El amor humano se dirige a las personas, va hacia el otro como otro yo, para encontrarlo como amigo y buscar su bien. La justicia es la virtud de la alteridad, que reconoce la realidad personal de cada sujeto hunmano, con su dignidad y sus valores. Es el cuerpo humano el que hace posible el amor en sus diversas formas y es la justicia la virtud que respeta al otro en su dignidad y en sus derechos. Nuestro tiempo tiene necesidad especial de estos valores, porque son raros, los percibe en su ausencia. Platón narra en el Protágoras, que mientras Prometeo no subió al cielo para traer de allá la virtud política de la justicia, los hombres no eran capaces de convivencia. Y no bastó dar esa virtud a uno, como ocurre con la ciencia o las artes, sino que hubo que distribuirla a todos en la suficiente medida para realizar la vida en sociedad: «Que cada uno tenga su parte en estas virtudes, ya que si solamente las tuvieran algunos, las ciudades no podrían subsistir ... además establecerás en mi nombre esta ley: a saber: que todo hombre incapaz de tener parte en la justicia y el pudor debe ser condenado a muerte como una plaga de la ciudad» [17]. Porque no hay virtud de la alteridad no hay

15. ARISTÓTELES, *I Polit.*, 1, 1252b.
16. *In I Polit.*, lect. 1. n 35.
17. PLATÓN, *Protágoras*, 322b.

democracias estables. Pero el hombre, a pesar de ello, tiene la nostalgia de una sociedad justa, siente una gran necesidad de amor profundo, de unidad en la familia, de dignificación de la vida en sociedad. Tomás fundó la exigencia de la vida social en las necesidades que la naturaleza dio al hombre al dejarlo desnudo, descalzo e indefenso, pletórico de anhelos y falto de recursos, pero dotado de razón y de manos, con las cuales fuera capaz de procurarse todo lo necesario. La vida en sociedad alcanza su nivel humano cuando está en función del bien común de las personas que la componen y tienen como base la justicia, como meta el amor, y como frutos la paz y la concordia, la participación de todos en el bien común [18].

Ninguna época de la historia ha realizado estos grandes ideales de lo humano: unidad consigo, con la naturaleza, con las exigencias sociales. La nuestra es muy ambigua. Ha dado grandes pasos hacia la unidad del hombre con el hombre, al proclamar los derechos de todos y establecer un foro de naciones unidas donde todos los pueblos tienen participación. Al mismo tiempo la cruda realidad desmiente la conquista de esa unidad soñada: bajo algunos aspectos se puede decir que hemos regresado muchísimo en vez de progresar: ahí están gritando contra el hombre las víctimas inocentes de las guerras, los holocaustos, y la violencia desatada del hombre contra lo humano, como denunciaba Gabriel Marcel [19].

Estas exigencias, percibidas ahora en la corporeidad implican una dimensión interior, que todavía nuestro tiempo no acaba de admitir y en ello está parte de su drama existencial. Hay una serie de contradicciones en la cultura, porque hay un elemento ausente: la dimesión ética. Buena parte de la producción intelectual de la modernidad, a partir de Kant, lleva una pretensión ética, pero es un intento inhumano: o bien deja al hombre como un dios, fin absoluto de sí mismo, o le hace creer que toda ética viene desde fuera. Se rechaza un elemento decisivo: el criterio interior, la conciencia moral, la ley natural que hay en todo hombre [20]. Para Tomás de Aquino éste es un elemento clave. El hombre tiene una dimensión ética que regula todos los actos humanos. Al rechazar esa dimensión o dejarla al arbitrio de la mayoría, el hombre se incapacita para la conquista de la plenitud de su humanidad. No hay perfección fuera del orden ético.

18. *De Regim. princ.*, I, 1-2.
19. G. MARCEL, *Les hommes contra l'humain*, Aubier, Paris, 1964.
20. Cfr. G. COTTIER, *Le refus moderne de la conscience morale*, en el vol. *Etica e società contemporanea*, Libreria Editrice Vaticana, 1992, I, 75-92.

Los mejores intentos de recuperar la armonía con el mundo, la paz del hombre consigo mismo, y la dignificación de todos los seres humanos sin discriminaciones, chocan contra la praxis más cruda de nuestro tiempo. Es la corporeidad el lugar donde se presentan estos temas de frontera cultural. La distorsión de la sexualidad ha llevado a la separación de su ejercicio y su finalidad natural. La sexualidad se toma como fin en sí misma, como si todo lo humano tuviera que someterse a sus imperativos, por encima de toda ley ética. Más grave aún es la práctica admitida y aprobada del aborto, aunque sea dentro de unos límites.

El hombre conculca la vida del hombre inocente. Las ciencias de la vida han descubierto una parte de sus secretos. Y como la ciencia moderna es poder, ya el hombre ha logrado manipular la vida en sus principios, en los procesos y en su desenlace. Se ha producido el choque entre el poder de las técnicas manipulatorias y el deber del respeto al cuerpo humano, a su patrimonio genético, a su duración en la existencia. Hay una oscilación entre el experimentar lo posible para el avance de las ciencias y el respetar al hombre como *res sacra* e inviolable. Todavía queda mucho camino por andar hasta llegar a una fundamentación de los actos humanos en la ley natural del hombre y en la dignidad de la persona humana, como propone Tomás de Aquino. Queda mucho por hacer para lograr en la realidad el debido respeto al cuerpo humano. Estamos en los primeros pasos de un largo camino en la corporeidad.

3. La tarea del futuro

El futuro ya ha comenzado. Si hay una incipiente convergencia de fondo en las grandes cuestiones en torno al cuerpo humano, como ser en el mundo, cuerpo digno de todo respeto, y cuerpo en comunión con otros a diferentes niveles, será posible hacer de este principio un germen de desarrollo cultural y un fermento de una nueva sociedad que comprenda plenamente la corporeidad. La pista de la convergencia tiene que continuar. Es claro que al tratar de superar las diferencias, el encuentro tiene que realizarse en la búsqueda de la verdad sobre el hombre. Cada uno aporta lo que tiene consolidado. En la cultura moderna hay datos de la ciencia, hay un nivel de desarrollo que no se debe perder, pero hay grandes lagunas que se deben superar. Tomás de Aquino puede ser una ayuda válida. Hay en la teoría de Tomás sobre el cuerpo elementos caducos, que deben ser dejados de lado. Tales son los datos que él tomó de las ciencias físicas, biológicas o médicas de su tiempo. Ni los cielos son de una quinta esencia, ni son causas universales, capaces de producir la generación espontánea, ni la generación humana es exclusiva del varón, ni la mujer tiene sólo un rol pasivo en la trasmisión de la vida. Todo esto es sólo dato cultural de otras épocas. Dejando estas opiniones su teoría pierde un lastre que era en el fondo un estorbo para mantener la coherencia con principios más radicales y con los datos de la revelación. Tomás no es un maestro de las ciencias somáticas, ni biológicas. Su magisterio toca los puntos esenciales de toda antropología. La comprensión del hombre desde la teoría hilemórfica es una piedra miliaria, que debe ser afirmada y corroborada, como pauta de la unidad y la complejidad de lo humano.

A partir de esa base ya consolidada, la cultura del futuro en torno a la corporeidad humana, deberá afianzarse en la doctrina de Tomás filósofo de la persona, pensador en la Iglesia, teólogo del Verbo encarnado. Son tres nuevas pistas para una valoración más plena del cuerpo humano. Tomás las ha iniciado y las ha dejado abiertas en la historia del pensamiento. A lo largo de esta obra el lector puede encontrar cómo avanzar por estas sendas tomistas de la mano de Tomás de Aquino. Aquí nos basta haberlas insinuado.

Tomás, no es un pensador personalista, pero sí ha dejado planteado de modo definitivo el problema de la persona y su aplicación análoga a las diversas categorías de personas, que realizan esa noción que implica una naturaleza espiritual y un modo de ser en sí, completo y distinto. Boecio fue el iniciador de esta comprensión, con Tomás logra su planteamiento definitivo. El cuerpo humano es integrante del ser personal del hombre y por ello participa de su dignidad mientras está animado por la forma espiritual. El Aquinatense no ha desarrollado totalmente su propia teoría sobre la persona, ni la ha aplicado en todas sus posibilidades a las diversas áreas de lo humano. Se diría que al tratar de la vida en sociedad todavía oscila entre la concepción aristotélica del hombre y la nueva perspectiva del ser personal[21]. Nuestra época es propicia a una gran evolución en este sentido. En nuestros días todo ser humano se siente muy honrado al ser tratado como persona: es la mejor expresión de su dignidad humana. Pero estamos muy lejos de haber logrado siquiera una conciencia colectiva de esta dignidad y sus derechos. Son los cuerpos humanos de la mayor parte de la humanidad los que denuncian las constantes violaciones de esta dignidad del ser personal.

Un nuevo horizonte para la comprensión del propio cuerpo se abre desde la doctrina tomista de la ordenación del hombre a Dios. El cuerpo humano está al servicio del alma, como el hombre está al servicio de Dios. Tomás ha sido un pensador del misterio de Dios. Desde niño sintió la atracción de la reflexión sobre Dios y toda su vida no hizo otra cosa que buscarlo por todos los medios a

21. Cfr. E. FORMENT, *Ser y persona*, Barcelona, 1984.

su alcance. Tuvo presente lo inabarcable del misterio, porque Dios excede toda comprensión, pero también estaba seguro de poder acercarse a él, como meta y centro de su existencia, y tuvo confianza en que se ponía en camino por las vías que el hombre tiene a su alcance: por la vía intelectual, porque el fin de toda inteligencia es Dios. Sus afirmaciones son rotundas: «El fin último de todo el hombre, y de todas sus operaciones y anhelos, es conocer el primer ser verdadero, que es Dios». «Por más que sea poco lo que el entendinmiento humano puede alcanzar de Dios, eso módico vale más que todos los conocimientos de las cosas inferiores, porque se trata del fin último del hombre» [22].

Desde la comprensión de la orientación radical del hombre a Dios, desde la conciencia de que vive inmerso en su misterio, el cuerpo humano tiene una más cabal comprensión. Es un instrumento para la gloria y alabanza de Dios. El cuerpo es de suyo sagrado porque Dios habita en el hombre. El cuerpo humano sirve para dar a Dios el culto debido. Hay una oración corporal que expresa lo interior, da a Dios lo que de él ha recibido, y participa de lo que Dios le comunica: «el hombre sirve a Dios con cuanto de él ha recibido, es decir, no sólo con la mente, sino también con el cuerpo» [23].

Tomás teólogo en la Iglesia, ha desarrollado una teología del cuerpo y lo ha comprendido en los tres momentos decisivos: la creación por Dios, la redención en Jesucristo, y la plena realización en la vida futura. Hay verdades decisivas en esta teología del cuerpo. He aquí siete: creado por Dios, puesto en relación con el mundo material, herido por el pecado de origen al perder el hombre la justificación, redimido por la encarnación del Verbo y llamado a participar de la vida trinitaria, salvado en el misterio pascual de Cristo, destinado a la vida eterna con la victoria sobre la muerte, unido esencialmente con el alma [24]. Los comentarios a Job y a Pablo son una abundante mesa sobre el cuerpo.

La doctrina cristiana sobre el cuerpo se concentra en el misterio de Jesucristo. El Verbo se hizo carne (Jn 1, 14). El cuerpo del hombre logra su plena realización en este misterio y su máxima dignificación. En él se desvela para todo hombre no sólo el valor de la corporeidad, sino los modos de realización en las diversas dimensiones con el propio sujeto, con el mundo, con los otros, y con Dios. La aceptación del sufrimiento, de la pasión y de la muerte, desvela el sentido del misterio del mal en el mundo. El cuerpo de Cristo se hace sacramento de redención y principio de la nueva creación. En el comentario al salmo 44, al aplicar a Cristo las palabras, «*Eres el más bello de los hombres*», Tomás glosa la perfección del cuerpo de Cristo, que reúne en sí una cuádruple belleza: por la forma divina, por la justicia y la verdad; por el modo cómo ha vivido entre los hombres, y por la belleza corporal: «tuvo la máxima belleza corporal como era conveniente a su estado y a su alta condición» [25].

22. *Cont. Gentes*, III, 25, nn. 2060 y 2064.
23. *Summa Theol.*, 2-2, q. 83, a. 12.
24. Cfr. K. RAHNER, *Il corpo nel piano della redenzione*, Brescia, 1969, 5-26.

Puede ser utópico este camino del encuentro y la inculturación de Tomás de Aquino en el presente cultural, pero sería providencial para la conquista de la verdad integral sobre el hombre en la entrada del siglo XXI. El lugar del encuentro es el cuerpo. En él confluyen las ciencias del hombre con sus aportaciones dignas de ser tenidas en cuenta, la filosofía con su giro antropológico, la teología como revelación de Dios en Jesucristo. La verdad integral sobre el cuerpo puede compensar al hombre de las dos derrotas que ha sufrido en la modernidad. Copérnico lo dejó a la intemperie al quitarle la seguridad de que la tierra era el centro del mundo. Los maestros de la sospecha Marx, Freud y Nietzsche han intentado robarle su dimensión espiritual y el gozo de saberse un mundo en pequeño. Por ello el *homo viator* de la modernidad se ha extraviado. Urge devolverle el puesto central, no por el lugar sino por la condición humana, y la dignidad de rey y señor porque su cuerpo, dondequiera que se encuentre está penetrado del espíritu, y es también imagen de Dios en el mundo. Tomás de Aquino, maestro de humanidad, restituye al cuerpo su valor y nos ayuda a descubrir en nuestro tiempo la dignidad humana, *Hominis dignitatem*.

25. *In Ps.*, 44, 2.

EL CUERPO HUMANO

TEXTOS DE SANTO TOMÁS

Selección de Abelardo Lobato

N.B. La selección de textos de santo Tomás está ordenada siguiendo el mismo esquema de la exposición hecha anteriormente. Se repiten los títulos del esquema, y bajo cada título se presentan diversos textos de santo Tomás. Sería conveniente poder presentar cada texto en su propio contexto, porque sólo así se puede conocer en su verdadero alcance y significado. En este caso no hay lugar para ello, y se deja al lector la tarea hermenéutica, apoyado en la exposición doctrinal precedente.

I

LA CORPOREIDAD HUMANA

1. El puesto del hombre en el mundo

A. El hombre en el único universo [1]

a) Existencia de un solo mundo

Summa Theol., 1, q. 47, 3. Si existe un solo mundo.

S.c. Se dice en Juan, 1, 10 *El mundo fue creado por Él*, donde se habla de mundo en singular, como si existiera un solo mundo.

R. El mismo orden que existe en las cosas creadas por Dios, pone de manifiesto la unidad del mundo. Pues este mundo se dice uno por la unidad de orden, en cuanto unas cosas están ordenadas a otras. Todas las cosas que proceden de Dios están ordenadas entre sí y en relación con Dios, como se ha dicho antes (q. 11, 3; q. 21, 1 ad 3). Por tanto es necesario que todas las cosas formen un solo mundo. Si hubo quienes pusieron muchos mundos, se debe a que no pensaron en una sabiduría ordenadora, sino que lo atribuyeron al caso, como Demócrito, que pensó que este mundo y otros infinitos se habían hecho por el concurso de los átomos.

Ad 1. Ésta es la razón por la cual el mundo es uno, porque todas las cosas tienen que estar ordenadas con un solo orden y tender al mismo fin. Por lo cual Aristóteles en XII *Metaphys.*, por la unidad que existe en las cosas deduce la unidad de Dios que las gobierna. Y Platón, por la unidad ejemplar, prueba la unidad del mundo como algo producido a su imitación.

Ad 3. El mundo está constituido por toda su materia. Pues no es posible que haya otra tierra más que ésta, porque cualquier otra tierra, donde quiera que estuviera, por naturaleza sería atraída hacia este centro. Lo mismo se puede decir de todos los otros cuerpos que son partes del mundo.

1. *Lugares paralelos:* *In XII Metaphys.*, lect. 12;
In I De Coelo, Prol. y lect. 16-20.

b) Unidad y pluralidad en el mundo

QD. De Potentia, 3, 16 ad 1.

Como Dios es uno, así también produjo un [mundo], no sólo porque cada cosa en sí misma es una, sino también porque todas las cosas constituyen una perfecta unidad, la cual requiere diversidad de partes.

B. El hombre anillo central en la cadena del ser[2]

a) La escala de los entes en el mundo

Cont. Gentes, II, 68. n. 1453-1459.
Cómo una substancia espiritual puede ser forma del cuerpo.

Se puede considerar de este modo la admirable conexión de las cosas. Pues siempre se puede comprobar que lo ínfimo de una realidad o género superior toca lo supremo de la realidad inferior; así hay algunos animales que exceden muy poco la vida de las plantas, como las ostras, que son inmóviles y sólo tienen tacto, y se adhieren a la tierra como las plantas; por lo cual dice el beato Dionisio, en el VII de los *Nombres divinos*, que la sabiduría divina une *los fines de los entes superiores a los principios de los inferiores*. Por lo cual hay que admitir algo supremo en el género de los cuerpos, a saber el cuerpo humano que tiene una complexión equilibrada, el cual toca al ínfimo del género superior, a saber al alma humana, que tiene el lugar último en el género de las substancias intelectuales, como se puede deducir del modo de entender.

Y por esto el alma intelectual se dice que es como un *horizonte y confín* de lo corpóreo y lo incorpóreo, en cuanto es una substancia incorpórea, y al mismo tiempo forma del cuerpo.

No es menos uno lo que resulta de substancia la intelectual y la materia corporal que de la forma del fuego y de su materia, sino quizá mucho más; pues cuanto la forma supera más a la materia, de ella y la materia resulta una mayor unidad.

Aunque sea uno solo el ser de la forma y la materia, no por ello se sigue que la materia se adecue siempre al ser de la forma. Más bien, cuanto es más noble la forma, tanto sobrepasa en su ser a la materia. Esto se hace manifiesto a quien considera las actuaciones de las formas, por cuya consideración conocemos sus naturalezas, porque cada ser actúa conforme es. Por consiguiente la forma cuya operación sobrepasa la condición de la materia, también ella trasciende a la materia en la dignidad de su ser.

Encontramos algunas formas ínfimas, que no van más allá en su operación sino donde alcanzan las cualidades que son las disposiciones de la materia, como lo caliente y lo frío, lo húmedo y lo seco, lo raro y lo denso, lo grave y lo leve, y otras cosas semejantes, como las formas de los elementos. Por tanto estas formas son absolutamente materiales, y están totalmente inmersas en la materia.

2. *Lugares paralelos:* *In II Sent.*, d. 1, q. 2, a. 4;
Q. De Anima, a. 1-2;
De spirit. creat., a. 2-3;
Summa Theol., 1, q. 76, 1.

Sobre éstas se encuentran las formas de los cuerpos mixtos, las cuales aunque no se extiendan a algunas actuaciones que no puedan ser realizadas por las predichas cualidades, a veces tienen esos efectos por una potencia más alta, que reciben de la virtud de los cuerpos celestes, y que afecta a su especie: como el imán que atrae el hierro.

Por encima de éstas se dan otras formas cuyas operaciones se extienden a algunos resultados que exceden la virtud de las cualidades predichas, aunque tales cualidades sirvan orgánicamente a estas operaciones: como son las almas de las plantas, que no sólo se asemejan a las virtudes de los cuerpos celestes al exceder las cualidades activas y pasivas, sino también a los motores de los cuerpos celestes, en cuanto son principio del movimiento en los vivientes, los cuales se mueven a sí mismos.

Sobre estas formas se encuentran otras formas semejantes a las substancias superiores no sólo en ser principios de movimiento, sino de algún modo también en el conocer; y así son capaces de llevar a cabo algunas operaciones a las cuales no cooperan orgánicamente las predichas cualidades, y no obstante estas operaciones no se efectúan si no es mediante un órgano corporal: de este modo son las almas de los brutos animales. Pues sentir e imaginar no se realiza calentando y enfriando: aunque estas cosas sean necesarias para la debida disposición del órgano.

Y sobre todas estas formas se encuentra una forma semejante a la substancias superiores también en el modo de conocer, que es entender; y por eso es capaz de ejercer una operación que se lleva a cabo sin ningún órgano corporal. Ésta es el alma intelectiva; pues entender no se realiza por ningún órgano corporal. Por consiguiente el principio por el cual el hombre entiende, que es el alma intelectiva, la cual excede la condición de la materia corporal, no está completamente comprendida por la materia ni se encuentra inmersa en ella, como las otras formas materiales. Esto lo manifiesta su operación intelectual, en la cual no comunica la materia corporal.

Y por cuanto el mismo acto de entender del alma humana, tiene necesidad de potencias que obran por medio de órganos corporales, a saber la imaginación y el sentido, por esto mismo se prueba, que se une naturalmente al cuerpo para completar la especie humana.

C. El hombre en el universo creado[3]

a) La formación del primer hombre

Summa Theol., 1, q. 91, 1. Si el cuerpo del primer hombre es de barro.

S.c. Se dice en Gn 2, 7: *Dios hizo al hombre del barro de la tierra.*

R. Puesto que Dios es perfecto ha dado a sus obras la perfección según su modo propio, según aquello de Dt 32, 4: *Las obras de Dios son perfectas.* Él es absolutamente

3. *Lugares paralelos:* *Summa Theol.*, 1, q. 92, 4;
Summa Theol., 1, q. 102.

perfecto en cuanto que *contiene en sí todas las cosas*, no por modo de composición sino *en su simplicidad y unidad*, como dice Dionisio, al modo como los efectos diversos preexisten en la causa como en su única esencia. Esta perfección se comunica a los ángeles, en cuanto en su conocimiento está todo lo producido en la naturaleza por Dios bajo formas diversas. Tal perfección se comunica al hombre de un modo inferior. En su conocimiento natural no tiene noticia de todas las cosas de la naturaleza. Pero está compuesto en cierto modo de todo lo natural, puesto que su alma racional participa del género de las substancias espirituales, y participa también de los cuerpos celestes, en cuanto posee un cierto distanciamento de los elementos contrarios debido a su complexión muy equilibrada de tal modo que tiene todos los elementos en su substancia, con predomino de los elementos superiores, a saber el fuego y el aire, pues la vida consiste principalmente en lo cálido, que procede del fuego, y lo húmedo, que proviene del aire. Los elementos inferiores son abundantes en él por la substancia, pues no habría igualdad si los elementos inferiores, cuya virtud es menor no abundaran por su cuantidad en el hombre. Por eso se dice que el cuerpo humano está hecho del limo de la tierra, pues se llama limo a la tierra mezclada con agua. Por esto se dice que el hombre es un *mundo menor*, porque en cierto modo todas las criaturas del mundo se encuentran en él.

Ad 1. El poder de Dios creador se manifiesta en el cuerpo del hombre, al ser producida su materia por vía de creación. Fue conveniente que el cuerpo humano fuera hecho de la materia de los cuatro elementos, para que el hombre tuviera algo en común con los cuerpos inferiores, como un cierto medio entre las substancias espirituales y corporales.

b) Creación inmediata

Summa Theol., 1, q. 91, 2.
Si el cuerpo humano ha sido producido directamente por Dios.

S.c. Se dice en Si 17, 1: *Dios creó al hombre de la tierra.*

R. La primera formación del cuerpo humano no pudo proceder de alguna potencia creada, sino directamente de Dios. Dijeron algunos que las formas existentes en la materia corporal se derivan de algunas formas inmateriales. Pero el Filósofo en el VII *Metaphys.*, rechaza esta opinión, porque no conviene a las formas en cuanto tales el ser hechas, sino al compuesto, como ya se ha dicho antes (q. 45, 8; q. 90, 2). Además porque es necesario que el agente se asemeje a la obra, no conviene que una forma pura, inmaterial, sea causa de la forma que está en la materia, por cuanto el compuesto es engendrado por otro compuesto. Pero Dios, a pesar de ser totalmente inmaterial, es el único que por su potencia tiene poder para producir la materia creando. Por lo tanto sólo él puede producir la forma en la materia sin tener que contar con ninguna forma material precedente. Por eso los ángeles no pueden cambiar los cuerpos en otra forma, a no ser por medio de algunas semillas, como dice Agustín en el III *De Trin.* Por consiguiente, no habiendo sido hecho nunca un cuerpo humano, por cuya virtud se formase otro semejante por vía de generación, fue necesario que el primer cuerpo del hombre fuera formado directamente por Dios.

Ad 3. El movimiento del cielo es causa de las transformaciones naturales, no de las que están fuera del orden natural y que son producidas solamente por el poder divino, como el que los muertos resuciten, o que los ciegos recobren la vista. A esto se asemeja el que el hombre sea formado del limo de la tierra.

2. La situación: estar-en-el-mundo

A. Situación en el lugar[4]

a) Dios está en todas partes

Summa Theol., 1, q. 8, 2.

El lugar es una realidad concreta. Estar en un lugar puede entenderse de dos maneras: o por el modo como están las demás cosas, es decir como algo está del modo que sea en otras cosas, así los accidentes del lugar están en el lugar; o según el modo propio del lugar, como están las cosas colocadas. En cierta manera Dios está presente de ambos modos en todo lugar, que es lo mismo que estar en todas partes. Lo está en el primer modo, porque así como está en todas las cosas dándoles el ser, la virtud y la acción, así también está en todo lugar dándole el ser y la virtud locativa. Lo está en el segundo modo, pues las cosas colocadas están en un lugar llenándolo, y Dios llena todos los lugares. No los llena al modo de los cuerpos; pues se dice que el cuerpo llena un lugar en cuanto no lo puede ocupar otro cuerpo; en cambio por el hecho de estar Dios en un lugar no impide que otros estén allí, más bien al estar él en todas partes da el ser a todas las cosas que hay allí, y son éstas las que ocupan todos los lugares.

b) Dios lo contiene todo

Summa Theol., 1, q. 8, 1 ad 2.

Se dice que las cosas corporales están en algo como en continente, en cambio las cosas espirituales contienen aquello en lo que están, como el alma contiene el cuerpo. Por tanto Dios está en las cosas como conteniéndolas. Sin embargo por cierta semejanza con lo corporal se dice que todas las cosas están en Dios, en cuanto están contenidas por él.

c) Tres modos de estar en un lugar

Summa Theol., 1, q. 52, 2.

Así pues resulta evidente que estar en un lugar conviene de diferentes modos al cuerpo, al ángel y a Dios. Porque el cuerpo está en un lugar de modo circunscrito, adecuado a él. El ángel no se circunscribe al lugar, porque no se adecúa a él, sino que se delimita a él, en cuanto está en un lugar y no en otro. En cambio Dios no está circunscrito, ni delimitado a un lugar, porque está en todas partes.

4. *Lugares paralelos:* *In IV Physic.*, lect. 5-6. nn. 445-471.

B. El influjo de los astros[5]

a) Principio de movimiento

Summa Theol., 3, q. 44, 2 ad 1.

Es natural que los cuerpos inferiores sean movidos por los cuerpos celestes, que son superiores según el orden de la naturaleza, y también es natural a toda creatura poder ser transformada por Dios según su voluntad.

b) Generación espontánea

Cont. Gentes, III, 102. n. 2771.

Los animales perfectos no se engendran sólo por la virtud de los cuerpos celestes, sino que se requiere el semen apropiado; pero para la generación de los animales imperfectos, basta la sola virtud del cuerpo celeste, sin semen. No es milagro que sin semen nazcan animales de los cuerpos corrompidos.

c) La causalidad se extiende a la especie

QD. De Potentia, 3, 7.

Este individuo por su actuación no puede formar a otro semejante en la especie sino en cuanto es instrumento de la causa que se extiende a toda la especie, y además a todo el ser de la naturaleza inferior. Y por esto en las cosas inferiores nada causa en la especie a no ser por la virtud del cuerpo celeste, y nada influye en el ser, sino por la potencia de Dios.

d) Los cuerpos celestes no influyen en la libertad

Summa Theol., 1, q. 115, 4.
Si los cuerpos celestes son causa de los actos humanos.

S.c. Dice el Damasceno: «*De ningún modo los cuerpos celestes son causa de los actos humanos.*

R. Los cuerpos celestes influyen en los cuerpos terrestres directamente y por sí mismos, como se dijo antes (a. 3). En las potencias del alma que son actos de órganos corporales influyen directamente, pero de modo accidental, porque los actos de tales potencias se pueden impedir por los impedimentos de sus órganos: así el ojo perturbado no alcanza a ver bien. Por tanto si el entendimiento y la voluntad fuesen facultades dependientes de órganos corpóreos, como algunos opinaron, al decir que el entendimiento no se diferenciaba de los sentidos, se seguiría necesariamente que los cuerpos

5. *Lugares paralelos:* *Opusc. De operationibus occultis naturae*. Leon. t. 43, Roma, 1976, 159-186. Cfr. Th. LITT, o.c.s.o, *Les corps célestes dans l'univers de saint Thomas d'Aquin*, Louvain, 1963 [Philosophes médiévaux, VII]. Esta obra recoge, analiza y juzga los principales textos de Tomás en torno a los cuerpos celestes. El opúsculo *De judiciis astrorum* se traduce íntegramente al español en el texto.

celestes podrían ser causa de las elecciones y de los actos humanos. De esto se seguiría también, que el hombre ejercía sus actos llevado por instinto natural lo mismo que los demás animales, en los cuales todas las potencias están en dependencia de los órganos corpóreos, y por ello lo que se realiza en estos seres inferiores por el influjo de los cuerpos celestes, se hace naturalmente. De ello se seguiría que el hombre no tendría libre albedrío, sino que sus acciones estarían determinadas como acontece en los demás seres naturales. Todo lo cual es evidentemente falso y contrario a la convivencia humana.

Pero se ha de tener en cuenta que las influencias de los cuerpos celestes pueden llegar al entendimiento y a la voluntad de modo indirecto y accidentalemnte, por cuanto el entendimiento como la voluntad reciben de algún modo de las facultades inferiores que dependen de los órganos corpóreos. Pero acerca de esto se comportan de modo diferente el entendimiento y la voluntad. Porque el entendimiento recibe necesariamente de las facultades aprenhensivas inferiores: por lo cual cuando se perturba alguna facultad, la imaginación o la cogitativa, o la memoria, necesariamente se perturba la acción del entendimiento. Pero la voluntad no sigue necesariamente la inclinación del apetito inferior, pues aunque las pasiones del apetito concupiscible o irascible, tengan alguna fuerza para inclinar la voluntad, sin embargo queda en poder de la voluntad seguir las pasiones o rechazarlas. Y por ello el influjo de los cuerpos celestes, que es suficiente para alterar las potencias inferiores, afecta menos a la voluntad que es la causa próxima de los actos humanos, que al entendimiento.

Por consiguiente afirmar que los cuerpos celestes son causa de los actos humanos es exclusivo de quienes sostienen que no hay diferencia entre el entendimiento y el sentido. Así algunos de ellos decían que *tal era la voluntad de los hombres según el día en que los disponía el padre de los hombres y de los dioses* (Odisea, XVIII, 136-137). Pero como se demuestra que el entendimiento y la voluntad no son facultades de los órganos corpóreos, es imposible que los cuerpos celestes sean causa de los actos humanos.

e) Los horóscopos

Opúsculo: De iudiciis astrorum.

Puesto que me has pedido que te escribiera si era lícito consultar a los astros, deseando dar satisfacción a tu deseo, he procurado comunicarte en esta respuesta escrita cuanto viene trasmitido por los santos doctores.

Ante todo debes saber que la virtud de los cuerpos celestes se extiende hasta producir los cambios de los cuerpos inferiores. Así dice Agustín en el V *De Civitate Dei*, «No es absurdo afirmar que ciertos influjos astrales puedan llegar a los diferentes cuerpos». Y por esto si uno consulta los astros para conocer con antelación efectos de naturaleza corporal, como la meteorología del tiempo lluvioso o sereno, la salud o la enfermedad del cuerpo, la fecundidad o esterilidad de las cosechas, y otras cosas semejantes que dependen de causas de naturaleza corporal, no parece que en ello haya algún mal. Porque todos los hombres, en relación con estos efectos, acostumbran a observar los

cuerpos celestes; así los agricultores siembran o recogen en un tiempo determinado, teniendo en cuenta el curso del sol; los marineros evitan la navegación en el plenilunio, o en luna menguante; y los médicos observan los días críticos en relación con las enfermedades, teniendo en cuenta el curso del sol o de la luna. Por consiguiente no hay inconveniente, en base a otras observaciones más ocultas, consultar a los astros para conocer sus efectos en la naturaleza corporal.

Una cosa hay que mantener absolutamente: que la voluntad de los hombres no está sometida a la necesidad de los astros; de otro modo perecería el libre albedrío, y quitado éste, no podrían atribuirse al hombre los méritos de las obras buenas ni la culpa de las malas. Y por ello todo cristiano debe mantener firmemente por cierto que las cosas que dependen de la voluntad del hombre, como son todas las obras humanas, no están sometidas por necesidad a los astros. Así Jeremías afirma 10, 2: *No tengáis miedo a los signos del cielo, pues son los gentiles los que temen de ellos.*

Pero el diablo, con el propósito de arrastrar a todos al error, se entromete en las acciones de los que consultan a los astros. Y por eso dice Agustín en libro II *Super Gen. ad litteram*: «Se debe admitir, que cuando los astrólogos dicen cosas que son verdad, que eso se debe a un influjo misterioso, que actúa en las mentes humanas sin que tengan conciencia de ello; cuando se hace para engañar a los hombres, es una operación de los espíritus inmundos y seductores, a los cuales se les permite conocer algunas verdades de las cosas temporales». Y por esto dice Agustín en el II *De doctrina christiana*, que «semejantes consultas de los astros hay que referirlas a ciertos pactos realizados en secreto con los demonios». Ahora bien, todo cristiano debe evitar en absoluto hacer pactos, o tener relaciones con los demonios, según lo que afirma el apóstol Pablo 1 Co 10, 20: *No quiero que os hagáis socios de los demonios*. Por consiguiente, se debe tener por cierto que es pecado grave recurrir al juicio de los astros en las cosas que dependen de la voluntad del hombre.

C. La medida del tiempo[6]

a) Tiempo, y eternidad

Summa Theol., 1, q. 10, 4.
Si la eternidad difiere del evo y del tiempo.

S.c. La eternidad es toda a la vez, en el tiempo hay antes y después. Luego el tiempo y la eternidad no son lo mismo.

R. Es evidente que el tiempo y la eternidad no son lo mismo. Algunos han opinado que la razón de esta diversidad está en que la eternidad no tiene principio ni fin, mientras que el tiempo tiene principio y fin. Pero esta diferencia es acidental, no esencial. Porque dado que el tiempo haya existido siempre y haya de existir siempre, conforme al parecer de quienes estiman que el movimiento del cielo es sempiterno, todavía habría diferencia entre el tiempo y la eternidad, como dice Boecio en el libro *De Consol.*, por el hecho de que la eternidad es toda a la vez, cosa que no conviene al tiempo; porque la eternidad es medida del ser permanente, y el tiempo es medida del ser en movimiento.

6. *Lugares paralelos*: *In I Sent.*, d. 8, q. 2, a. 2; d. 19, q. 2, a. 1;
In De div. nom., c. 10. lect. 3;
De Pot., q. 3, a. 14, ad 10 y 18;
Quodl., 10, q. 2;
In IV Physic., lect. 16. nn. 565-570.

Pero si aplicamos esta diferencia a lo medido y no a las medidas, tenemos otra razón; porque sólo es medido por el tiempo lo que tiene principio y fin en el tiempo, como se dice en IV *Physic.* Por consiguiente si durara siempre el movimiento del cielo, el tiempo no lo mediría en toda su duración, porque el infinito no es mensurable; sino que mediría sólo algunas rotaciones, que tienen principio y fin en el tiempo.

Se puede aún encontrar otra razón por parte de estas medidas, si se acepta el principio y el fin en potencia. Porque aún dado que el tiempo dure siempre, a pesar de ello es posible señalar en el tiempo el principio y el fin, tomando algunas de sus partes, como decimos principio y fin del día o del año, cosa que no acontece en la eternidad. Y sin embargo estas diferencias son consecuencia de lo que es la diferencia primera y esencial, que la eternidad es toda simultánea y el tiempo no lo es.

b) Tiempo y evo

Summa Theol., 1, q. 10, 5.
De la diferencia entre el evo y el tiempo.

S.c. Dice Boecio: *«Tú mandas al tiempo salir del evo»*.

R. El evo difiere del tiempo y de la eternidad, como un medio entre ambos. Hay quienes establecen así esta diferencia, diciendo que la eternidad carece de principio y de fin, el evo tiene principio pero no fin, el tiempo en cambio tiene principio y fin. Pero esta diferencia es accidental, como hemos dicho antes, porque aunque los seres eviternos siempre hubiesen sido y siempre hubiesen de ser, como algunos creen, o en algún tiempo dejaran de ser, lo cual es posible para Dios, todavía habría diferencia entre el evo, la eternidad y el tiempo.

Otros asignan la diferencia entre estas tres cosas diciendo que la eternidad no tiene antes ni después, el tiempo tiene antes y después con la renovación y el envejecimiento de las cosas, el evo tiene antes y después sin novedad ni envejecimiento. Pero esta posición es contradictoria. Lo cual se pone de manifiesto si la novedad y el envejecimiento se refieren a la medida misma. Puesto que el antes y el después no pueden ser simultáneos, si el evo tiene antes y después, es necesario que cuando se termina una parte del evo, le suceda otra parte nueva; y así tendremos innovación en el evo como en el tiempo. Si se aplica la diferencia a la medida también hay inconvenientes. Las cosas temporales envejecen con el tiempo porque su ser es mudable, y por la transmutación de lo medido hay antes y después en la medida, como se prueba en IV *Physic.* Por lo tanto si el mismo evo no está sometido al envejecimiento y la novedad, se deberá a que su ser es inalterable. Por tanto su medida no tendrá antes ni después.

Por tanto hay que afirmar, que siendo la eternidad la medida de un ser permanente, cuanto más se aleja algo de la permanencia en el ser, tanto más se aleja de la eternidad. Hay ciertas cosas que se alejan de la permanencia en el ser, que su ser es sujeto de transmutación, o consiste en el cambio. Y por esto se miden por el tiempo, como todo movimiento y el ser de todo lo corruptible. Hay otras que se apartan menos de la permanencia en el ser, porque su ser no consiste en el cambio, ni es sujeto de transmutación, sin embargo tienen de algún modo anexo el cambio, o en acto o en potencia. Así acontece en los cuerpos celestes, cuyo ser substancial es inalterable, y no obstante su ser intransmutable tiene un cambio según el lugar. Algo parecido pasa con los ángeles que tienen el ser instransmutable unido a la transmutabilidad según la elección libre, que es propia de su naturaleza, y con el cambio de pensamientos, afectos y lugares, conforme a su naturaleza. Y por esto se miden por el evo, que es medio entre la eternidad y el tiempo. El ser que mide la eternidad, ni es mudable, ni tiene algo añadido a la mutabilidad. Así pues el tiempo tiene antes y después; el evo no tiene antes y después en sí mismo, pero se le pueden adjudicar, en cambio la eternidad no tiene antes ni después, ni es compatible con ellos.

3. La esencia del cuerpo humano

A. La maravilla del cuerpo humano [7]

a) Proporción y armonía del cuerpo humano

Summa Theol., 1, q. 91, 3.
Si el cuerpo del hombre tiene una disposición conveniente.

S.c. Se dice en Si 7, 30: *Dios hizo al hombre recto.*

R. Todo lo natural ha sido hecho por el arte divino, por eso en cierto modo las cosas son como una obra de arte del mismo Dios. Ahora bien todo artista tiende a dar a su obra la disposición más conveniente, no en absoluto sino en relación con el fin. El artífice no se preocupa si tal disposición tenga anexo algún defecto. Como el artesano que hace una sierra para cortar, la hace de hierro, para que sea apta para cortar, y no le importa no fabricarla de vidrio, que es una materia más hermosa, porque esa belleza sería un impedimento para el fin que persigue. Así también Dios ha dado a cada cosa su correcta disposición, no en absoluto sino en orden a su propio fin. Es exactamente lo que dice el Filósofo en II *Physic.* Porque así es más digno, no en absoluto, sino con respecto a la substancia de cada cosa.

Pues el fin próximo del cuerpo humano es el alma racional y sus operaciones; la materia es para la forma, y los instrumentos son para las acciones del agente. Por tanto

7. *Lugares paralelos:* *Q. De Anima,* 8; *De malo,* 5, 5; *ST.,* 2. 2, 164, 1 ad 1; *In II Sent.,* d. 17, q. 3, a. 1.

afirmo que Dios instituyó el cuerpo humano en una disposición óptima según la conveniencia para tal forma y tales operaciones. Si se encuentra algún defecto en la disposición del cuerpo humano, se ha de tener presente que tal defecto sigue a la necesidad de la materia, que es requerida en el cuerpo para que haya una debida proporción del mismo al alma y a las operaciones del alma.

B. La comprensión hilemórfica [8]

a) La esencia de las substancias compuestas

De ente et essentia, c. 2.

Por eso, en las substancias compuestas la forma y la materia son conocidas, como en el hombre el alma y el cuerpo. Pero no se puede afirmar que solamente uno de los dos se diga la esencia. De hecho que la materia sola no sea la esencia es evidente, porque la cosa se conoce por su esencia y se comprende en una especie o un género; pero la materia no es el principio de conocimiento, ni por ella sola se adscribe al género o a la especie; sino según aquello por lo cual una cosa está en acto.

Ni tampoco la sola forma de la substancia compuesta puede decirse la esencia, por más que algunos se esfuerzen en sostenerlo. De cuanto llevamos dicho resulta claro que la esencia es aquello que se significa mediante la definición de la cosa. Y la definición de las substancias naturales no contiene sólo la forma, sino también la materia; de otro modo no habría diferencia entre las definiciones de cosas naturales y las definiciones matemáticas. Ni tampoco se puede decir que la materia se ponga en el lugar de la definición de la substancia natural como algo que se añade a su esencia, o como un ente fuera de la esencia, ya que este modo de definiciones es propio de los accidentes, que no tienen una esencia perfecta; por esto es preciso que en su definición entre el sujeto que está fuera de su género. Resulta por tanto evidente que la esencia comprende la materia y la forma.

No se puede decir tampoco que la esencia signifique la relación que hay entre la materia y la forma, o algo añadido a ellas, porque esto sería necesariamente un accidente o algo extraño a la cosa, y la realidad no sería conocida mediante ella, todo lo cual conviene a la esencia. De hecho mediante la forma que es acto de la materia, la materia llega a ser ente en acto y esta cosa determinada. Por tanto lo que se añade no da a la materia el ser simplemente en acto, sino el ser en acto tal, como hacen los accidentes, como la blancura que hace el blanco en acto. Por eso cuando se adquiere tal forma, no se dice que ha sido producida en absoluto, sino sólo en un cierto sentido.

Resulta por tanto que el término esencia en las substancias compuestas significa aquello que está compuesto de materia y forma.

8. *Lugares paralelos:* *Cont. Gentes,* II, c. 56-70; *De Anima,* II, lect. 4; III, lect. 7; *Q. De Anima,* 1-2; *Summa Theol.,* 1, q. 76, 1.

Concuerda con esta posición la afirmación de Boecio en el *Comentario a los Predicamentos*, donde dice que *ousia* significa el compuesto; *ousia* en verdad para los griegos tiene el mismo significado que esencia para nosotros, como él mismo dice en el libro *De duabus naturis*. También Avicena dice que la esencia de las substancias compuestas es la misma composición de materia y forma. También el Comentador, en el libro VII de la *Metafísica* dice: «La naturaleza que tienen las especies de las cosas sometidas a la generación es algo intermedio, es decir un compuesto de materia y forma».

Está de acuerdo también con esto la razón, porque el ser de una substancia compuesta no es sólo la forma, ni sólo la materia, sino el mismo compuesto; ahora bien, la esencia es aquello según lo que se dice que una cosa es. Por eso es preciso que la esencia por la cual una cosa se denomina ente, no sea sólo la forma, ni sólo la materia, sino una y otra, si bien en un cierto modo sólo la forma sea la causa de tal ser.

b) El alma humana forma del cuerpo

QD. De spiritualibus creaturis, c. 2.

Si el alma no se uniera al cuerpo como forma, se seguiría que el cuerpo y sus partes no tendrían el ser específico por el alma, lo cual se ve claramente ser falso: porque cuando se va el alma ya no se dice ojo, o carne y hueso, a no ser de modo equívoco, como el ojo pintado o el ojo de piedra. Por lo cual es evidente que el alma es forma y esencia del ser de este cuerpo, es decir aquello por lo cual este cuerpo tiene su razón de especie.

Como ocurra esto hay que investigarlo.

Se ha de tener en cuenta que cuanto una forma es más perfecta, tanto más trasciende la materia corporal, lo cual se pone de manifiesto recorriendo los diversos órdenes de las formas. La forma del cuerpo elemental no tiene otras operaciones que las que resultan de las cualidades activas y pasivas, que son las disposiciones de la materia corporal. La forma del ser mineral tiene alguna operación que excede las cualidades activas y pasivas, que resultan en la especie por el influjo de los cuerpos celestes; como el hecho de que la piedra imán atrae el hierro, y que el zafiro cure las heridas. Por encima de ellas el alma vegetal tiene una operación, a la cual sirven las cualidades orgánicas activas y pasivas; pero por encima del alcance de estas cualidades, ella tiene su propio efecto como principio de nutrición y aumento hasta un determinado término, y haciendo otras cosas semejantes. Y el alma sensitiva tiene aún otra operación a la cual de ningún modo alcanzan las cualidades activas y pasivas, a no ser en cuanto se requieren para la composición del órgano por el cual se ejercen esas operaciones, como ver, oír, apetecer y semejantes.

La forma perfectísima entre todas, es decir el alma humana, que es el fin de todas las formas naturales, tiene una operación que excede totalmente la materia, la cual no se ejerce por ningún órgano corporal, a saber, el entender. Y porque el ser de la cosa es proporcionado a su operación, como se ha dicho, por cuanto cada ser obra según es, es necesario que el ser del alma humana, trascienda la materia corporal, y no sea comprendido totalmente por ella, y sin embargo que de algún modo entre en contacto con ella. Porque en cuanto sobrepasa el ser de la materia corporal, con capacidad de subsistir y de obrar por sí misma, el alma humana es substancia espiritual; en cuanto está en contacto con la materia y le comunica a ésta su ser, es forma del cuerpo. Está en contacto con la materia corporal por el principio que siempre lo supremo de un orden inferior toca lo ínfimo de un orden superior, como prueba Dionisio en el VII *De divinis nominibus* y por ello el alma humana que es la ínfima en el orden de las substancias espirituales, puede comunicar su ser al cuerpo humano, que es el cuerpo más noble entre todos, para que resulte del alma y del cuerpo una sola cosa como de la forma y la materia. Pero si la substancia espiritual estuviese compuesta de materia y forma, sería imposible que fuera forma corporal; porque de razón de la materia es que no esté en otro, sino que sea ella el primer sujeto.

C. La corporeidad humana [9]

a) Los dos modos de la corporeidad

Cont. Gentes, IV, 81. n. 4152.

La corporeidad se puede tomar de dos modos. Un primer modo, en cuanto es forma substancial del cuerpo, por lo cual se coloca en el género de substancia. Y así la corporeidad de cualquier cuerpo no es otra cosa que su forma substancial, según la cual se coloca en el género y en la especie; por la cual compete a la realidad corporal tener tres dimensiones. No se dan diversas formas substanciales en uno y el mismo ser, por medio de las cuales una lo coloque en el género supremo de la substancia, y por otra forme parte de la especies, como de caballo o de asno. Porque si la forma primera lo hace ser substancia, las formas siguientes se añadirían a lo que ya es algo concreto subsistente en acto en la naturaleza; y de este modo las formas posteriores no lo harían un ser concreto, sino que estarían en el sujeto que ya es algo concreto como formas accidentales. Por tanto es necesario que la corporeidad, en cuanto es forma substancial en el hombre, no sea otra cosa que el alma racional, que en su materia exige esto, que tenga tres dimensiones; porque es acto de un cuerpo determinado.

De otro modo se toma la corporeidad, en cuanto es forma accidental, según la cual se dice cuerpo lo que está en el género de la cuantidad. Y bajo este aspecto la corporeidad no es otra cosa que las tres dimensiones, que constituyen la razón de cuerpo. Si bien esta coporeidad se reduce a la nada cuando se ha corrompido el cuerpo, no puede impedir que resucite el mismo numéricamente; porque la corporeidad según el primer modo no se resuelve en la nada, sino que permanece la misma.

9. *Lugares paralelos:* *Cont. Gentes*, II, 16;
In II Sent., d. 12, a. 1;
In VIII Metaphys., lect. 4; X, lect. 12;
In I *De Coelo*, lect. 6.

b) Forma y subsistencia

De substantiis separatis, c. n. 78-79.

Se debe considerar que las cosas que participan el ser del ente primero, no lo participan según el modo universal de ser, tal cual se encuentra en el ser primero, sino de modo particular, según un cierto y determinado modo de ser, el cual conviene a un cierto género o a una cierta especie. Ahora bien, todas las cosas se adecúan a un determinado modo de ser conforme al modo de su substancia; pero el modo de cada una de las substancias compuestas de materia y forma viene dado de la forma, por la cual pertenece a una especie determinada; así la cosa compuesta de materia y forma, llega a ser por su forma participante del mismo ser de Dios en un cierto modo propio. Por consiguiente en la substancia compuesta de materia y forma hay un doble orden: uno el de la materia y la forma, y otro el de la misma cosa ya compuesta al ser participado: de hecho el ser de la cosa no es ni la materia ni la forma, sino algo que sobreviene al ente por la forma.

Por consiguiente en las realidades compuestas de materia y forma, ciertamente la materia considerada en sí misma, según el modo de la propia esencia, tiene el ser en potencia, y este mismo ser lo tiene por una cierta participación del ente primero; en cambio, considerada en sí misma le falta la forma por la cual participa del ser en acto, según el modo propio; pero la misma cosa compuesta, considerada en su esencia, ya tiene la forma participando del ser que le es propio por la forma. Por tanto, si la materia recibe el ser determinado y actual de la forma, y no al contrario, nada impide que haya una cierta forma la cual recibe el ser en sí misma, y no en un sujeto; en realidad la causa no depende del efecto, sino más bien al contrario. Por consiguiente la forma, que de suyo es subsistente, participa del ser en sí misma, mientras la forma material lo participa en el sujeto.

c) Corporeidad y esencia

De Veritate, 10, 4 ad 3.

Si la corporeidad se toma del cuerpo en cuanto está en el género de la cuantidad, en ese caso la corporeidad no es la esencia de la cosa natural, sino un accidente, a saber la triple dimensión. Si en cambio se toma en el cuerpo en cuanto está en el género de la substancia, de este modo la corporeidad significa la esencia de la cosa natural. De lo cual no se sigue que toda la esencia sea corporeidad, a no ser que se diga, que a la quiddidad en cuanto tal le conviene ser corporeidad.

d) Corporeidad y cuerpos diversos

ST, I, 66, 2 ad 3.

La forma de la corporeidad no es una en todos los cuerpos, debido a que no es distinta de las formas por las que los cuerpos se distinguen.

II

EL CUERPO Y LA PERFECCIÓN HUMANA

1. Momento entitativo: cuerpo y ser

A. El cuerpo y el individuo humano [1]

a) La materia signada, principio de individuación

De ente et essentia, c. 2. n. 10.

Puesto que el principio de individuación es la materia, tal vez de esto podría derivarse que la esencia, que comprende en sí a la vez la materia y la forma, sea sólo particular y no universal: de lo cual se seguiría que los universales no tendrían definición, si la esencia es lo que viene significado por la definición. Y por esto se debe tener en cuenta que no es la materia entendida de cualquier modo el principio de individuación, sino solo la materia signada. Y llamo materia signada aquella que viene considerada bajo determinadas condiciones. Ahora bien, esta materia no se pone en la definición del hombre en cuanto es hombre, pero habría que ponerla en la definición de Sócrates, si Sócrates tuviese una definición. Por otra parte en la definición del hombre no se pone este hueso y esta carne, sino hueso y carne de modo absoluto que es la materia del hombre no signada.

1. *Lugares paralelos:* *In Boet. De Trin.*, q. 4, a. 2;
De Pot., q. 7, a. 2, ad 5;
In V Metaphys., lect. 8;
Summa Theol., 1, q. 76, 6, ad 2;
Cont. Gentes, II, 93-95;
Quodl., 2, a.

b) Individuación de los cuerpos y de los espíritus

De ente et essentia, c. 4.

En esto por tanto se diferencian la esencia de la substancia compuesta y la de la substancia simple, en que la esencia de la substancia compuesta no es sólo forma, sino que comprende materia y forma. Y de esto se derivan otras dos diferencias. Una que la esencia de la substancia compuesta puede ser significada como todo o como parte, lo cual acontece por la designación de la materia como hemos dicho. Y por eso la esencia de una realidad compuesta no se predica de cualquier modo de la misma realidad compuesta: de hecho no se puede decir que el hombre sea su quiddidad. Por el contrario la esencia de una realidad simple, que es la forma, no se puede significar sino como un todo, no habiendo en ella otra cosa que la forma; y por eso de cualquier modo que se la considere la esencia de la substancia simple se predica de ella. Por eso Avicena afirma que «la quiddidad de una substancia simple es la misma substancia simple», porque no tiene ningún otro sujeto que la reciba. La segunda diferencia está en que las esencias de las cosas compuestas, por el hecho de que son recibidas en materias determinadas, se multiplican según su división, por lo cual acontece que algunas cosas son idénticas en la especie y diversas en el número. Pero, dado que la esencia de una realidad simple no está recibida en la materia, allí no puede tener lugar tal multiplicación; y por esto se deduce que en aquellas substancias no puedan darse muchos individuos en la misma especie, sino que son tantos los individuos cuantas son las especies, como expresamente afirma Avicena.

c) La singularidad de Dios

De ente et essentia, c. 5.

Al afirmar que Dios es sólo ser no se sigue que caigamos en el error de quienes opinaron que Dios es aquel ser universal por el cual es formalmente cada cosa. Porque este ser que es Dios es de tal suerte que no se le puede hacer alguna adición, por lo cual, a causa de su misma pureza en el ser, se diferencia de cualquier otro. Por esto en el comentario a la proposición nueve del libro *De Causis* se dice que la individuación de la causa primera, que sólo es ser, se debe a que es la pura bondad. El ser en común, por el contrario, lo mismo que en su concepto no lleva ninguna adición, así tampoco en su concepto incluye alguna exclusión de adición, puesto que si así fuese, no se podría entender que haya algo al cual se pueda hacer alguna adición en el ser.

d) Ser e individuación

De spiritualibus creaturis, a. 8.

Se dice perfecto un ser cuando nada le falta de cuanto le pertenece; podemos considerar los grados de esta perfección considerando los extremos de la realidad. Así a Dios, que está en el grado supremo de la perfección, nada le falta de lo que pertenece al ser en plenitud: porque precontiene en sí todas las perfecciones de las cosas en absoluto y de un modo excelente, como dice Dionisio en el c. V *De div. nom.* Por el contrario un individuo en la parte ínfima de la realidad, donde se dan las cosas generables y corruptibles, es reputado como perfecto por el hecho de que tiene cuanto le pertenece en razón de su individuación; pero no en razón de cuanto le pertenece en razón de su especie, puesto que la naturaleza específica se encuentra también en otros individuos. Y es evidente que esto es una imperfección, no sólo en los animales que proceden por generación, los cuales uno necesita de otro para convivir; sino también en todos los animales engendrados mediante el semen de cualquier modo, en los cuales el macho necesita la hembra de su especie para engendrar. Más aún. En todas las cosas sometidas a la generación y a la corrupción, se requiere una multitud de individuos en una sola especie para que la misma naturaleza de la especie, que no se puede conservar perpetuamente en un solo individuo por su corruptibilidad, de este modo se conserva en muchos. En la parte superior del universo se encuentra un grado más alto de perfección, y un solo individuo como el sol, tan perfecto, que no le falta nada de cuanto pertenece a su especie. Por eso toda la naturaleza de la especie se encierra en un solo individuo; y esto mismo hay que decir de los demás cuerpos celestes. Pues mucho más en la parte más alta de las cosas creadas, que está muy próxima a Dios, a saber en los ángeles, se encuentra esta perfección de tal modo que a un solo individuo nada le falta de cuanto pertenece a la especie; y por eso no hay muchos individuos de una sola especie. Y Dios que está en el sumo de la perfección, no tiene otro igual no sólo en la especie, sino tampoco en el género o en otro predicado unívoco.

e) El cuerpo de carne y hueso

Summa Theol., 3, q. 5, a. 2.

Si el Hijo de Dios debió asumir un cuerpo terreno, es decir, la carne y la sangre.

S.c. El Señor dice (Lc 24, 39): *Los espíritus no tienen carne y huesos como veis que yo tengo.* La carne y los huesos no son la materia de los cuerpos celestes, sino de los elementos inferiores. Luego el cuerpo de Cristo no fue un cuerpo celeste, sino de carne y terreno.

R. Se demuestra que el cuerpo de Cristo no debió ser un cuerpo celeste por los mismos argumentos con que se ha demostrado antes (art. 1) que no debió ser un cuerpo fantástico. Primero, porque así como no se salva la verdad de la naturaleza humana de Cristo, si fuera su cuerpo fantástico, como puso Maniqueo, tampoco se salvaría si se pone que fue un cuerpo celeste, como opinó Valentín. Puesto que la forma del hombre es una realidad natural, requiere una materia determinada, es decir carnes y huesos, que hay que poner en la definición del hombre, como demuestra el Filósofo en VII *Metaphys.*

Segundo, porque esto va contra la verdad de todas las cosas que Cristo hizo en el cuerpo. Pues el cuerpo celeste es impasible e incorruptible, como se prueba en el libro I *De Coelo.* Si el Hijo de Dios hubiese asumido un cuerpo celeste, no habría sentido de verdad ni la sed ni el hambre, y no hubiese soportado de verdad la pasión y la muerte.

Tercero, también iría contra la verdad divina. Pues si el Hijo de Dios se manifestó a los hombres como teniendo un cuerpo de carne y terreno, sería una falsa manifestación si su cuerpo hubiese sido celeste. Y por eso se dice en el libro *De Eccl. Dogm.* «Ha nacido el Hijo de Dios... tomando la carne del cuerpo de la Virgen, y no trayéndola consigo del cielo».

B. El cuerpo sexuado: varón mujer [2]

a) *La creación de la mujer*

Summa Theol., 1, q. 92, 1.
Si la mujer debió ser hecha al principio.

S.c. Se dice en Gn 2, 18: No es bueno que el hombre esté solo; hagámosle una ayuda semejante a él.

R. La creación de la mujer fue necesaria, como dice la Escritura, para ayudar al varón no en una obra cualquiera, como algunos opinan, ya que para cualquiera otra obra podría ser ayudado de modo más completo un varón por medio de otro varón, que por una mujer, pero no para ayudarle en la generación. Esto se puede ver de un modo más evidente si nos detenemos a considerar la generación en los vivientes. Hay algunos vivientes que no poseen en sí mismos la capacidad generativa activa, sino que son engendrados por un agente de especie distinta; como las plantas y los animales que son engendrados de modo espontáneo por la virtud activa de los cuerpos celestes. Otros en cambio tienen unidas la virtud activa y pasiva para la generación, como ocurre con las plantas que nacen de las semillas. No habiendo en ellas otra función vital más digna que la generación, es preciso que en ellas esté todo el tiempo unida la potencia pasiva y activa de la generación. En cambio, la potencia activa de los animales perfectos, reside en el sexo masculino, y la pasiva en el femenino. Porque en ellos hay operaciones más dignas que la generación, a las que se ordena principalmente su misma vida, en los animales perfectos no siempre están unidos el sexo masculino y el femenino, sino solamente durante el coito, de modo que por él resulta una sola cosa de la unión del macho y de la hembra, al igual que en las plantas siempre están unidas la potencia masculina y la femenina, aunque a veces una esté en mayor proporción que la otra. En cambio el hombre resulta que está ordenado a una obra más noble de la vida que es entender. Y por ello en el hombre debió haber una mayor razón de distinción entre ambas potencias, de modo que se produjera la hembra separadamente del macho, y no obstante se unieran carnalmente en uno solo para la obra de la generación. Y por ello inmediatamente después de la formación de la mujer se dice en Gn 2, 24: *Serán los dos una sola carne.*

2. *Lugares paralelos:* *In II Sent.*, d. 18, q. 1, a. 1;
In IV Sent., d. 44, q. 1, a. 3;
Summa Theol., 1, q. 112, a. 3.

b) *Hombre y mujer en la vida futura*

Cont. Gentes, IV, 88. n. 4227-30.

No hay que pensar que entre los cuerpos de los resucitados vaya a faltar el sexo femenino, como algunos han pensado. Porque como por la resurrección hayan de ser reparados los defectos de la naturaleza, nada de cuanto pertenece a la perfección de la naturaleza podrá ser quitado de los cuerpos de los resucitados. Del mismo modo que a la integridad de los cuerpos humanos pertenecen los demás miembros del cuerpo, también pertenecen los que sirven a la generación, tanto en los varones cuanto en las mujeres. Por ello resucitarán tales miembros en ambos.

Y no obsta el que ya no haya uso de estos miembros, como hemos dicho antes (c. 83). Porque si tales miembros no estuvieran por esta causa, por la misma razón habría que quitar de los resucitados los miembros que sirven para la nutrición: porque tampoco habrá uso de los alimentos después de la resurrección. De este modo faltaría la mayor parte de los miembros del cuerpo del resucitado. Se darán por tanto todos estos miembros, aunque no haya uso de los mismos, para restituir la integridad de la naturaleza humana. Por tanto no están de más.

Del mismo modo no obsta a la perfección de los resucitados la debilidad del sexo femenino. No se trata de una debilidad porque se haya apartado de la naturaleza, sino querida por la naturaleza. Pues la misma distinción demostrará la perfección de la naturaleza en los hombres y la sabiduría divina que ha dispuesto todas las cosas en un cierto orden.

Ni obliga a esto la palabra del Apóstol que dice en Efesios 4, 13: *Hasta que lleguemos todos a la unidad de la fe y al conocimiento del Hijo de Dios, en un varón perfecto, en la medida de la edad de la plenitud de Cristo.* Porque no ha dicho esto porque cualquiera en aquel encuentro por el cual irán hacia Cristo por los aires ha de ser de sexo masculino, sino que lo dice para indicar la perfección de la iglesia y su poder. Pues toda la iglesia será como un varón perfecto que va al encuentro de Cristo.

C. El cuerpo y la persona humana [3]

a) *La noción de persona*

Summa Theol., 1, q. 29, 3-4.

Persona significa lo que es más digno en toda la naturaleza, es decir lo que subsiste en la naturaleza racional... Se impuso el nombre de persona para indicar a alguien con dignidad. Por lo cual algunos definen la persona, diciendo que es la hipóstasis distinguida por la propiedad relativa a la dignidad. Como quiera que subsistir en la naturaleza racional es la máxima dignidad, todo individuo de naturaleza racional es llamado persona... Como ya se dijo (a. 1) persona tomada en general indica la *substancia individual*

3. *Lugares paralelos:* *Summa Theol.*, 1, q. 29, 1; 3, q. 2, 2;
In I Sent., d. 23, a. 2; *dist.* 25, a. 1.

de naturaleza racional. Individuo es lo indistinto en sí mismo, pero distinto de los demás. Por lo tanto en cualquier naturaleza, persona significa lo que es distinto en aquella naturaleza, como en la naturaleza humana indica esta carne, estos huesos y esta alma, que son los principios que individualizan al hombre. Estos principios, aun cuando no significan la persona, sin embargo, si entran en el significado de persona humana.

b) La dos notas de la persona

QD. De Potentia, 9, 3.

Persona significa una determinada naturaleza con un cierto modo de existir. La naturaleza que la persona incluye en su significación, es la más digna entre todas las esencias, a saber la naturaleza racional según su género. De modo semejante el modo de existir que compete a la persona es dignísimo, de tal modo que algo sea subistente por sí mismo.

A. El cuerpo y el alma separada

a) De Potentia, 9, 2 ad 14.

El alma separada es parte de la naturaleza racional, es decir humana, y no es toda la naturaleza racional humana, y por ello no es persona.

b) De Potentia, 9, 2 ad 13.

Puesto que la substancia individual es algo completo que existe en sí misma, la naturaleza humana en Cristo, habiendo sido asumida por la persona divina no puede ser llamada substancia individual, que es la hypóstasis, como ni la mano, ni el pie, ni nada de cuanto no subsiste en sí mismo separado de los demás. Y por ello no puede ser persona.

c) QD. De Anima, 19.

Es evidente que ninguna operación de la parte sensitiva puede atribuirse al alma sola para obrar, sino que es del compuesto por medio del alma, como el calor es del cuerpo caliente por el calor. Por eso es el compuesto el que ve y el que oye, y el que siente, pero por medio del alma; por consiguiente también el compuesto es capaz de ver y de oír y de sentir, pero por medio del alma. Es claro que las potencias de la parte sensitiva están en el compuesto como en el sujeto, pero son del alma como de su principio. Cuando se destruye el cuerpo, se destruyen también las potencias sensitivas, pero permanecen en el alma como en su principio.

d) QD. De Anima, 20.

Hay que afirmar que el alma separada conoce algunas cosas singulares pero no todas. Conoce ciertamente algunas cosas singulares, de las cuales tuvo antes noticia cuando estaba unida al cuerpo; de otro modo no recordaría todo lo que hizo en vida, y así desaparecería del alma separada la conciencia del gusano que muerde. Conoce también algunas cosas singulares cuyo conocimiento lo ha recibido después de la separación del cuerpo; de otro modo no le haría daño el fuego del infierno, ni le importarían

las otras penas que se dice se dan en el infierno. Que no conozca el alma separada todos los singulares por un conocimiento natural, se prueba porque las almas de los difuntos ignoran lo que pasa aquí abajo, como dice Agustín. Esta cuestión tiene dos dificultades: una común y otra propia. La dificultad común procede de que nuestro entendimiento no parece ser adecuado al conocimiento de los singulares, sino sólo de los universales. Y porque Dios y los ángeles y el alma separada no les pertenece otra potencia cognoscitiva sino sólo el entendimiento, parece difícil que tengan conocimiento de los singulares... Pero acerca del conocimiento de los singulares de un modo se comporta el entendimiento angélico y de otro el alma separada... La eficacia de la potencia intelectiva del alma separada no es proporcionada a la universalidad de las formas infundidas en las cosas, sino que más bien está proporcionada a las formas recibidas de las cosas; porque es propio del alma unirse al cuerpo. Y por eso se ha dicho antes que el alma separada no conoce todo lo natural, ni siquiera según sus especies determinadas y completas, sino bajo una aspecto universal y en confuso. Y por eso ni las especies infundidas les bastan para el conocimiento de los singulares, para que por ellas puedan conocer los singulares, como lo hacen los ángeles. Sino que estas especies infundidas se concretan en el alma al conocimiento de algunos singulares, a los cuales el alma tiene especial orden o inclinación: como a las cosas que le hacen sufrir, a las cosas a las que tiene afición, o aquellas de las cuales conserva huellas e impresiones. Porque todo lo recibido se determina en el recipiente según el modo del recipiente. Y por este modo se ve que el alma separada conoce los singulares, pero no todos sino algunos.

B. El cuerpo y la resurrección de la carne

a) La razón y la fe ante la resurrección

Cont. Gentes, IV, 79 nn. 4135-4137.

Hay una razón evidente que concurre para mostrar la futura resurrección de la carne, teniendo presentes las verdades que antes hemos probado.

En el libro segundo se demostró que las almas de los hombres son inmortales. Por ello no dejan de existir separadas de los cuerpos. Por lo que allí se dijo es también manifiesto que el alma se une naturalmente al cuerpo, porque por su misma esencia es forma del cuerpo. De esto se sigue que es contra la naturaleza del alma existir separada del cuerpo. Ahora bien, nada que sea contra la naturaleza puede ser perpetuo. Por consiguiente el alma no tendrá que existir perpetuamente sin el cuerpo. Si pues el alma permanece para siempre es necesario que vuelva a unirse al cuerpo y eso es resucitar. Por tanto la inmortalidad de las almas parece exigir la futura resurrección de los cuerpos.

Antes, en el libro tercero, se puso de manifiesto que el deseo natural del hombre tiende a la felicidad. Ahora bien la felicidad última es la perfección del hombre. Por tanto a quien le falte algo para la perfección, no goza de la felicidad perfecta, porque su deseo no está totalmente colmado, ya que todo lo imperfecto anhela naturalmente conseguir su perfección. Pues bien, el alma separada del cuerpo es en cierto modo imper-

fecta, como lo es toda parte separada del todo, y el alma humana es naturalmente una parte de la esencia del hombre. Por consiguiente el hombre no puede conseguir la última felicidad a no ser que el alma vuelva a unirse al cuerpo, máxime si se tiene en cuenta lo que ya se ha probado, a saber, que en esta vida el hombre no puede poseer la última felicidad.

Como se ha probado en el libro tercero, considerada la divina providencia, los pecadores merecen castigos, y los buenos merecen premios. Pero en esta vida son los hombres compuestos de alma y cuerpo quienes pecan o quienes hacen el bien. Por tanto son los hombres en alma y cuerpo los que merecen el premio o el castigo. Pero por lo que se ha dicho antes, es cosa manifiesta que en esta vida no pueden conseguir la felicidad última, y muchas veces los pecadores no sólo no son castigados, sino lo que es más grave, aquí los impíos, como se dice en (Job, 21, 7): *viven, prolongan sus días y se afirman en su poder*. Por consiguiente es necesario que el alma vuelva a unirse con el cuerpo para que sea el hombre en cuerpo y alma quien recibe el premio o el castigo.

C. El cuerpo y la visión beatífica

a) El cuerpo y la visión beatífica

Summa Theol., 1-2, q. 4, 6.
Si para la felicidad se requiere alguna perfección del cuerpo.

Si tratamos de la felicidad del hombre, como se puede obtener en esta vida, es bien claro que para disfrutarla se requiere la buena disposición del cuerpo. «Consiste esta felicidad, según el Filósofo, en la operación de la virtud perfecta». Es claro que la indisposición del cuerpo puede ser impedimento para que el hombre lleve a cabo las operaciones virtuosas. Pero si hablamos de la felicidad perfecta, entonces algunos piensan que no se requiere ninguna disposición del cuerpo; sino más bien se requiere que el alma esté absolutamente separada del cuerpo. Por lo cual Agustín, XXII *De Civitate Dei*, aduce las palabras de Porfirio quien afirma que para conseguir que el alma sea feliz hay que huir del cuerpo. Pero esto es inconveniente. Siendo natural que el alma esté unida al cuerpo, no puede ser que la perfección del alma excluya su complemento natural.

Y por eso hay que decir que para la felicidad total, se requiere una perfecta disposición del cuerpo no sólo previamente sino también consecuentemente. Antecedentemente, porque como dice Agustín XII *Super Gen. ad litteram*, «Si es tal el cuerpo, que ya se hace difícil y penoso el soportarlo, como la carne que se descompone y es un peso para el alma, se aparta le mente de aquella visión del cielo supremo. Por donde concluye, que cuando este cuerpo ya no sea animal, sino espiritual, será como el de los ángeles, y será para gloria lo que fue para el tormento». De modo consiguiente, porque de la felicidad del alma habrá una refluencia sobre el cuerpo, para que también él se goze en su perfección. Por lo cual dice Agustín en la carta *Ad Diosc.* «Hizo Dios al alma de naturaleza tan robusta, que de su plenísima felicidad, redunde en la naturaleza inferior el vigor de la incorrupción»... Por ello se requiere la perfección del cuerpo, para que no impida la elevación de la mente.

2. Momento progresivo: cuerpo y devenir

A. La embriología[4]

a) La animación del feto humano

De Potentia, 9, ad 3.

Obj. 9. «El embrión antes de ser llevado a su perfección por el alma, tiene alguna operación del alma; porque aumenta, se nutre y siente. Pero la operación de la vida no se puede hacer si no hay vida. Luego vive. Por consiguiente el alma es el principio de la vida del cuerpo. Luego tiene alma. Y no puede decirse que le venga otra alma, porque en ese caso habría dos almas en un cuerpo. Por consiguiente la misma alma que anteriormente venía propagada por el semen es el alma racional».

Ad. 9. Acerca de la vida del embrión algunos han opinado diversamente.

A) *Algunos* opinaron que el proceso del alma racional es semejante al proceso del cuerpo humano, diciendo que así como en el semen está virtualmente el cuerpo humano, pero no tiene en acto la perfección del cuerpo, que consiste en la distinción de los órganos, y poco a poco por la virtud del semen consigue esa perfección; de ese modo en el principio de la generación ya está allí el alma, con cierta virtud que tiene toda la perfección que luego aparece en el hombre completo, aunque no la tenga en acto, pues no hay evidencia de que haya acciones del alma, sino que con el tiempo las adquiere poco a poco; de tal modo que primero aparecen en ella las acciones propias del alma vegetal, y después del alma sensible, y finalmente del alma racional. A esta opinión alude Gregorio Nisseno en el libro que hizo *De homine*.

Pero esta opinión no tiene consistencia, porque o bien sostiene que la misma alma según la especie existe en el semen desde el principio, sin tener todavía las operaciones perfectas por defecto de los órganos, o defiende que en el semen desde el principio hay alguna virtud o forma, que aún no tiene la especie del alma; como tampoco el semen tiene la especie del cuerpo humano, sino que se produce poco a poco por acción de la naturaleza de tal modo que ella misma sea primero el alma vegetal, luego sensible y finalmente racional.

a.1. *La primera parte de esta división se refuta: en primer lugar* por la autoridad del Filósofo. En el libro II *De Anima* dice que la potencia de la vida que está en el cuerpo físico orgánico, cuyo acto es el alma, no es incompatible con el alma, como la

4. *Lugares paralelos:* *Summa Theol.*, 1, q. 90, 2;
Cont. Gentes, II, 86-89;
De Verit., 27, 3;
De spirit. creat., a. 2, ad 8;
Comp. Theol., c. 93.

semilla y el fruto, por lo cual da a entender que el semen tiene en potencia todas aquellas cosas, que la misma alma no tiene; *en segundo lugar,* porque dado que el semen no ha sido asimilado a los miembros con la última asimilación (en cuyo caso esa resolución sería una cierta corrupción), sino que es lo superfluo de la última digestión, como se dice en libro XV *De los Animales,* aún no ha existido en el cuerpo del generante perfecto con el alma; por tanto no puede ser que ya tenga el alma desde el principio de su separación; *en tercer lugar,* porque dado que con el semen se desprendiera el alma, esto no se puede decir del alma racional, que no siendo acto de ninguna parte del cuerpo, no puede desprenderse al desprenderse el cuerpo.

a.2. *También es claro que la segunda parte de la división anterior es falsa.* Puesto que la forma substancial no pasa al acto de un modo continuo o sucesivamente, sino de un modo instantáneo, porque si fuera de otro modo tendría que darse movimiento en el género de substancia como se da en el género de la cualidad, no es posible que aquella virtud que está desde el principio en el semen, se desarrolle sucesivamente en los diversos grados del alma. Así la forma del fuego en el aire no se introduce de modo que proceda de modo continuo de lo imperfecto a lo perfecto; puesto que ninguna forma substancial admite más y menos; sino que solamente cambia la materia por la alteración precedente, de modo que está más o menos dispuesta para la forma. Pero la forma no comienza a estar en la materia hasta el último instante de la alteración,

B. *Otros en cambio opinan* que en el semen se da primero el alma vegetal, y después, permaneciendo ella, se introduce el alma sensible, por virtud del generante, y en último lugar se infunde el alma racional por creación, de tal modo que sostienen que se dan en el hombre tres almas esencialmente diferentes.

Pero contra esto está lo que se dice en el libro *De los dogmas eclesiásticos* c. XV, «Tampoco decimos que haya en un solo hombre dos almas, como Santiago y algunos otros Sirios escriben, una animal, por la cual se da vida al cuerpo que está mezclada con la sangre, y otra espiritual que actúa en la razón. *Además* es imposible que se den de una sola y la misma cosa diversas formas substanciales; porque la forma substancial no da sólo el ser accidental, sino el ser como tal, y constituye la realidad concreta en el género de la substancia, y si la primera forma hace esto, la segunda que venga, encontrando al sujeto ya constituido en el ser substancial, tendrá que ser una forma accidental; y de este modo se seguiría que el alma sensible y racional se unirían al cuerpo en el hombre de modo accidental. Ni puede decirse que el alma vegetal que es forma substancial en la planta, no sea en el hombre forma substancial, sino sólo disposición a la forma: porque todo lo que es del género de la substancia no puede ser accidente de ningún otro, como se dice en el libro I *de los Físicos.*

C. *Otros* dicen, que el alma vegetal está en potencia para el alma sensible y el alma sensible es su acto; por lo cual el alma vegetal que al principio está en el semen, por la acción de la naturaleza se lleva al complemento del alma sensible; y ulteriormente el alma racional es acto y complemento del alma sensible; por lo cual el alma sensible se lleva a su complemento, a saber al alma racional, no por la acción del generante, sino por el acto del creador; y así dicen que la misma alma racional en el hombre parcial-

mente es desde dentro, es decir cuanto a su naturaleza intelectual, y parte desde fuera, cuanto al alma vegetativa y sensitiva.

Pero esto de ningún modo se puede admitir, porque o bien esto se entiende de modo que la naturaleza intelectual sea otra alma distinta de la vegetal y de la animal, y de este modo coincide con la segunda opinión; o se entiende de modo que de estas tres naturalezas se constituya la substancia del alma en la naturaleza intelectual, sea como lo formal, y la naturaleza sensible y vegetal, sea como el elemento material. De lo cual se sigue que siendo corruptibles las naturalezas sensible y vegetativa, en cuanto educidas de la materia, no podrá ser perpetua la substancia del alma humana. *Se sigue* el mismo inconveniente que se ha advertido contra la primera opinión, a saber que la forma substancial vaya pasando sucesivamente al acto.

D. *Otros* en cambio dicen, que el embrión no tiene alma, hasta que alcance su perfección con el alma racional: y que los actos de vida que en él tienen lugar son del alma de la madre. Pero esto no puede ser: pues en esto se distinguen los vivientes de los no vivientes, en que los vivientes se mueven a sí mismos según las operaciones de la vida, cosa que no puede decirse de los no vivientes; por eso no puede ser verdad que el nutrirse y el crecer, que son operaciones propias del viviente, se den en el embrión desde un principio extrínseco, o sea por el alma de la madre. Y *además* la virtud nutritiva de la madre asimilaría el alimento al cuerpo de la madre, y no al cuerpo del embrión; porque la virtud nutritiva está al servicio del individuo como la virtud generativa al servicio de la especie. Y además, sentir no podría darse en el embrión desde el alma de la madre.

E. Y por eso *otros dicen,* que en el embrión no hay alma antes de la infusión del alma racional, sino que sólo se da en él una fuerza formativa, que ejerce estas operaciones vitales en el embrión. Pero esto tampoco puede ser: porque comoquiera que se den en el embrión operaciones vitales diversas antes del último complemento, no pueden proceder de una sola virtud: por lo cual es necesario que allí se dé el ama que tiene virtudes diversas.

F. Y por consiguiente, *hay que decir de otro modo,* que en el semen desde el principio de su emisión no hay alma, sino virtud del alma; que se deriva del espíritu que se contiene en el semen, el cual de suyo es espumoso, y va unido al receptáculo del espíritu corporal. Esta virtud actúa disponiendo la materia y preparando para la recepción del alma. Hay que tener en cuenta que es diferente lo que acontece en la generación del hombre o del animal, a la generación del aire o del agua. Porque la generación del aire es simple, puesto que en todo el proceso no se dan sino dos formas substanciales, una que se deja y una que se toma, lo que acontece en un solo instante: por eso antes de la introducción de la forma del aire, siempre se da de modo permanente la forma del agua; y allí no hay disposiciones para la forma del aire. Pero en la generación de la forma del animal se dan diversas formas substanciales, puesto que primero se da el esperma, y luego la sangre, y así sucesivamente hasta la forma del hombre o del animal.

Y por esto es necesario que esta generación no sea simple, sino que lleve consigo muchas generaciones y corrupciones. Porque no es posible que una sola y la misma

forma substancial sea educida por grados de la potencia al acto, como hemos mostrado. Por eso, gracias a la virtud formativa que se contiene desde el principio en el semen, dejada la forma del esperma, se induce otra forma, y dejada ésta, se induce otra de nuevo; y de este modo se induce en primer lugar el alma vegetativa, después, dejada ésta, se induce el alma que es el mismo tiempo sensitiva y vegetativa, y dejada ésta, se induce, no por virtud de la precedente, sino por el creador, el alma que es al mismo tiempo racional, sensitiva y vegetativa. Y por eso hay que decir, conforme a esta opinión, que el embrión antes de tener el alma racional, vive y tiene alma, dejada la cual, se induce el alma racional. Y así no se sigue que haya dos almas en el mismo cuerpo, ni que el alma racional se trasmita con el semen.

B. El corazón y la cabeza [5]

a) Alma, cuerpo y corazón

De motu cordis.
El movimiento del corazón. Al maestro Felipe De Castrocielo.

[La cuestión]

Dado que todo lo que se mueve necesariamente tiene un motor, se presenta el problema y la duda siguiente; qué es lo que mueve al corazón y de qué especie es su movimiento.

[I. Las dudas y opiniones]

1. No parece que su movimiento proceda del alma. Pues no mueve al corazón el alma nutritiva: las operaciones del alma nutritiva son engendrar, nutrir con el alimento, y producir el aumento y la disminución, de las cuales ninguna parece incluir el movimiento del corazón; además también las plantas poseen alma nutritiva, en cambio el movimiento del corazón es propio de los animales. Tampoco parece que este movimiento proceda del alma sensitiva, ni del alma intelectiva; porque el entendimiento y el sentido no mueven sino mediante el apetito, y el movimiento del corazón es involuntario.

5. *Lugares paralelos*: *De perfectione vitae spiritualis*, c. 4-5;
In III Sent., d. 27;
De carit., 10;
Summa Theol., 1-2, q. 17, 9 ad 2; 2-2, qq. 4-5;
De duobus praeceptis caritatis, c. 1;
De Verit., 29, 4-5;
Comp. Theol., c. 214;
In I Cor., c. 11. lect. 1;
In III Sent., d. 13, q. 2, a. 1;
El opúsculo *De motu cordis*, con la traducción castellana, una introducción y un comentario histórico-doctrinal ha sido publicado en la obra «*Littera, sensus, sententia*», Massimo, Milano, 199, 341 y 380.

2. Tampoco parece que sea natural. Porque es un movimiento hacia partes opuestas; pues consta de pulsación y contracción; en cambio el movimiento natural empuja sólo hacia una parte, como el fuego hacia arriba y la tierra hacia abajo.

3. Afirmar que el movimiento del corazón es violento está fuera de toda razón; porque está claro que muere el animal al faltar este movimiento: y nada violento conserva la naturaleza.

Más bien parece que este movimiento es el más natural porque la vida del animal y este movimiento se encuentran enlazados de modo inseparable.

4. Hay quienes sostienen que este movimiento natural no procede de una naturaleza particular que sea intrínseca al animal, sino más bien de una naturaleza universal, o también de una inteligencia. Pero esto parece ridículo. Porque en todas las cosas naturales las pasiones que son propias de un género o especie proceden de un principio intrínseco, puesto que son naturales aquellas cosas cuyo principio de movimiento está en ellas mismas; y nada hay en los animales más propio que el movimiento del corazón, puesto que cuando cesa, la vida perece; por ello es necesario que los animales tengan un principio intrínseco de este movimiento.

Más aún. Los movimientos de los cuerpos inferiores originados por una causa universal no son permanentes, como se comprueba en el flujo y reflujo del mar que es una consecuencia del movimiento de la luna, y varía conforme a ese movimiento; en cambio el movimiento del corazón se da siempre en el animal; por consiguiente no puede proceder solamente de una causa separada, sino también de un principio intrínseco.

5. Hay otros que afirman que el principio del movimiento en el animal es el mismo calor, que mueve el corazón por los espíritus que produce. Pero esto es irracional.

a) Aquello que es más principal en una cosa debe ser causa: ahora bien, el movimiento del corazón en el animal tiene que ser más principal y más concomitante con la vida que cualquiera otra alteración producida por el calor; por lo tanto no es la alteración producida por el calor la causa del movimiento del corazón, sino más bien lo contrario, el movimiento del corazón es la causa de la alteración que sigue al calor. Por lo cual dice Aristóteles en el libro *Del movimiento de los animales*. «Es necesario que lo que debe mover sin alteración sea tal».

6. b) Además. El animal perfecto, el que se mueve por sí mismo, se aproxima en el máximo grado a la imagen total del universo; por ello el hombre, el más perfecto de todos los animales, es designado por algunos como un mundo menor. Ahora bien, en el universo el primer movimiento es el movimiento local que es causa de la alteración de todos los otros movimientos; por consiguiente también en el animal tiene que ser el movimiento local el principio de la alteración y no al contrario. Por ello también Aristóteles, siguiendo este paralelo en el libro VIII *De los Físicos*, afirma que el movimiento es «como una especie de vida en todas las cosas que existen por naturaleza».

7. c) Todavía más. Lo que es por sí es anterior a lo que es accidentalmente. Ahora bien el primer movimiento del animal es el movimiento del corazón; por su parte el calor no mueve localmente más que de modo accidental, porque de suyo compete al calor alterar, si mueve localmente es de modo accidental. Por consiguiente es ridículo

afirmar que sea el calor el principio del movimiento del corazón. Más bien se ve necesario encontrar la causa que pueda ser principio por sí del movimiento local.

[Principio de solución. La naturaleza]

8. Parece conveniente tomar como principio de esta consideración, como afirma Aristóteles en el libro VIII *de los Físicos*, que «decimos que se mueven por la naturaleza los seres que tienen en sí mismos el principio del movimiento. Por lo cual todo el animal se mueve a sí mismo por naturaleza; mientras acontece que su cuerpo se mueve por la naturaleza y contra ella; porque de hecho su movimiento es diverso conforme al agente que lo mueve y al elemento de que consta». Porque cuando el animal se mueve hacia abajo su movimiento es natural tanto a todo el animal cuanto al cuerpo, porque en el cuerpo del animal predomina el elemento pesado. Mientras que cuando el animal se mueve hacia arriba, el movimiento es natural al animal, porque procede del principio intrínseco del mismo que es el alma; pero no es natural al cuerpo pesado, y por ello el animal se fatiga más en este movimiento. Pero hay que tener en cuenta que el movimiento local en los animales es causado por el apetito y la aprensión sensitiva o intelectiva como enseña Aristóteles en el III *De Anima*.

9. Ahora bien, en los demás animales todo el proceso del movimiento es natural; porque no actúan conforme a un propósito sino por naturaleza: naturalmente la golondrina fabrica el nido y la araña teje la tela. Sólo al hombre compete obrar de propósito y no por naturaleza; y no obstante es natural el principio de cualquier operación. Porque aunque no conozca naturalmente las conclusiones de las ciencias especulativas y prácticas, sino que las descubra razonando, naturalmente conoce los primeros principios indemostrables, de los cuales parte para conocer lo demás. Acontece lo mismo en relación con el apetito: es natural al hombre apetecer el último fin que es la felicidad, y huir de la miseria; pero apetecer otras cosas no es tan natural; pero del apetito del último fin procede el apetito de todo lo demás. Porque el fin en las cosas apetecibles es como el principio en las cosas inteligibles, como se dice en el libro II de los *Físicos*. Por tanto, si todos los movimientos de los demás miembros están causados por el movimiento del corazón, como Aristóteles prueba en el libro *Del movimiento de los animales*, los demás movimientos pueden ser voluntarios, pero el primer movimiento, que es el del corazón, es natural.

10. Es necesario tener en cuenta que el movimiento hacia arriba es natural al fuego porque es algo que sigue a su forma; por ello también el generante que da la forma es un principio que por sí mueve localmente. Así como a la forma del elemento sigue un movimiento natural, nada impide que a las demás formas sigan también otros movimientos naturales; observamos que el hierro es atraído naturalmente por el imán, no obstante que tal movimiento no le es connatural según la razón de grave o de leve, sino según que tiene tal forma. Así también el animal, en cuanto tiene tal forma que es el alma, nada impide que tenga algún movimiento natural; y el motor de este movimiento es lo que da la forma.

11. Llamo movimiento natural del animal al movimiento del corazón, porque como dice Aristóteles en el libro *Del movimiento de los animales* «se puede pensar que la constitución del animal se parece a una ciudad bien gobernada por leyes. Pues en la ciudad, una vez que se ha establecido el orden, ya no es necesario que el regidor autónomo esté presente en cada una de las cosas que se ejecutan, sino que cada cual hace lo que le pertenece como está mandado, y se hace una cosa y luego otra por la costumbre. En cambio en los animales se hace esto mismo por naturaleza, porque cada una de las partes así constituidas está inclinada naturalmente a ejercer su propia función, de modo que no sea necesario que el alma esté presente en cada parte –en cuanto es principio de movimiento– sino que estando presente en una parte, que es el principio del cuerpo, todas las demás partes viven porque se han formado una próxima a la otra y ejercen las funciones que les ha asignado la naturaleza». Así pues el movimiento del corazón es natural como consiguiente al alma es cuanto es forma de tal cuerpo y principalmente del corazón.

12. Y quizá según este modo de entender dijeron algunos que el movimiento del corazón procedía de la inteligencia, en cuanto ponían que el alma procedía de la inteligencia, como Aristóteles dice que el movimiento de los graves y de los leves procede del generante, en cuanto da la forma que es el principio del movimiento. Pues bien, toda propiedad y todo movimiento siguen a alguna forma conforme a su condición, como a la forma del elemento más noble, a saber el fuego, sigue el movimiento al lugar más noble que es lo alto. Ahora bien la forma más noble entre todo el mundo inferior es el alma, que se asemeja de modo máximo al principio del movimiento del cielo: por consiguiente el movimiento que procede de ella es el más semejante al movimiento del cielo: porque el movimiento del corazón en el animal es como el movimiento del cielo en el mundo.

13. Pero el movimiento del corazón no es tan perfecto como el movimiento del cielo, como lo principiado es menos perfecto que el principio. Porque el movimiento del cielo es circular y continuo, y esto le compete por ser principio de todos los movimientos del mundo; por el acceso y el receso el cuerpo celeste impone a las cosas el principio y el fin de su existencia, y por su continuidad conserva el orden en los movimientos que son temporales. El movimiento del corazón es ciertamente principio de todos los movimientos que tiene el animal; por lo cual dice Aristóteles en el III *De las partes de los animales*, que «los movimientos agradables y tristes, y en general todas las sensaciones parece que tienen aquí su comienzo, es decir en el corazón, y que aquí también se terminan». Por esto, para que el corazón fuese principio y fin de todos los movimientos, tiene un cierto movimiento que no es totalmente circular, sino semejante al circular, a saber compuesto de contracción y pulsación; por lo cual dice Aristóteles en el III *Del Alma* que «el principio del movimiento orgánico se da donde coinciden principio y término. Todas las cosas se mueven por pulsación y contracción, por lo cual es necesario que haya, como en el círculo, algo que permanezca fijo y que de ahí parta el movimiento». Este movimiento también es continuo durante la vida del animal, excepto la necesidad de un pequeño intervalo que se interpone entre la pulsación y la contracción, y así no alcanza la plenitud del movimiento circular.

[La solución de las objecciones]

14. A partir de lo dicho se resuelven fácilmente las posibles objeciones contrarias. Pues no afirmamos que el movimiento del corazón sea natural al cuerpo en cuanto es pesado o ligero, sino en cuanto está animado por tal alma; y los dos movimiento que parecen contrarios son como partes de un solo movimiento que se compone de ambos, en cuanto no alcanza la pureza del movimiento circular, al que no obstante imita en cuanto va del mismo punto al mismo punto. Y así no obsta que en cierto modo tienda a diversas partes, ya que también el movimiento circular de algún modo es también así.

15. Ni tampoco es necesario que esté originado por el conocimiento y el apetito, aunque esté causado por el alma sensitiva; porque no está causado por el alma sensitiva a través de su operación, sino en cuanto ella es forma y naturaleza de tal cuerpo. En cambio el movimiento locomotivo del animal está originado por la operación del sentido y del apetito; y por esto los médicos distinguen las operaciones vitales de las operaciones animales, y sostienen que al cesar las animales, permanecen las vitales, designando como vitales aquellas que acompañan al movimiento del corazón. Y tiene razón, «porque el vivir es el ser de los vivientes» como se dice en el II *De Anima*; y el de cada uno procede de la forma propia.

16. Tal es la diferencia entre el alma y el principio del movimiento del cielo, que ese principio no se mueve ni por sí, ni accidentalmente; en cambio el alma sensitiva, aunque no se mueva por sí, sí se mueve accidentalmente; ya que acontecen en ella diversas percepciones y afecciones. El movimiento del cielo es siempre uniforme, pero el movimiento del corazón varía según las diversas percepciones y afecciones del alma. Porque las afecciones del alma no están causadas por las alteraciones del corazón, sino que más bien son causa de ellas; por eso en las pasiones del alma, como en la ira, lo formal proviene de la parte de la afección, en cuanto es un apetito de venganza, lo material es lo que pertenece a la alteración del corazón, como el arder de la sangre en torno al corazón. Pues en las cosas naturales no es la forma para la materia, sino al contrario, como se prueba en el II de los *Físicos*; pero en la materia hay una disposición para la forma. Porque uno no desea la venganza porque se le enciende la sangre en torno al corazón, sino que por eso uno se dispone a la ira: se le enciende la cólera por el deseo de venganza.

17. Aunque acontezca alguna variación en el movimiento del corazón por la diversa aprensión y afección, sin embargo esta variación del movimiento no es voluntaria, sino involuntaria, porque no acontece por el imperio de la voluntad. Afirma Aristóteles en el libro *De la causa del movimiento de los animales*, que «muchas veces, por la presencia de una cosa, sin que haya una expresa orden del entendimiento, algo se mueve, el corazón y el órgano genital», y de ello indica la causa, «porque los animales deben alterarse por una alteración natural. Y algunas partes al alterarse aumentan, en cambio otras se deterioran, y así se mueven y se transforman conforme a los acontecimientos de las transformaciones naturales; las causas de estos movimientos son también los procesos de acaloramiento y enfriamiento, ya sean externos, ya sean los que existen naturalmente en el interior. Y así los movimientos que no han sido dictados por la razón, movimientos que tienen lugar en esas partes, a saber en el corazón y en el órgano genital, acontecen por el concurso de una alteración», como la concupiscencia, la ira y otras, por las cuales el corazón se calienta y se enfría.

18. Y por ahora es suficiente lo dicho acerca del movimiento del corazón.

b) La cabeza en el hombre

Summa Theol., 3, q. 8, 1.

Se dice Cristo cabeza de la Iglesia por la semejanza a la cabeza humana. En ella podemos considerar tres cosas, a saber, el orden, la perfección y la virtud. El orden, porque la cabeza es la parte primera del hombre, comenzando por arriba, Y de ahí viene que sea costumbre llamar cabeza a todo principio, según aquello de Ezequiel, 16, 24: *En todo principio –caput– del camino, pusiste un signo.* La perfección, porque en la cabeza actúan todos los sentidos interiores y exteriores, mientras que en los demás miembros sólo se encuentra el tacto. Y por eso se dice en Isaías, 9, 15: *El anciano y el honorable, él es cabeza.* Y la facultad, porque la potencia y el movimiento de los demás miembros y el gobierno de los mismos en sus actos, está en la cabeza a causa de las facultades sensitiva y motiva que en ella tiene su dominio. Y por eso el rector se llama cabeza del pueblo, según aquello de 1 Reyes, 15, 17: *Cuando eras un niño a tus ojos, has sido hecho cabeza de las tribus de Israel.*

C. Las edades del hombre [6]

Summa Theol., 1, q. 2, prol.

a) El principio:

El hombre es un ser en camino hacia Dios: *motus rationalis creaturae in Deum.*

b) *El fin*:

El hombre está ordenado al bien, y a la verdad. Y puede considerarse como singular y como género humano. El entendimiento es para conocer la verdad, y por ella a Dios; la voluntad es para el bien, y el bien de Dios. *Cont. Gentes*, I, 1; III, 25; *Summa Theol.*, 1-2, qq. 1-5.

c) *El proceso:*

La conquista del bien y de la verdad es difícil y se hace por grados y poco a poco. *De substantiis separtis, c. 9; Summa Theol.*, 1-2, q. 97, 1. La historia religiosa es la más radical y tiene tres etapas, *ante legem, sub lege, sub gratia. Summa Theol.*, 2-2, q. 174, 6. La etapa cristiana es la definitiva. Ya no hay otras etapas, como quería Joaquin da Fiore: *Summa Theol.*, 1-2, q. 106, 4.

6. Lugares paralelos: *Summa Theol.*, 12, q. 97, 1; 1-2, q. 106, 4; 2-2, q. 174, 6.

3. Momento operativo: cuerpo y acción

A. La actividad cognoscitiva [7]

a) Principio: conoce el hombre: De Verit., 2, 6 ad 3:

«Hablando propiamente, no conocen los sentidos o el entendimiento, sino el hombre por uno y otro», Q. *De Anima,* 3 sc.; III *De Anima,* lect. 7. n. 682-698; *Summa Theol.*, 1, qq. 75-76.

b) El órgano del conocimiento sensible:

Summa Theol., 1. q-77, 7: «El sentido existe a causa del entendimiento y no al contrario». *Cont. Gentes:* II, 37: «Todo nuestro conocimiento tiene su comienzo en el sentido». Cfr. Q. *De malo,* 6, ad 18; *Summa Theol.*, 1, q. 85, 3; 2-2, q. 167, 2.

c) La actividad de sentir:

De sensu et sensato, I, 6: «El mismo sentir pertenece más al alma que al cuerpo». *Summa Theol.*, 1, q. 78, 3: «Hay una doble inmutación: una natural y otra espiritual. Es natural cuando la del inmutante es recibida en el inmutado según su ser natural, como el calor en el cuerpo calentado. Es espiritual cuando la forma inmutante es recibida en el inmutado según su ser espiritual, como la forma del color en la pupila, que por ello queda coloreada. Ahora bien, para la operación del sentido se requiere una inmutación espiritual, por la cual se hace en el órgano del sentido una especie de la forma sensible. De lo contrario, si bastase para sentir, la sola alteración natural, todos los cuerpos sentirían al ser alterados».

d) Finalidad del sentir:

Summa Theol., 2-2, q. 167, 2: «El conocimiento sensitivo se ordena a dos cosas: una, tanto en los hombres cuanto en los animales se ordena al sustento del cuerpo; porque por medio del conocimiento sensible los hombres y los demás animales evitan lo que es nocivo, y alcanzan las cosas que son necesarias para el sustento del cuerpo; otra, de modo especial en el hombre, se ordena al conocimiento intelectual, sea especulativo sea práctico».

In III De Anima, lect. 13. n. 971: «El entendimiento necesita del sentido».

Summa Theol., 1, q. 85, 2 ad 3: «En la facultad sensitiva hay dos operaciones: una según la sola inmutación, tal es la operación del sentido que se lleva a cabo por la inmutación que en él produce el objeto sensible. Otra es formativa, según la cual la potencia imaginativa forma la imagen de algo ausente o nunca visto».

QD. De Anima, 13.

e) Potencias y órganos corporales

La potencia en sí misma se dice en orden al acto; por tanto hay que definirla en orden al acto, y según la diversidad de actos se diversifican las potencias. Pero los actos

7. *Lugares paralelos:* *Summa Theol.*, 1, q. 77, 3; *In I Sent.*, d. 17, q. 1. a. 4; *II Sent.*, d. 44, q. 2. a. 1; *In II De Anima,* lect. 6.

reciben la especie por los objetos: porque si son actos de las potencias pasivas, los objetos son activos, si son objetos de las potencias activas, los objetos son como fines. Según ambos se consideran las especies de operaciones... Por tanto según la distinción de los objetos se considera la distinción de las potencias del alma... Hay otras acciones más altas del alma, que trascienden las acciones de las formas naturales, aún respecto a lo que se hace, en cuanto en el alma pueden estar todas las cosas según el ser inmaterial. El alma es en cierto modo todas las cosas, en cuanto es senciente e inteligente. Por tanto tiene que haber diversos grados de este ser inmaterial. Un grado es aquel en que las cosas están en el alma sin las materias propias, pero en su singularidad y condiciones individuales, que van con la materia. Y este grado es el sentido, que es apto para recibir las especies individuales sin materia, pero en el órgano corporal. Un grado más alto y el más perfecto grado de la inmaterialidad es el entendimiento, que recibe las especies absolutamente desligadas de las condiciones de la materia y sin órgano corporal...

... En cuarto lugar, se requieren algunas intenciones que no capta el sentido, como lo nocivo o lo útil, y cosas semejantes. Y para conocer esto el hombre llega confiriendo e investigando; en cambio los demás animales lo hacen llevados por un instinto natural, como la oveja huye naturalmente del lobo como enemigo. Por ello a este fin en los demás animales se ordena la estimativa natural, en cambio en el hombre la facultad cogitativa, que es la que relaciona las intenciones particulares: por lo cual se llama razón particular, o entendimiento pasivo...

B. La corporeidad de las pasiones [8]

a) El apetito sensitivo

QD. De Verit., q. 25, 1.

La sensualidad no es otra cosa que la facultad apetitiva de la parte sensitiva; y se llama sensualidad como algo que se deriva del sentido.

El movimiento de la parte sensitiva nace en cierto modo de la aprehensión, porque toda operación de lo pasivo tiene su origen en lo activo. El apetito es una potencia pasiva, porque es movida por lo que se apetece, el cual es motor no movido, como se dice en III *De Anima.* Lo apetecible no mueve el apetito sino en cuanto es aprehendido. Por consiguiente en cuanto la facultad apetitiva inferior se mueve por lo apetecido, captado por el sentido, su movimiento se dice sensual, y la potencia se llama sensualidad.

Esto se explica del modo siguiente, en cuanto en todo lo apetecible se pueden considerar dos aspectos; a saber la cosa misma que se apetece, y la razón de apetibilidad, como es el placer, o la utilidad o algo de este estilo.

8. *Lugares paralelos:* *De Verit.*, qq. 25-26; *Summa Theol.*, 1-2, qq. 22-25; *De malo,* q. 7, 6.

El apetito natural tiende hacia la misma cosa apetecible sin ninguna aprehensión de la apetibilidad; pues el apetito natural no es otra cosa que cierta inclinación de la cosa, y el orden a algo que le conviene, como que la piedra caiga hacia abajo. Pero como la cosa natural está determinada en su ser natural, tiene también una inclinación a una cosa determinada: por ello no se requiere ninguna aprehensión previa, por la cual conforme a la razón de la apetibilidad se distinga la cosa apetecible de la que no lo es. Pero esta aprehensión si se prerequiere en quien instituye la naturaleza, que da a cada ser una inclinación propia a lo que le conviene.

En cambio el apetito superior, que es la voluntad, tiende directamente a la razón de la apetibilidad en absoluto; como la voluntad apetece la misma bondad en primer lugar y principalmente, o la utilidad y cosas semejantes; pero apetece sólo en modo secundario esta cosa o la otra, en cuanto participa de la razón predicha; y esto ocurre porque la naturaleza racional es de tan gran capacidad que no le basta la inclinación a una cosa determinada, sino que necesita muchas y diversas cosas; y por ello su inclinación va hacia algo común, que se encuentra en muchos, y así por la aprehensión de aquello común tiende a la cosa apetecible, en la cual conoce que se da la razón apetecida.

Por su parte el apetito inferior de la parte sensitiva, que se dice sensualidad, tiende hacia la cosa apetecida, en cuanto en ella se encuentra lo que es la razón de apetitibilidad: pues no tiende a la misma razón de apetitibilidad, porque el apetito inferior no apetece la bondad misma, o la utilidad o el deleite, sino esto concreto que es útil o esto deleitable: y en esto el apetito sensible está por debajo del apetito racional; pero puesto que no tiende sólo a esta cosa o a aquélla, sino a cuanto le es útil o deleitable, por eso mismo está por encima del apetito natural; y por ello requiere aprehensión, para distinguir lo deleitable de lo que no lo es.

Y la señal evidente de esta diferencia está en que el apetito natural está movido por necesidad en relación con la cosa a la cual tiende, como lo pesado apetece necesariamente el lugar hacia abajo. En cambio el apetito sensitivo no tiene necsidad de ir a alguna cosa determinada, antes de haberla aprehendido bajo la razón de deleitable o de útil; pero una vez que ha aprendido lo que es deleitable, va hacia él movido por cierta necesidad: pues el animal bruto no puede no apetecer una cosa que encuentra deleitable. En cambio la voluntad tiene necesidad de tender hacia la bondad o utilidad: por necesidad el hombre quiere el bien; pero no está necesitado de tender hacia este bien concreto o aquél, por más que lo aprehenda como bueno o útil, y esto es porque cualquier potencia dice una relación necesaria al propio objeto.

Se puede así entender que el objeto del apetito natural es esta cosa en cuanto es tal cosa; del apetito sensitivo es esta cosa en cuanto es conveniente o deleitable, como el agua que es grata al gusto; el objeto propio de la voluntad es el bien mismo en absoluto.

Y así es diferente la aprehensión del sentido y del entendimiento; pues el sentido aprehende esto que tiene color; en cambio el entendimiento aprehende la misma naturaleza del color.

Así queda claro que es distinto en la especie el apetito que llamamos voluntad y el apetito sensitivo o sensualidad, porque es distinto apetecer la bondad misma o esta cosa buena; la bondad se apetece por sí misma, esta cosa buena en cuanto participa en algo. Y por eso como los participantes se dicen por la participación, esta cosa buena por la bondad, así el apetito superior rige al inferior, y del mismo modo el entendimiento juzga de lo que aprehende el sentido.

Así pues el objeto propio de la sensualidad es la cosa buena o conveniente al sujeto que siente. Y esto acontece de dos modos: Uno, porque es conveniente al ser mismo del que siente, como la comida, la bebida y las cosas de este género; otro modo porque es conveniente al sentido para sentir, como el color hermoso es agradable a la vista para ver, y el sonido delicado al oido para oir, y así a los demás sentidos.

b) El apetito sensitivo y las pasiones

QD. De Verit., 25, 2.

El apetito sensitivo contiene estas dos potencias, a saber la irascible y la concupiscible, que son distintas entre sí, como se puede ver del siguiente modo.

El apetito sensitivo tiene cierta conveniencia con el apetito natural, en cuanto ambos tienden a la cosa conveniente al apetente. Se constata que el apetito natural tiende a dos cosas, según la doble operación de la cosa natural. Una de ellas es aquella por la cual la cosa natural se esfuerza por adquirir lo que es conservativo de su naturaleza: como lo grave se mueve hacia abajo, para conservarse allí. Otra es aquélla por la cual la cosa natural destruye la contraria por la cualidad activa; y esto es necesario a las cosas corruptibles; porque si no tiene poder para vencer a su contrario, será destruido por él.

Así pues el apetito natural tiende a dos cosas, a saber a conseguir lo que es congruente y amigo de la naturaleza, y a conseguir cierta victoria sobre lo que le es adverso; y el primero es por modo de recepción, y lo segundo por modo de acción. Por tanto hay que adscribirlos a dos principios distintos. Recibir y actuar no son del mismo principio; así el fuego, que por su ligereza tiende hacia arriba, por el calor corrompe los contrarios.

También en el apetito sensitivo se encuentran estas dos cosas, pues el animal por la potencia apetitiva apetece cuanto es conveniente y provechoso para él, y esto lo hace por la facultad concupiscible, cuyo objeto propio es lo que produce deleite al sentido: también apetece tener dominio y victoria sobre todo lo que le es contrario, y esto lo hace por la facultad irascible, por esto se dice que su objeto es algo arduo.

Y así se demuestra que las potencias concupiscible e irascible son diferentes. Pues tiene una razón diversa de apetitibilidad una cosa por ser ardua, puesto que a veces acontece que lo que es arduo aparta de lo deleitable y perturba las demás circunstancias: como le acaece al animal que deja la ocupación grata que tenía y se lanza a la pelea, de la cual no se retira a pesar de que tenga que soportar dolores.

Además, una de ellas, la concupiscible parece ordenada a recibir; ésta apetece unirse a lo que es su objeto deleitable; la otra, es decir la irascible, se ordena a actuar, en

cuanto por alguna actividad supera lo que le es contrario o nocivo, poniéndose en una cierta actitud de victoria sobre el mismo.

Se encuentra esto normal en las potencias del alma, que recibir y actuar pertenece a potencias diversas, como ocurre con el entendimiento agente y el posible.

Y por eso según Avicena a la irascible pertenece la fortaleza y la debilidad del corazón, como una facultad ordenada a actuar; y a la concupiscible pertenece la dilatación o la contracción del mismo, por ser una virtud ordenada a recibir.

Queda demostrado por lo dicho que la facultad irascible en cierto modo se ordena a la concupiscible, como si fuera su defensora. Para esto fue necesario al animal conseguir la victoria de los contrarios, para que la facultad concupiscible pudiera disfrutar de su objeto deleitable sin impedimento. Cuya señal se advierte en los animales, porque se pelean por las cosas deleitables, por el apareamiento y la comida, como se dice en el VIII *De animalibus*.

Por eso tadas las pasiones del apetito irascible tienen su principio y su fin en el concupiscible: así la ira comienza por alguna tristeza producida, la cual está en el concupiscible, y termina en el gozo una vez conseguida la venganza, de nuevo en el concupiscible; de modo análogo la esperanza comienza por el deseo o el amor y termina en el deleite.

Hay que tener en cuenta también, que tanto por parte de las facultades aprehensivas como por parte de la apetitivas, hay algo que compete al alma sensitiva según su propia naturaleza, y algo que le compete en cuanto tiene una cierta participación en la razón, tocando a lo ínfimo del alma con lo supremo suyo, como dice Dionisio en el c. VII *De divinis nominibus,* que la sabiduría divina une los fines de los primeros a los principios de los segundos.

Así como la potencia imaginativa le compete al alma sensitiva según su propia naturaleza, porque en ella se conservan las especies recibidas por el sentido; pero la potencia estimativa, por la cual el animal aprehende las intenciones que el sentido no ha captado, como la amistad o la enemistad, se encuentra en el alma sensitiva según participa de la razón; y en razón de esta potencia estimativa se dice que los animales tienen una cierta prudencia, como se dice al principio de la *Metaphys;* como que la oveja huye del lobo, aunque nunca experimentó su enemistad. Y lo mismo por la parte sensitiva.

Porque el hecho de que el animal apetezca lo que es deleitable para el sentido, lo cual pertenece al concupiscible, éste le compete según la razón de alma sensitiva; pero que dejando lo deleitable apetezca la victoria, que consigue con dolor, lo cual pertenece al irascible, le compete en cuanto de algún modo toca el apetito superior, porque lo irascible está más próximo a la razón y a la voluntad que el concupiscible. Y por esto el incontinente por la ira es menos torpe que el incontinente por la concupiscencia, por cuanto está menos privado de la razón, como dice el Filósofo en el II *Ethic.*

Queda demostrado por lo dicho que el irascible y el concupiscible son potencias diversas, y cuál es el objeto de ambas, y cómo lo irascible apoya al concupiscible, y es superior y más digno, como la estimativa entre las potencias aprehensivas de la parte sensitiva.

c) Las pasiones del alma

Summa Theol., 1-2, q. 23, 2.

Así pues hay una doble contrariedad en las pasiones del alma: una según la contrariedad de los objetos, a saber, del bien y del mal; y otra según el acceso y el receso en relación con el mismo término. En las pasiones del apetito concupiscible sólo se encuentra la primera contrariedad, que es según los objetos; en las pasiones del apetito irascible se encuentran ambas. La razón de esto está en que el objeto del apetito concupiscible, como hemos dicho, es el bien o el mal sensible en absoluto. El bien en cuanto bien, no puede ser término como de donde, sino sólo hacia dónde, pues nada huye del bien en cuanto tal, sino que todas las cosas apetecen el bien. De modo semejante nada apetece el mal en cuanto tal, sino que todos huyen de él; y por eso el mal no tiene razón de término hacia el cual, sino sólo de término del cual. Por eso toda pasión del apetito concupiscible es respecto del bien como hacia él, como el amor, el deseo, el gozo; y toda pasión respecto del mal es a partir de él, como el odio, la fuga o abominación y la tristeza. Por tanto en las pasiones del apetito concupiscible no puede haber contrariedad según el acceso y el receso del mismo objeto.

Pero el objeto del apetito irascible es el bien o el mal sensible, no en absoluto, sino bajo la razón de dificultad o de ser arduo, como ya se dijo. Y el bien arduo, o difícil tiene una razón para que se vaya hacia él, en cuanto es bueno, lo cual pertenece a la pasión de la esperanza; y para que se retire de él, en cuanto es arduo o difícil, lo cual pertenece a la pasión de la desesperación. De modo semejante el mal arduo tiene una razón para que se evite, en cuanto es un mal, y esto pertenece a la pasión del temor, y tiene una razón para que se vaya hacia él, como a algo arduo, porque así se evita la sujección al mal, y de este modo tiende hacia él la audacia. Se da por tanto en las pasiones del irascible la contrariedad según el bien y el mal, como entre la esperanza y el temor, y también según el acceso y el receso del mismo término, como entre la audacia y el temor, *ibid.* art. 3. Lo singular en la pasión de la ira es que no puede tener contrario, ni según el acceso y el receso, ni según la contrariedad del bien y del mal. Porque la ira la causa el mal difícil que ya está actuando. En presencia de él, o bien el apetito sucumbe, y así no va allá del campo de la tristeza, que es pasión del apetito concupiscible, o tiene un movimiento para oponerse al mal que le hace daño, lo cual es propio de la ira. No puede tener un movimiento de fuga, porque se pone el mal presente o pretérito. Y así al movimiento de la ira no se opone ninguna otra pasión por acceso o receso. Y tampoco con la contrariedad del bien o del mal. Porque al mal que ya está causando se opone el bien conseguido, el cual no puede tener razón de arduo o difícil. Ni hay otro movimiento después de la consecución del bien, a no ser el apagar el apetito en el bien conseguido, lo cual pertenece al gozo que es pasión del apetito concupiscible. Por tanto el movimiento de la ira no puede tener un movimiento del alma contrario, sino sólo se le opone el cesar del movimiento, como dice el Filósofo en su *Rethor.,* que el «aplacarse se opone a lo que es irritarse», lo cual no es opuesto contrariamente, sino negativa o privativamente.

d) La bondad o malicia de las pasiones

Summa Theol., 1-2, q. 24, 3.

Los estoicos opinaban que toda pasión del alma era mala, y en consecuencia creían que todas las pasiones del alma disminuyen la bondad del acto; pues todo bien por la mezcla del mal o se pierde totalmente, o se torna menos bueno. Y esto es verdad si llamamos pasiones del alma sólo a los movimientos desordenados del apetito sensitivo, como son las perturbaciones o las enfermedades. Pero si llamamos simplemente pasiones todos los movimientos del apetito sensitivo, así es de razón de la perfección del bien humano que también las pasiones sean moderadas por la razón. Puesto que el bien del hombre consiste en la razón como en su raíz, tanto este bien será mayor cuanto pueda extenderse a más cosas que competen al hombre. Por ello nadie duda que pertenezca a la perfección del bien moral que los actos de los miembros exteriores sean dirigidos por la razón. Por ello, si el apetito sensitivo puede obedecer a la razón, como antes se ha dicho, pertenece a la perfección moral o del bien humano que también las pasiones del alma sean reguladas por la razón. Así como es mejor que el hombre no sólo quiera el bien sino que también lo lleve a cabo con los actos exteriores, así también pertenece a la perfección del bien moral que el hombre no sólo se mueva hacia el bien con la voluntad, sino también con el apetito sensitivo, según lo que se dice en el salmo 73, 3: *Mi carne y mi corazón exultaron en el Dios vivo,* de modo que tomemos el corazón por el apetito intelectivo, y la carne por el apetito sensitivo.

C. La actividad del homo faber [9]

a) El hombre y la mano

In III de Anima, lect. 13. n. 690.

Aristóteles, evocando un texto de Homero, aplicado a Proteo, como capaz de hacerse todas las cosas escribió del alma: «El alma es en un cierto modo todas las cosas, como la mano organo de los órganos y el entendimiento forma de las formas». Tomás lo glosa del siguiente modo:

En ese texto se propone una semejanza del alma con la mano. Pues la mano es el órgano de los órganos, porque las manos se le han dado al hommbre en lugar de todos los órganos que se le han dado a los demás animales para la defensa, el ataque o para el vestido. Todas estas cosas el hombre se las prepara con las manos. De un modo semejante se le ha dado el alma como lugar de todas las formas, para que el hombre llegue a ser en cierto modo todo ser, en cuanto por medio del alma es en cierto modo todas las cosas, por cuanto el alma es receptiva de todas las formas. Pues el entendimiento es una potencia receptiva de todas las formas inteligibles y el sentido es una potencia receptiva de todas las formas sensibles.

9. *Lugares paralelos:* QD. *De opere manuali.*
Summa Theol., 1-2, q. 57, a. 3.

b) El hombre y el trabajo manual

Cont. Gentes, III, 135. n. 3098.

Dios ha adaptado la acción de cada ser en conformidad con su naturaleza. El hombre tiene la condición de estar hecho de naturaleza espiritual y corporal. Por tanto según la ordenación divina es necesario que el hombre ejerza acciones corporales y se ocupe de las actividades espirituales, y será tanto más perfecto cuanto más cultive las espirituales. No es de la perfección humana que no se haga nada corporalmente, porque las acciones corporales están ordenadas para cuanto es necesario en la conservación de la vida, y si alguno las dejara, viene a abandonar la propia vida, que, en cambio, está obligado a conservar. Esperar la ayuda de Dios cuando uno se puede socorrer con la propia acción, es propio de un necio que tienta a Dios. El método de la bondad divina en la providencia de las cosas no es hacerlas sin mediación y por sí mismo, sino más bien moviendo a cada una al ejercicio de las propias actividades. Por ello no se espere que venga Dios en ayuda, cuando se dejan de lado las propias actividades con las cuales uno se puede ayudar; esto va contra el orden y contra la bondad de Dios.

Summa Theol., 2-2, q. 187, 3.

El trabajo manual se ordena a cuatro fines: Primero y principal para procurar el sustento... Segundo para desterrar el ocio... Tercero para refrenar la concupiscencia en cuanto por medio del trabajo se mortifica el cuerpo... Cuarto se ordena a hacer limosnas... En cuanto el trabajo manual se ordena a buscar el alimento, cae bajo la necesidad del precepto, en cuanto es necesario para tal fin; lo que se ordena al fin, del fin tiene la necesidad, es decir que en tal modo es necesario en cuanto tal fin no puede darse sin él. Y por ello quien no tiene otro modo de poder vivir, tiene que trabajar con sus manos, cualquiera que sea su condición. Y esto significan las palabras del Apóstol que dice: *«El que no quiere trabajar que no coma»,* como si dijera: uno está obligado a trabajar con las manos con la misma necesidad que está obligado a comer. Por ello si uno pudiera vivir sin comer, no tendría que trabajar con las manos... El precepto que propone el Apóstol es de derecho natural.

c) Trabajo y sociedad humana

De Regno, I, 2.

La naturaleza ha provisto a los animales de todo lo necesario... El hombre ha sido creado sin que la naturaleza le haya dotado de ninguna de esas cosas que dio a los animales; pero en lugar de todas ellas se le dio la razón, por la cual pudiese preparar todas esas cosas con la industria de las manos. Pero para preparar todas esas cosas un hombre solo no basta. Pues un hombre solo no puede bastarse para pasar la vida con cierta suficiencia. Es por ello natural que el hombre viva en sociedad con otros muchos.

Quodl. VIII, q. 7, a. 1: Ningún hombre por sí solo está en grado de desarrollar todas las actividades que requiere una sociedad... Como cada hombre se sirve de diversos

miembros para llevar a cabo lo que uno solo no podría hacer; así el conjunto de todos los hombres se sirve de los diversos oficios de diversos hombres para producir todo lo que es necesario para la vida humana y para lo cual no bastaría la obra de un solo hombre. Esta diversidad de oficios de diversos hombres se da en primer lugar por la disposición de la divina providencia, que ha distribuido los estados de los hombres de modo que nunca falte nada de cuanto es necesario a la vida; en segundo lugar porque los distintos hombres por naturaleza tienen diversas inclinaciones y aptitudes para el ejercicio de diversos oficios y para los diversos modos de vida.

d) El hábito del arte

Summa Theol., 1-2, q. 57, 3.

El arte no es otra cosa que la recta razón de algunas obras que se van a hacer. Y el bien de éstas no consiste tanto en la disposición que tenga el humano apetito, sino en que la obra que se hace, en sí misma es buena. Porque no pertenece a la alabanza del artista, en cuanto es un artista, con qué disposición de la voluntad hace la obra, sino qué clase de obra hace. Así hablando con propiedad el arte es un hábito operativo. Y no obstante conviene en algo con los hábitos especulativos, porque también a esos hábitos especulativos pertenece la cualidad de la obra que consideran, y no cómo está el humano apetito en relación con ella. Pues mientras el auténtico geómetra demuestre las cosas, no importa cómo se encuentra según su parte apetitiva, si está alegre o irritado, como tampoco importa en el artista, según hemos dicho. Y por ello de tal modo tiene el arte razón de virtud, como el hábito especulativo, en cuanto ni el arte ni el hábito especulativo, hacen una obra buena en cuanto al uso, que es propio de la virtud que perfecciona el apetito, sino hacen buena obra en cuanto a la facultad de obrar bien.

e) Arte y perfección humana

QD. De virtutibus, 7.

El hecho de que un hombre posea la ciencia no es suficiente para que demuestre lo verdadero, sino sólo para que sea capaz de hacerlo; por lo cual la misma consideración del bien no es válida por ser voluntaria, sino en cuanto llega directamente a su objeto. Y ocurre lo mismo con el arte en relación con el entendimiento práctico; porque el arte no perfecciona al hombre, por el hecho de querer obrar conforme al arte, sino sólo lo perfecciona para que sepa y pueda hacerlo.

III

EL CUERPO Y LOS LÍMITES DEL HOMBRE

1. El cuerpo límite del alma

A. Ser en la materia [1]

a) El alma ha sido creada en el cuerpo

QD. De Verit., 10, 3.

S.c. 4. El acto propio se hace en la propia materia. Es así que el alma es el acto propio del cuerpo. Por consiguiente el alma es creada en el cuerpo.

R. Como ya dijimos antes, algunos opinaron que las almas fueron todas creadas al mismo tiempo fuera de los cuerpos. Por ahora se puede demostrar la falsedad de esta opinión con cuatro razones o argumentos. La primera razón es que las cosas han sido creadas por Dios en su perfección natural. Lo perfecto precede por naturaleza a lo imperfecto, según dice el Filósofo, I *De Coelo,* 12. Y Boecio, X *De Consol.,* 10, afirma que la naturaleza tiene sus comienzos en lo perfecto. Ahora bien el alma no tiene la perfección de su naturaleza fuera del cuerpo, no siendo por sí misma una especie completa de alguna naturaleza, sino que es parte de la naturaleza humana; de otro modo por la unión del alma y del cuerpo sólo resultaría una unidad accidental. Por tanto el alma no ha podido ser creada fuera del cuerpo.

Todos los que pensaron que las almas habían existido antes de unirse a los cuerpos, creyeron que esas almas tenían naturalezas perfectas, y que la perfección natural del alma no consistía en esto que el alma se uniese al cuerpo, sino sólo de un modo accidental, como el hombre con el vestido. Así Platón decía, que el hombre no consta de alma y cuerpo, sino que es un alma que usa un cuerpo. Y por ello todos los que afirmaron que las almas eran creadas fuera de los cuerpos, pusieron también la transcorpora-

1. *Lugares paralelos:* *Summa Theol.,* 1, q. 90, a; 91, 4-5; 118, 3; *Cont. Gentes,* II, 83-84; *In II Sent.,* d. 17, q. 2, a. 2.

ción de las almas, de tal modo que el alma, liberada de un cuerpo, se unía a otro, como el hombre cuando se despoja de un vestido se pone otro.

La segunda razón es de Avicena. No estando el alma compuesta de materia y forma, pues se distingue de la materia y del compuesto en el libro *De Anima*, la distinción de las almas entre sí no podría hacerse sino por la diferencia formal, si sólo se distinguen entre ellas mismas. Ahora bien la diferencia formal lleva consigo diferencia de especie. Pues la diferencia numérica en la misma especie procede de la diferencia material, la cual no puede atribuirse al alma, según la naturaleza de la cual se hace sino sólo según la materia en la cual se infunde. Por consiguiente sólo podemos poner muchas almas de la misma especie, diversas numéricamente entre sí, si desde su principio están unidas a los cuerpos, de modo que su distinción de algún modo proceda de la unión al cuerpo, como del principio material, aunque tal distinción proceda de Dios como del principio eficiente. En el caso de que las almas hubiesen sido creadas fuera de los cuerpos, no contando con el principio material de distinción, tenían que ser todas diferentes en la especie, como dicen los filósofos que son las substancias separadas.

La razón tercera es, que el alma racional humana no difiere en la substancia, del alma sensitiva y vegetativa, como hemos demostrado antes; pero el origen del alma vegetativa y sensitiva no puede ser sino en el cuerpo, porque son actos de algunas partes del cuerpo; por consiguiente tampoco el alma racional puede ser creada a no ser en el cuerpo conforme a los que conviene a su naturaleza, sin por ello prejuzgar el poder divino.

La razón cuarta, es que si el alma racional fue creada fuera del cuerpo, y allí tuvo el complemento natural de su ser, ya es imposible encontrar una causa suficiente para dar razón de su unión con el cuerpo. Pues no se puede decir, que se ha unido a los cuerpos por un movimiento espontáneo, puesto que vemos que dejar el cuerpo no está en el poder del alma, lo cual se daría, si se hubiese unido al cuerpo por su voluntad. Y además si han sido creadas totalmente separadas, no se puede saber por qué la unión con el cuerpo no habrá contrariado la voluntad del alma separada. Ni tampoco se puede decir que después de algunos años de rotaciones le haya venido el apetito natural de unirse a un cuerpo, y que esto haya ocurrido por una operación natural. Pues todo aquello que se lleva a cabo en la naturaleza en un cierto espacio de tiempo, se explica por la causa del movimiento del cielo, por el cual se miden los espacios del tiempo. Pero no es posible que las almas separadas estén sometidas a las rotaciones de los cuerpos celestes. De igual modo no se puede decir, que Dios las haya atado al cuerpo, si primero las ha creado sin el cuerpo. Pues si se afirma que esto lo ha hecho para la perfección de las mismas, no hay razón para que las haya creado sin los cuerpos. Si en cambio esto lo ha hecho para someterlas a una pena, introduciéndolas en los cuerpos como en ciertas cárceles por los pecados cometidos, como pensó Orígenes, se seguiría que la producción de naturalezas compuestas de lo espiritual y lo corporal, sería por casualidad, y no conforme a una primera intención de Dios; lo cual va contra lo que se lee en Génesis 1, 31: *Vio Dios cuanto había hecho, y eran muy buenas*, donde claramente se manifiesta que la causa de las obras que han sido creadas ha sido la bondad de Dios y no la malicia de alguna creatura.

B. Ser substancial [2]

a) Alma y cuerpo forman la substancia primera: este hombre

QD. De Anima, 1.

La realidad concreta *–hoc aliquid–* propiamente es el individuo en el género de la substancia. Dice el Filósofo en los *Predicamentos*, que las substancias primeras significan sin duda alguna las cosas concretas existentes; las substancias segundas, aunque parezca que significan esto concreto, más bien significa el modo de la esencia. Al individuo en el género de la substancia, no sólo le compete poder subsistir por sí, sino también el ser completo en alguna especie o género de la substancia; por lo cual el Filósofo en los *Praedicamentos,* designa la mano y el pie y las cosas semejantes partes de las substancias y no substancias primeras o segundas; porque a pesar de que no están en otro como en un sujeto, lo que es propio de la substancia, sin embargo no participan por completo la naturaleza de alguna especie; por lo cual no pertenecen a alguna especie o género a no ser por cierta reducción.

Se requieren por tanto dos cosas para ser una realidad concreta: *hoc aliquid*, subsistir en sí y ser algo completo en su especie. Algunos negaron ambas cosas al alma humana, diciendo que el alma es una armonía, como Empédocles, o una complexión como Galeno, o algo de este estilo. De este modo el alma ni puede subsistir por sí, ni puede ser algo completo en alguna especie o género de la substancia, sino que será sólo una forma semejante a las demás formas materiales. Pero esta posición no puede sostenerse, ni en relación con el alma vegetativa, cuyas operaciones piden un principio que trascienda las cualidades activas y pasivas, las cuales en la nutrición y el aumento sólo son instrumentos, como se prueba en el libro II *De Anima*; pero la complexión y la armonía no trascienden las cualidades de los elementos. Tampoco puede defenderse en relación con el alma sensitiva, cuyas operaciones se efectúan recibiendo las especies sin la materia, como se prueba en el libro II *De Anima*; y en cambio las cualidades activas y pasivas no van más allá de la materia, porque son disposiciones de la materia. Mucho menos puede decirse esto del alma racional, cuyas operaciones son entender y abstraer las especies, no sólo de la materia sino de todas las condiciones individuantes de la materia, lo cual se requiere para el conocimiento universal...

Ad. 1. Aunque el alma tenga un ser completo, no se sigue que se una accidentalmente al cuerpo; primero porque el mismo ser del alma lo comunica al cuerpo, para hacer un solo ser de todo el compuesto, segundo, porque aunque pueda subsistir por sí,

2. *Lugares paralelos:* *Summa Theol.*, 1, qq. 75-76;
In II Sent., d. 1, q. 2, a. 4; d. 17, q. 2. a. 1;
Cont. Gentes, II, 56-59;
De Pot., q. 3, aa, 9-11;
De spirit. creat., a. 2;
De unit. intell., 3;
Comp. Theol., 80-87.

no es por sí una especie completa, sino que el cuerpo se requiere para el complemento de la especie.

Ad 2. Cada ente tiene por lo mismo el ser y la individuación. Los universales no existen en la naturaleza en cuanto son universales, sino sólo en cuanto se encuentran en los individuos. Pues así como el ser del alma procede de Dios como principio activo, y del cuerpo como en la materia; así también la individuación del alma, si bien dice una relación al cuerpo, no perece cuando perece el cuerpo.

Ad 3. El alma humana no es realidad concreta como una substancia completa que tiene especie, sino como una parte de lo que tiene especie completa.

Ad 4. Aunque el alma humana puede subsistir por sí, no tiene por sí especie completa; por eso no puede ser que las almas separadas constituyan un grado de entes.

Ad 7. El alma se une al cuerpo tanto por el bien que es la perfección substancial, a saber para que se complete la especie humana, cuanto por el bien que es la perfección accidental, es decir para que se lleve a su perfección en el conocimiento intelectivo, que el alma recibe de los sensibles: este modo de conocer es connatural al hombre.

Ad 12. También las almas tienen alguna dependencia del cuerpo, en cuanto sin el cuerpo no llegan al complemento de su especie; pero no depende del cuerpo de tal modo que no pueda ser sin el cuerpo.

Ad 13. Es necesario, si el alma es forma del cuerpo, que el ser del alma y del cuerpo sea uno solo, que es el ser del compuesto. Y esto no se impide por el hecho de que el alma y el cuerpo sean de géneros diversos; pues ni el alma ni el cuerpo están en la especie o en el género, a no ser por reducción, como las partes se reducen a la especie y al género del todo.

Ad 16. Los principios esenciales de cualquier especie no se ordenan sólo al ser, sino también al ser de esta especie. Pues aunque el alma pueda subsistir por sí, no puede existir como especie completa sin el cuerpo.

Ad 17. Aunque el ser sea lo más formal entre todas las cosas, es también lo más comunicable, aunque no se comunique del mismo modo a los inferiores y a los superiores. Por tanto el cuerpo participa del ser del alma, pero no lo hace de un modo tan noble como el alma.

Ad 18. Aunque el ser del alma es en cierto modo el ser del cuerpo, el cuerpo no alcanza a participar del ser del alma según toda su nobleza y potencia; y por ello hay algunas operaciones del alma en las cuales el cuerpo no toma parte el cuerpo.

C. Ser proporcionado [3]

a) La proporción del cuerpo humano al alma

QD. De Anima, 8.

Puesto que la materia es para la forma y no al revés, es necesario buscar de parte del alma la razón para saber cómo debe ser el cuerpo al cual se une. Por eso en el libro II *De*

3. *Lugares paralelos*: *Summa Theol.*, 1, q. 76, 5; *In II Sent.*, d. 1, q. 2, a. 5; *De malo*, q. 5, a. 5.

Anima se dice que el alma no es sólo forma del cuerpo y motor sino también fin. Se ha puesto de manifiesto por lo disputado en las cuestiones anteriores que por eso es natural al alma unirse al cuerpo, porque siendo la ínfima en el orden de las substancias intelectuales, como la materia prima es la ínfima en el orden de las cosas sensibles, no tiene el alma las especies inteligibles infusas por naturaleza, con las cuales pueda proceder a la operación propia que es entender, como tienen las substancias intelectuales, sino que está en potencia a ellas, porque es como una tablilla rasa en la cual nada hay escrito, como se dice en el III *De Anima.* Por ello es necesario que reciba las especies inteligibles de las cosas exteriores mediante las potencias sensitivas, las cuales no pueden ejercer sus propias operaciones sin los órganos corpóreos. Por eso es necesario que el alma humana se una al cuerpo. Por consiguiente, si por esta causa el alma humana es unible al cuerpo, porque necesita recibir las especies inteligibles mediante el sentido, es necesario que el cuerpo, al cual se une el alma racional, sea tal que pueda ser extremadamente apto para representar al entendimiento las especies sensibles, de las cuales resulten en el entendimiento las especies inteligibles. Por tanto conviene que el cuerpo al cual se une el alma racional tenga una óptima disposición para sentir. Pero siendo muchos los sentidos, hay uno que es el fundamento de los demás, a saber el tacto, en el cual cosiste principalmente toda la naturaleza sensitiva. Por ello en el libro II *De Anima* se dice que ante todo por este sentido se designa el animal. Y por ello acontece que cuando no actúa este sentido, como ocurre en el sueño, se quedan inactivos todos los demás sentidos. Más aún todos los otros sentidos no sólo se perturban por la excesiva intensidad de los propios sensibles, como la vista de las cosas muy brillantes, y el oído por los sonidos muy fuertes, sino también por la excesiva intensidad de lo sensible para el tacto, como por el calor o el frío excesivos.

Si pues el cuerpo al cual se une al alma deba estar óptimamente dispuesto para la percepción de lo sensible es necesario que tenga un órgano del tacto muy apropiado. Por lo cual se dice en el II *De Anima*, que tenemos el sentido del tacto más perfecto entre todos los animales, y que por la cualidad de este sentido también un hombre es más hábil que otro para las operaciones intelectuales. Quienes tienen las carnes blandas, por ser de buen tacto, vemos que son aptos para la vida intelectual. Puesto que el órgano de cualquier sentido no debe tener en acto cosas contrarias, que el sentido es capaz de percibir, sino que debe estar en potencia, de modo que las pueda recibir, porque el recipiente debe estar despojado de lo que recibe, es necesario que esto se dé de un modo en el tacto y de otro modo en los órganos de los demás sentidos. El órgano de la vista, a saber la pupila, está absolutamente carente del color blanco o negro, y en general de cualquier color; y lo mismo ocurre en el oído y en el olfato. Pero esto no puede acontecer en el tacto. Porque el tacto es apto para conocer aquellos elementos de los que se necesariamente se compone el cuerpo del animal, es decir de lo caliente y de lo frío, de lo húmedo y de lo seco; por eso es imposible que el órgano del tacto esté absolutamente desposeído del género de su objeto sensible, sino que ha de estar como reducido a un cierto medio, y así está en potencia para los contrarios. Por tanto el cuerpo al cual se une el alma racional, debiendo ser muy adecuado al órgamo del tacto, debe ser redu-

cido al máximo a ese término medio, por una complexión equilibrada. Por lo cual se percibe que toda la actividad de la naturaleza inferior ser termina en el hombre como lo más perfecto. Pues vemos que las operaciones de la naturaleza proceden gradualmente desde los elementos simples, combinándolos, hasta que se alcanza el modo más perfecto de combinación, el cual se da en el cuerpo humano. Por tanto tal debe ser la disposición del cuerpo humano al cual se une el alma racional, a saber de una complexión que tiene el máximo equilibrio.

Si alguien quiere considerar además las disposiciones particulares del cuerpo humano, encontrará que están dispuestas para ese fin, que el hombre tenga el tacto óptimo. Y por eso mismo, para la buena disposición de las potencias interiores, como la imaginación, la memoria y la facultad cogitativa es necesaria una buena disposición del cerebro. Por ello el hombre ha sido dotado de un cerebro mayor que cualquier otro animal, en proporción a su cuantidad; y para que su operación sea más libre tiene la cabeza puesta en lo alto, pues sólo el hombre es un animal erecto, mientras todos los otros animales caminan encorvados. Y para tener y conservar esta actitud erecta ha sido necesaria abundancia de calor en el corazón, por el cual se engendran muchos espíritus, de modo que por la abundancia del calor y de los espíritus, el cuerpo pueda mantenerse erguido. Una prueba de esto la tenemos en que el hombre se encorva en la vejez, porque el calor natural se ha disminuido.

Y de esta manera hay que encontrar la razón de la disposición del cuerpo humano en cada una de las cosas que son peculiares del hombre. Hay que tener también en cuenta que en todo aquello que procede de la materia, se dan cierta disposiciones en la misma materia, por lo cual esa materia se elige para esta forma, y hay otras que son consecuencia de la necesidad de la materia, y no de la elección del agente. Como para hacer una sierra el artífice elige la dureza del hierro, de modo que sirva para cortar; pero que el filo del hierro se pueda oxidar y adquirir la herrumbre, esto acontece por la condición de la materia. El artífice elegiría más bien, si la encontrara, otra materia a la que no le ocurriera lo mismo; pero como no la puede encontrar, no deja de hacerla a causa de estos defectos concomitantes con la materia adecuada. Esto mismo ocurre en el cuerpo humano: el que sea de tal modo combinado y dispuesto en sus partes del modo más apto para las operaciones sensitivas, ha sido elegido en esta materia por el Hacedor del hombre; pero que este cuerpo sea corruptible, fatigable, y tenga esta clase de defectos, esto se sigue de la condición y necesidad de la materia. Es necesario que el cuerpo que resulta de la combinación de los contrarios esté sometido a tales defectos. No se debe objetar a esto que Dios podría haberlo hecho de otro modo: porque en la institución de la naturaleza, no se cuestiona qué es lo que Dios pudo hacer, sino qué permite la naturaleza que se haga, según Agustín *Super Gen ad litt.*

Se ha de observar también que para remedio de estos defectos en la creación del hombre Dios le confirió el auxilio de la justicia original, por la cual el cuerpo estaba totalmente sometido al alma, mientras el alma estuviera sometida a Dios; de modo que ni la muerte, ni pasión alguna o cualquier defecto acaeciese al hombre, si primero el alma no se separaba de Dios. Pero por el pecado el alma se apartó de Dios, y el hombre

fue privado de este beneficio; y está sometido a los defectos en cuanto lo requiere la naturaleza de la materia.

2. El cuerpo y los defectos humanos

A. Las necesidades naturales [4]

a) Tres clases de defectos

Summa Theol., 3, q. 14, 4.

Algunos defectos se dan en todos los hombres. Son las debilidades humanas. Hay ciertos defectos que no se dan en toda la naturaleza humana como consecuencia del pecado del primer padre, sino que han sido causados en algunos hombres por algunas causas particulares, como la lepra y la epilepsia; a veces por el defecto de la virtud formativa (...). Y hay una tercera especie de defectos que se encuentran en todos los hombres por el pecado del primer padre, como la muerte, el hambre, la sed y otras cosas de esta índole (...). Todos los defectos particulares están causados por la corruptibilidad y la pasibilidad del cuerpo, junto con otras causas particulares.

B. Las deficiencias particulares [5]

a) La mujer y la naturaleza

Summa Theol., 1, q. 92, ad 1.

Considerada en relación con la naturaleza particular, la mujer es algo imperfecto y ocasional. Porque la potencia activa que reside en el semen del varón tiende a producir algo semejante a sí mismo en el género masculino. Que nazca mujer se debe a la debilidad de la potencia activa, o bien a la mala disposición de la materia, o también a algún cambio producido por un agente extríseco, como los vientos australes que son húmedos, como se dice en el libro *De gener. animal.* Pero si consideramos a la mujer en relación con toda la naturaleza, no es algo ocasional, sino algo dispuesto por la naturaleza para la generación. La intención de toda la naturaleza depende de Dios, autor de la misma, quien al producirla, no sólo produjo al hombre, sino también a la mujer.

4. *Lugares paralelos:* *Summa Theol.*, 2-2, q. 164, 1; *Cont. Gentes,* IV, 52; *Comp. Theol.*, 193.

5. *Lugares paralelos:* *Summa Theol.*, 1-2, q. 83, 1-2; *De Verit.*, 25, 6; *In II Sent.*, d. 31, q. 2, a. 1.

b) La mujer y el varón

Summa Theol., 1, q. 92. 2.

Fue conveniente que en la primera institución de las cosas, la mujer, a diferencia de los demás animales, fuera formada del hombre. En primer lugar para dar así mayor dignidad al primer hombre, el cual siendo imagen de Dios, él mismo fuera el principio de toda su especie, como Dios es el principio de todo el universo. Por ello Pablo en Hch 17, 26 dice: *De uno hizo Dios todo el género humano.*

En segundo lugar para que el hombre amase más a la mujer y se uniera más inseparablemente a ella al saber que ha sido hecha de él. Por eso se dice en Gn 2, 23: *Fue tomada del varón. Así pues, dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer.* Esto fue particularmente necesario en la especie humana, en la que el varón y la mujer permanecen unidos por toda la vida, algo que no sucede en los demás animales.

En tercer lugar, porque como dice el Filósofo en VIII *Ethic.* el hombre y la mujer se unen no sólo por la necesidad de la generación, como los demás animales, sino para formar un hogar, en el que hay otras operaciones propias del marido y la mujer, y en el que el varón es la cabeza de la mujer. Por lo tanto era conveniente que la mujer fuese formada del varón como de su principio.

En cuarto lugar, se da una razón sacramental; pues con esto se significa que el principio de la Iglesia es Cristo. Por eso dice el Apóstol en Ef 5, 32: *Éste es un gran misterio. Yo lo entiendo de Cristo y de la Iglesia.*

C. Los defectos originarios [6]

a) Pecado original y defectos humanos

Summa Theol., 2-2, q. 164, 1.

Si alguien por su culpa queda privado de algún beneficio que se le ha otorgado, el carecer de ese beneficio es la pena de aquella culpa. Como dijimos en la primera parte (95, 1) al hombre en su primera institución le fue conferido por obra divina este beneficio, que mientras su mente estuviese sometida a Dios, las potencias inferiores estarían sometidas al alma racional, y el cuerpo estaría sometido al alma. Pero puesto que la mente del hombre se apartó por el pecado de la sujeción divina, se ha seguido que ya las potencias inferiores no estén sometidas totalmente a la razón; de donde procede tanta rebelión del apetito carnal a la razón, que ya el cuerpo no se someta totalmente al alma; de donde se ha seguido la muerte y los demás defectos naturales. Pues la vida y la incolumidad del cuerpo consiste en que se someta al alma, como lo perfectible a su perfección; y por vía de oposición, la muerte y la enfermedad y cualquier defecto corporal, es una consecuencia de la falta de sujección del cuerpo al alma. De donde se deduce que

6. *Lugares paralelos:* *Summa Theol.*, 1, q. 85, 5;
In III Sent., d. 16, q. 1, a. 1;
De malo, q. 5, a. 4.

así como la rebelión carnal del apetito contra el espíritu se debe a la pena del pecado de los primeros padres, también la muerte y los demás defectos corporales.

Ad 1. Se dice natural lo que viene causado por los principios de la naturaleza. Los principios esenciales de la naturaleza son la materia y la forma. La forma del hombre es el alma racional, que de suyo es inmortal. Y por ello la muerte de suyo no es natural por parte de la forma. La materia del hombre es tal cuerpo, que está compuesto de elementos contrarios, de lo cual se sigue necesariamente la corruptibilidad. Y por esta parte la muerte es natural al hombre. Esta condición debida a la materia del cuerpo humano es una consecuencia de la necesidad que impone la materia, porque era conveniente que el cuerpo humano tuviese el órgano del tacto, y por consiguiente fuese un medio para los objetos tangibles; y esto no podía ser si no fuese compuesto de los contrarios, como dice el Filósofo en II *De Anima.* No se puede lograr una condición de tal modo que la materia se adapte a la forma, porque si eso fuese posible, siendo la forma incorruptible, mejor sería que la materia fuese también incorruptible. La sierra se hace de hierro, porque es conveniente para la forma y la acción de la misma, que por su consistencia sea apta para cortar, pero que pueda contraer la herrumbre por la oxidación, es una consecuencia de la necesidad de la materia, y no de la elección del agente; pues si el artífice pudiera, haría la sierra de un hierro que no contrajera esa oxidación. Dios que es el creador de la naturaleza humana es omnipotente. Por ello al primer hombre que formó la liberó con su beneficio de la necesidad de tener que morir, que era consecuente a la materia. Pero este beneficio ha sido sustraído por el pecado de los primeros padres. Y así la muerte es natural por la condición de la materia, y es penal por la pérdida del beneficio divino que preservaba de la muerte.

3. El límite de la muerte

A. La muerte en el cuerpo [7]

a) La muerte y la naturaleza humana

QD. De malo, 5, 5.

Si la muerte y los defectos de esta índole son naturales para el hombre.

S. c: 1. Todo lo que es para un fin está proporcionado a ese fin. Es así que el hombre ha sido hecho proporcionado al fin de la perpetua bienaventuranza. Por tanto tiene perpetuidad según su naturaleza.

2. Las formas son proporcionadas a la materia según su naturaleza. Es así que el alma intelectiva, forma del cuerpo humano, es incorruptible. Por consiguiente también

7. *Lugares paralelos:* *Summa Theol.*, 1, q. 85, 6;
In III Sent., d. 16, q. 1, a. 1;
In IV Cont. Gentes, c. 52.

el cuerpo humano es naturalmente incorruptible, y por esto la muerte y la corrupción son contrarias a la naturaleza del cuerpo humano.

R. Según el Filósofo en el libro II *de los Físicos,* una cosa se dice natural de dos modos: uno aquello que tiene naturaleza, como decimos cuerpos naturales, otro, aquello que sigue a la naturaleza y existe según la natureleza, como decimos que ser levantado hacia arriba es natural al fuego: y así hablamos ahora de lo natural, aquello que es según la naturaleza. Por tanto como la naturaleza se diga de dos modos, a saber la forma y la materia, se dice también que algo es natural de dos modos, o según la forma o según la materia. Según la forma, ciertamente, como es natural al fuego el calentar, pues la acción sigue a la forma; según la materia también, como es natural que el agua pueda ser calentada por el fuego. Y puesto que la forma es más natural que la materia, es más natural lo que es natural según la forma que lo que es natural según la materia.

Pero lo que sigue a la materia se puede tomar de dos modos: uno en cuanto es congruente a la forma, y esto es lo que el agente elige en la materia; y otro modo, no en cuanto es congruente con la forma, hasta el extremo que puede ser muy opuesto a la forma y al fin, sino que procede de la necesidad de la materia; y tal condición no ha sido elegida ni conforme a la intención del agente; como el artesano que construye una sierra para cortar, elige el hierro, porque es una materia apta para la forma de la sierra y para el fin de la misma por su dureza. A pesar de ello se da en el hierro alguna condición por la cual el hierro no tiene aptitud adecuada ni a la forma ni al fin, como la condición de ser rompible, o que contrae la herrumbre o algo semejante, que es un impedimento para el fin; por eso no son elegidos por el agente, más bien si fuera posible el agente los detestaría. Por eso dice el Filósofo en el libro XIX *de los Animales* que en los accidentes del individuo no se ha de buscar la causa final sino sólo la material; pues proceden de la disposición de la materia y no de la intención del agente.

Así pues algo es natural al hombre según su forma, como entender, querer y otras cosas de este estilo; otras cosas le son naturales según la materia, que es el cuerpo. La condición del cuerpo humano se puede considerar de dos modos: uno según la aptitud a la forma; otro según lo que resulta en él teniendo en cuenta sólo la necesidad de la materia. Según la aptitud a la forma es necesario que el cuerpo humano esté compuesto de los elementos y tenga una complexión media. Porque siendo el alma humana intelectiva en potencia, se une al cuerpo para recibir a través de los sentidos las especies inteligibles, por la cuales se hace inteligente en acto. Pues la unión del alma al cuerpo no es a causa del cuerpo, sino por el alma; pues la forma no es para la materia, sino la materia para la forma. El sentido primero es el tacto, que es en cierto modo fundamento de los demás; y el órgano del tacto debe ser un medio entre los contrarios, como se prueba en el libro II *De Anima.* Por eso el cuerpo congruente a tal alma fue el cuerpo compuesto de contrarios.

Por la necesidad de la materia se sigue que sea corruptible, y según esta condición no tiene aptitud para la forma, sino más bien repugnancia a la forma. Porque toda corrupción de cualquier cosa natural, no es según la conveniencia a la forma; porque siendo la forma principio del ser, la corrupción, que es la vía para el no ser, se opone a ella; por lo cual dice el Filósofo en el II *De Coelo et Mundo* que la corrupción de las semillas y todos los defectos son contra la naturaleza particular de esta cosa determinada por la forma, aunque sea según la naturaleza universal, por cuya virtud pasa la materia al acto de cualquier forma a la cual está en potencia, y cuando un ser es engendrado es necesario que otro se corrompa; pero de modo especial la corrupción que procede de la necesidad de la materia está al margen de la conveniencia de esta forma que es el alma intelectiva. Porque las otras forma son corruptibles al menos accidentalmente, pero el alma intelectiva no es corruptible ni por sí misma ni accidentalmente.

Por consiguiente si se pudiese dar en la naturaleza un cuerpo compuesto de elementos que fuese incorruptible, sin duda tal cuerpo sería conveniente al alma según su naturaleza; como si se pudiese encontrar un hierro irrompible y que no esté sometido a la oxidación, sería una materia muy conveniente para la sierra, y el fabricante la haría con ese material; pero porque no la puede encontrar tal, la fabrica como puede, a saber dura pero rompible. De modo análogo puesto que la naturaleza no puede encontrar un cuerpo compuesto de los elementos que sea incorruptible según la naturaleza de la materia, se adapta naturalmente al alma incorruptible un cuerpo orgánico a pesar de ser corruptible. Pero como Dios, que es el creador del hombre, pudo prohibir a esta necesidad de la materia para que no pasase al acto, por su virtud se ha concedido al hombre antes del pecado, ser preservado de la muerte, hasta que no se hizo indigno de este beneficio por haber pecado: como también el fabricante, si pudiese, haría que el hierro mediante el cual actúa, nunca se rompiese.

Por consiguiente la muerte y la corrupción es natural al hombre según la necesidad de la materia; pero por razón de la forma le conviene la inmortalidad; pero los principios naturales son insuficientes para darla; en cambio una cierta aptitud natural a ella es conveniente al hombre según el alma; el complemento para ello le viene de la virtud sobrenatural; como dice el Filósofo en el II *de los Éticos,* que tenemos aptitud por naturaleza para las virtudes morales, pero que se llevan a complemento por las costumbres. Y en cuanto la inmortalidad nos es natural, la muerte y la corrupción son contra la naturaleza.

B. El alma separada del cuerpo [8]

a) El alma y las potencias sensitivas

QD. De Anima, 19.

Las potencias del alma no son de la esencia del alma, sino que son propiedades naturales que fluyen de su esencia, como se puede ver en las cuestiones ya disputadas (*De spiritualibus creaturis,* 11). El accidente se destruye de dos modos: un modo como

8. *Lugares paralelos:* *Summa Theol.,* 1, q. 77, 8, 1-2, q. 67, 1;
In IV Sent., 44, q. 3, 1;
Cont. Gentes, II, 81;
De virtut., 4, ad 13.

por su contrario, como lo frío se quita por lo caliente; otro modo por la destrucción del sujeto en que se encuentra, pues no puede permanecer el accidente si el sujeto se destruye. Cualesquiera accidentes o formas que no tienen contrario, sólo se destruyen por la destrucción del sujeto. Es manifiesto que las potencias del alma no tienen contrario, y por ello, si se destruyen, ha de ser por la corrupción del sujeto. Para investigar si las potencias sensitivas se destruyen cuando se corrompe el cuerpo, o permanezcan en el alma separada, tenemos que tomar como punto de partida de nuestra investigación cual sea el sujeto de las dichas potencias. Es claro que el sujeto de la potencia necesariamente es aquello que según la potencia se dice potente: pues todo accidente nombra su sujeto. Es lo mismo lo que puede hacer o padecer, y lo que es agente o paciente; por ello es necesario que sea el sujeto de la potencia lo que es sujeto de la acción o de la pasión, cuyo principio es la potencia. Y esto es lo que dice el Filósofo en el libro *De somno et vigilia*, que de quien es la potencia es la acción.

Acerca de las operaciones de los sentidos hay diversas opiniones. Platón afirmó que el alma sensitiva tenía por sí misma una operación propia: pone en efecto que el alma, aún la sensitiva, se mueve a sí misma y que no mueve el cuerpo sino en cuanto se mueve a sí. De este modo al sentir hay dos operaciones: una por la cual el alma se mueve a sí misma, otra por la cual mueve el cuerpo. Por eso los platónicos dicen que el sentido es el movimiento del alma por el cuerpo. Y por ello algunos seguidores de esta doctrina distinguen dos operaciones en la parte sensitiva: unas interiores, con las cuales el alma siente, en cuanto se mueve a sí misma, otras exteriores, con las cuales mueve el cuerpo. También ponen dobles potencias sensitivas: unas que son principios interiores de los actos en la misma alma, y éstas perduran en el alma separada, una vez que se ha destruido el cuerpo con sus actos; otras son principios de los actos exteriores, que están al mismo tiempo en el alma y en el cuerpo, y perecen cuando perece el cuerpo.

Pero esta posición no puede sostenerse. Es manifiesto que cada cosa obra según es ente; y así las cosas que son por sí mismas, por sí mismas obran, como los individuos de las substancias. Las formas que por sí no pueden existir, y se dicen entes en cuanto son de algo, no tienen operación por sí mismas, y se dicen que actúan en cuanto por ellas obra el sujeto. Así como el calor no es lo que tiene entidad, sino es aquello mediante lo cual algo es caliente, por ello no calienta, sino que es aquello por lo cual el cuerpo cálido calienta. Por ello si el alma sensitiva tuviera por sí misma alguna operación, se seguiría que tenía por sí misma subsistencia, y así no se corrompería cuando se corrompe el cuerpo. Y por ello hasta las almas de los brutos serían inmortales, lo que es imposible. Y no obstante se dice que Platón lo admitía.

Es manifiesto que ninguna operación de la parte sensitiva puede ser del alma sola de modo que ejerza el acto, sino que es del compuesto por el alma, como el calentar es del cuerpo cálido por el calor. El compuesto es quien ve y oye y siente todas las cosas, pero por el alma; por ello el compuesto es potente para ver y oír y sentir, pero por el alma. Está claro que las potencias sensitivas están en el compuesto como en el sujeto, pero están en el alma como en el principio. Cuando se destruye el cuerpo, se destruyen las

potencias sensitivas, pero permanecen en el alma como en el principio. Y esto es lo que afirma la otra opinión, que las potencias sensitivas permanecen en el alma separada, pero sólo en su raíz.

b) El alma y el conocimiento de los singulares

QD. de Anima, 20.

Hay que decir que el alma separada conoce algunos singulares, pero no todos. Conoce algunos singulares, que conoció antes cuando estaba unida al cuerpo; de otro modo no recordaría las cosas que hizo en la vida, y así desaparecería del alma separada el gusano de la conciencia. Conoce algunos singulares cuyo conocimiento ha recibido después de la separación del cuerpo; de otro modo no sería afligida por el fuego del infierno, ni por las demás penas corporales que se dice que se dan en el infierno.

Que el alma separada no conozca todas las cosas singulares por un conocimiento natural, es manifiesto porque las almas de los muertos ignoran las cosas que aquí se hacen, como dice Agustín. Esta cuestión tiene dos dificultades: una común y otra propia. La dificultad común está en que no parece que el entendimiento conozca los singulares sino sólo los universales. Por tanto si Dios y los ángeles y el alma separada no tienen otra potencia cognoscitiva más que el entendimiento, parece difícil que tengan conocimiento de los singulares. Por donde algunos de tal manera erraron, que quitaron a Dios y a los ángeles el conocimiento de los singulares, lo cual es absolutamente imposible. Porque una vez admitido esto, hay que excluir la providencia divina de las cosas, y hay que quitar el juicio de Dios sobre los actos humanos. También hay que quitar los ministerios de los ángeles, que creemos que son solícitos de la salvación de los hombres, según aquello del apóstol, Hb 1, 14: *Todos son administradores del espíritu enviados para servicio de quienes han de heredar la salvación.*

Y por eso otros dijeron que Dios y los ángeles y las almas separadas conocen los singulares por el conocimiento de las causas de todo el orden del universo. Pues nada hay en las cosas singulares, que no se derive de aquellas causas universales. Y ponen ejemplos: si alguien conociera todo el orden del cielo y de las estrellas, y las medidas y los movimientos de las mismas, sabría predecir todos los futuros eclipses, el número y en qué lugares y tiempos se iban a producir. Pero esto no basta para el conocimiento auténtico de los singulares. Es manifiesto que por más que se amontonen muchos universales, de ellos nunca resultará un singular. Si yo digo hombre, blanco y músico y añado muchas de estas cosas, nunca saldrá un singular. Es posible que todas estas cosas convengan a muchos. Por ello el que conoce todas las causas en universal, por sóolo esto nunca conocerá algún efecto singular. Ni quien conoce todo el orden del cielo, puede conocer este eclipse en cuanto está aquí. Aunque conozca que habrá un futuro eclipse en tal sitio del sol o de la luna, y en tal hora, y cuantas cosas se observan en los eclipses, sin embargo tal eclipse puede acontecer muchas veces.

Y por eso otros, para poder adscribir un conocimiento auténtico de los singulares a los ángeles y a las almas, dijeron que reciben de los mismos singulares este conoci-

miento. Pero esto es absolutamente inconveniente. Porque habiendo la máxima distancia entre lo inteligible y el ser material y sensible, la forma de la cosa material no es recibida de modo inmediato por el entendimiento, sino que llega a él a través de muchos medios. Así la forma de algo sensible, primero se pasa a un medio, donde es más espiritual que en la cosa sensible, y luego en el órgano del sentido, y de ahí pasa a la fantasía, y a otras potencias inferiores, y finalmente pasa al entendimiento. Ni siquiera es posible figurarse que estos medios competen a los ángeles y a las almas separadas.

Y por ello hay que decir de otro modo, que las formas de las cosas por las cuales el entendimiento conoce, están de dos modos en relación con las cosas: unas son productivas de las cosas, otras son recibidas de las cosas. Y aquellas que son productivas de las cosas, en tanto llevan al conocimiento de la cosa, en cuanto son productivas de la misma; por ello el artesano que da la forma a lo que fabrica, o dispone la materia, conoce por la forma del arte el producto fabricado en la medida que lo produce. Y porque ninguna de las artes del hombre causa la materia, sino que la toma de lo que ya preexiste, como principio de individuación, por ello el artífice, por ejemplo el arquitecto, conoce la casa en universal, pero no esta casa en cuanto es ésta, sino en cuanto por el sentido recibe su noticia. Pero Dios por su entendimiento no sólo produce la forma de la cual se toma la razón universal sino también la materia que es el principio de individuación, por lo cual por su arte conoce lo universal y lo singular. Como por el arte divino fluyen las cosas materiales para subsistir en las propias naturalezas, también de esa misma arte descienden en las substancias intelectuales separadas las semejanzas de las cosas inteligibles, en las cuales reconocen las cosas en cuanto son producidas por Dios. Y por ello las substancias separadas no sólo conocen los universales, sino también los singulares, en cuanto las especies inteligibles que emanan a ellas del arte divino son semejanzas de las cosas según la forma y según la materia.

No hay inconveniente que la forma que es factiva de la cosa, aunque sea inmaterial, que sea semejanza de la cosa en cuanto a la forma y en cuanto a la materia. Porque siempre en algo superior hay algo más uniforme que en la naturaleza inferior. Por eso aunque en la naturaleza sensible una cosa sea la forma y otra la materia, sin embargo lo que es más alto y causa de uno y otro, siendo uno dice relación a ambas. Por lo cual las substancias superiores conocen de modo inmaterial las cosas materiales, y de modo uniforme las cosas diversas, como dice Dionisio en *De div. nom.* Las formas inteligibles recibidas de las cosas por alguna abstración se reciben de las cosas; por tanto no conducen al conocimiento de la cosa en cuanto a aquello de lo cual se abstrae, sino sólo cuanto a lo que se abstrae. Y así como las formas recibidas en nuestro entendimiento han sido abstraídas de la materia y de todas las condiciones de la materia, no conducen al conocimiento de los singulares, sino sólo de los universales. Ésta es la razón por la cual las substancias separadas pueden conocer por el entendimiento los singulares, a pesar de que nuestro entendimiento sólo conoce los universales.

Pero acerca del conocimiento de los singulares se comporta de modo diverso el entendimiento angélico y el alma separada. Hemos dicho antes (art. 18), que la eficacia de la virtud intelectiva que hay en los ángeles es proporcionada a la universalidad de las formas inteligibles que existen en ellos. Por eso, como conocen todas las especies de las cosas naturales bajo los géneros existentes, también conocen todos los singulares de las cosas naturales que están bajo las especies. La eficacia de la potencia intelectiva del alma separada no es proporcionada a la universalidad de las formas infundidas, sino más bien es proporcionada a las formas recibidas de las cosas; por lo cual es natural al alma unirse al cuerpo. Y por ello se ha dicho antes que el alma separada no conoce todas las cosas naturales, ni siquiera según las especies, de modo determinado y completamente, sino en una cierta universalidad y confusión. Por consiguiente ni las especies infundidas son suficientes en ellas para el conocimiento de los singulares, de modo que puedan conocer los singulares, como los conocen los ángeles. Pero estas especies infundidas se destinan en la misma alma al conocimiento de algunos singulares, a los cuales el alma tiene algún orden especial o alguna inclinación: como a las cosas que padece, a las cosas a que está aficcionada, o a las cosas cuyas impresiones o huellas todavía conserva en ella. Todo lo recibido se acomoda en el recipiente al modo del recipiente. Y así queda probado que el alma separada conoce los singulares, pero no todos sino sólo algunos.

C. El hombre y la nueva corporeidad [9]

a) Resucita el mismo cuerpo

In IV Sent., d. 44, q. 1, a. 1.

Sólo se podrá llamar resurrección, cuando el alma vuelve al mismo cuerpo; pues la resurrección es levantarse de nuevo; es el mismo el que se levanta y el que cae; por lo cual la resurrección más mira al cuerpo que después de la muerte cae, que al alma que después de la muerte vive. Y por ello si no es el mismo cuerpo el que toma el alma, no se hablará de resurrección, sino de una nueva asunción del cuerpo.

b) La necesidad de la resurrección

In IV Sent., d. 44, q. 1, a. 1b.

La necesidad de poner la resurrección es por esto, para que el hombre consiga el fin último para el cual ha sido creado. Esto no se logra en esta vida, ni en la vida del alma separada, como antes hemos dicho. De otro modo el hombre habría sido creado en vano, si no pudiera alcanzar el fin para el cual ha sido creado. Y es necesario que sea numéricamente el mismo hombre el que resucita, lo cual se logra cuando la misma

9. *Lugares paralelos:* *In Iob*, lect. 19, lect. 2;
In I Cor., 15, lect. 9;
De Anima, 19, ad 13;
Comp. Theol., c. 153.

alma se une al mismo cuerpo, como se ha dicho. De otro modo no sería resurrección, hablando con propiedad, si no es el mismo hombre el que es reparado. Por tanto decir que no es numéricamente el mismo hombre el que resucita es herético, y va contra la verdad de la sagrada Escritura que anuncia la resurrección.

c) El cuerpo y todos sus miembros

In IV Sent., d. 44, q. 1, a. 2a.

Como se dice en el libro II *De Anima* la relación del alma al cuerpo no sólo es la de la forma y el fin, sino también la de la causa eficiente: pues se compara el alma al cuerpo como se compara el arte al artefacto, como dice el Filósofo: todo cuanto el artefacto tiene explícitamente, todo eso se contiene implícita y originariamente en el arte mismo; de modo semejante todo lo que aparece en las partes del cuerpo, originariamente y en cierto modo implícito, se contiene en el alma. Así como la obra de arte no sería perfecta si al artefacto le faltase alguno de los elementos que el arte contiene, así no podría ser perfecto el hombre, si todo lo que en el alma se contiene de modo implícito, no se haga explícito en el cuerpo; y el cuerpo no respondería plenamente en su proporción al alma. Puesto que es necesario que el cuerpo del hombre en la resurrección sea totalmente adecuado al alma, porque no resucita sino en el orden que tiene al alma racional, es necesario que resucite el hombre perfecto, para que sea reparado para conseguir la última perfección; es necesario que todos los miembros que ahora tiene el cuerpo, se restauren en la resurrección del hombre.

Ad 1. Los miembros se pueden considerar de dos modos en relación con el alma; o según la relación de la materia a la forma, o según la relación del instrumento al agente; es la misma comparación de todo el cuerpo a toda el alma, y de las partes a las partes, como se dice en el II *De Anima*. Si se toman los miembros según la primera comparación, el fin de los mismos no es la operación, sino el ser perfecto en la especie, lo cual se requiere también después de la resurrección; si se toman los miembros según la segunda comparación, su fin es la operación, pero no se sigue que cuando falte la operación, sea en vano el instrumento, porque el instrumento no sólo sirve para ejercitar la operación del agente, sino también para manifestar la habilidad del mismo; y por ello será oportuno que la virtud de las potencias del alma se haga manifiesta en los instrumentos del cuerpo, aunque nunca pasen el ejercicio de su actividad, para que en ello se haga patente la sabiduría de Dios.

d) Los miembros principales

In IV Sent., d. 44, q. 1, a. 2b.

El alma es al cuerpo animado como el arte al artefacto, y a sus partes como el arte a sus instrumentos; por lo cual el cuerpo animado se dice orgánico; el arte usa ciertos instrumentos para la ejecución de la obra proyectada; y estos instrumentos son los que pertenecen a la primera intención del arte; hace uso también de otros instrumentos para la

conservación de aquellos que son principales, y éstos son de una segunda intención del arte. Así el arte militar usa la espada para la guerra, y la vaina para la conservación de la espada. De un modo semejante entre las partes del cuerpo animado unas se ordenan al ejercicio de las operaciones del alma, como el corazón, el hígado, las manos y los pies; y otras a la conservación de las otras partes, como las hojas son para la conservación de los frutos; así también los cabellos y las uñas están en el hombre para la conservación de las otras partes; por lo cual son de la segunda perfección del cuerpo humano, no de la primera. Y como el hombre resucitará en toda la perfección de su naturaleza, por eso es necesario que los cabellos y las uñas resuciten en él.

Ad 3. Los cabellos y las uñas se nutren y crecen, y así participan en alguna operación, lo que no se daría si no fueran partes perfeccionadas de algún modo por el alma; y porque en el hombre no hay sino una sola alma, es decir el alma racional, consta que reciben la perfección del alma racional, aunque no tanto que participen en alguna operación del sentido, como tampoco los huesos, de los cuales consta que resucitarán, porque son de la integridad del individuo. Todo cuanto pertenece a la integridad del resurgente, todo eso resucitará en él.

e) Un cuerpo sin defectos

In IV Sent., d. 44, q. 1, a. 3ab.

El hombre resucitará sin que le falte nada de la naturaleza humana; porque así como Dios creó la naturaleza humana sin defectos, así la reparará sin defectos. La naturaleza humana es deficiente en dos cosas: una que aún no ha conseguido la última perfección; otra porque ya no la tiene; del primer modo es deficiente en los niños, del segundo en los ancianos, y por ello en ambos la naturaleza será llevada en la resurrección al estado de su última perfección, que es en la edad juvenil, en la cual se concluye el crecimiento y comienza la decadencia.

En la resurrección no sólo se reparará la naturaleza humana en cuanto al mismo en la especie, sino también cuanto al mismo en el número; y por ello en la resurrección no sólo se tendrá en cuenta qué compete a la naturaleza de la especie, sino lo que compete a la naturaleza del individuo: la naturaleza de la especie tiene una cierta cantidad la cual ni la excede ni le falta sino por error; y esta cantidad se toma con cierta amplitud, y no con una medida muy determinada. Cada uno de los individuos de la especie humana consigue dentro de los límites de esa amplitud una cierta medida de la cantidad que compete a la naturaleza del individuo; y a ésta es llevada al término de su crecimiento, si no hubo algún error en la obra de la naturaleza, por el cual algo se haya añadido o quitado a esa cuantidad; y esa medida se toma según la proporción del calor que se expande y del húmedo que se extiende, que no es de la misma potencia en todos; y por ello no todos resucitarán en la misma cantidad, sino que cada uno resucitará en la cantidad que habría obtenido al término de su aumento, si la naturaleza no hubiese errado o tenido algún defecto: lo que sobra o lo que falta en el hombre lo cortará o lo pondrá la divina omnipotencia.

TRATADO SEGUNDO

EL ALMA HUMANA

Armando Segura

Parte primera

CONOCIMIENTO, VIDA Y PRINCIPIO

I

¿QUÉ ES CONOCIMIENTO?

1. El hecho del conocimiento

El conocimiento es un modo de ser. Pero no un modo de ser cualquiera, en el sentido en el que decimos –y Spinoza afirma– que la piedra es un modo de la substancia única, de manera que el conjunto de todos los modos sería la Naturaleza (Deus sive natura). Tampoco el conocimiento es un modo de ser, como si hubiera seres verdaderos y seres no verdaderos. El conocimiento es un modo de ser **transcendental.**

El término transcendental, en santo Tomás, significa que cualquier realidad por el hecho de ser es objeto de la inteligencia; es verdadero, de manera que lo verdadero, es justamente el ser, en cuanto que cognoscible. Éste es el punto de partida: el ser y la verdad «convertuntur» [1].

Sin embargo el término transcendental «verdadero» no repite tautológicamente el término «ser» [2] sino que llamamos verdadero al ser cuando lo vemos

1. *De Verit.*, q. 1, a. 1; trad. ital., *Le questione disputate.* Introduzione, P. A. LOBATO. Edizione Studio Domenicano, Bolonia, 1992-1993, 3 vol.; J. GARCÍA LÓPEZ, *Doctrina de Santo Tomás sobre la verdad*, Eunsa, Pamplona, 1967, 13ss.; F. CANALS VIDAL, *Sobre la esencia del conocimiento*, PPU, Barcelona, 1987, 480.

2. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* her. Weischedel, Werk Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1974 (en adelante se citará *Kr.r.V.*) Band I, B 114, B 115.

bajo el punto de vista del conocimiento. Aunque el ser es verdadero no todos los seres saben que el ser es así. Se limitan a ser verdaderos sin que sepan que lo son.

Así resulta el hecho evidente que los seres se dividen en tres clases: los que no saben que son seres ni verdaderos, los que saben aspectos materiales de lo verdadero y los que reflejando su conocimiento sobre sí mismos saben que saben. Una planta es verdad pero no lo sabe. No obstante, «distingue» objetivamente, en el orden del ser, el agua, de la tierra y del sol. Esto es así –es un hecho– porque el girasol se mueve (heliotropismo) cuando aparece el sol y se orienta en torno a él. No lo hace cuando aparece niebla o cuando cae granizo. Sólo cuando aparece el sol. El girasol «conoce al sol» porque lo distingue. Su conocer será a un nivel mínimo y óntico. El suficiente para que su movimiento siga a su distinguir o sea a su saber del sol.

El animal, dotado de conocimiento sensitivo, evidentemente, conoce a través de sus sentidos internos y externos, distingue mejor y más cantidad de cosas que la planta. El perro sestea, conoce el descanso, ve al gato y corre tras él, conoce al gato, sigue a su dueño etc. etc. Este tipo de conocimiento se mueve automáticamente, de modo mecánico. El apetito guiándose por la estimativa le hace «mover», es decir le hace «vivir» según un orden objetivo.

Los animales sin embargo, no saben que son animales ni saben definir el agua ni pueden inventarse fines nuevos no explicitados en su naturaleza. Cuando comen, no saben que comen. Es, pues, un hecho evidente que el conocimiento sensitivo de los animales es tal conocimiento, aunque no alcance la autoconciencia.

La prueba, si no admitimos la realidad inmediata del hecho, es que su vida, sus movimientos, forman un todo racional objetivo, un orden del que ellos no son autores. Si eliminásemos de los animales y las plantas, la noción de conocimiento, nos limitaríamos a describir fenómenos o apariencias pero no tendríamos un saber por causas.

2. Naturaleza analógica del conocimiento

La pregunta sobre qué *es* conocer implica, si la formulamos de espaldas a la realidad, una gran cantidad de tautologías y de cuestiones sin respuesta. ¿No presupone ya esa pregunta la firme convicción de que el ser y el conocer se identifican? Así, de esa pregunta, inmediatamente, se deducen estas dos tesis: «el conocer, es» y segundo, «el conocer, siendo ser, implica una distinción en el seno del ser».

En la primera afirmación, los términos nos indican que no hay un abismo entre conocer y ser. El que la epistemología científica y la filosofía analítica del

lenguaje, separe ambos elementos en base a la noción kantiana de ser en sí y ser para nosotros, solamente indica que los fenómenos observados por el científico sólo adquieren carta de identidad dentro de las categorías de la física matemática, si se prescinde, metodológicamente, de toda conceptualización metafísica. Este método, cuando no es reduccionista, es válido. No tiene mucho sentido estudiar las acepciones de la palabra «οὐσία» en Aristóteles dentro de un tratado monográfico sobre la gravitación.

El científico, en cuanto científico, incrementará las posibilidades en su propio campo si no contradice los principios metafísicos que debe dar por verdaderos y sobreentendidos. De hecho, ninguna ley científica lo es, si niega el principio de no contradicción, tanto en su versión lógica como en su versión ontológica. Dígase lo mismo de la noción de «esencia» cuando ésta es definida con exactitud.

No hay leyes de la termodinámica, si, de antemano, se piensa que no responden a una realidad, a un ser natural de las cosas. Las leyes de la termodinámica no legislan apariencias sino realidades. Una ley de valor puramente fenoménico no es, ella misma, fenoménica. La ley, «es», la hipótesis: «es» y las condiciones «son».

Y su ser es, de muchas maneras: necesario o contingente, substancial o accidental. Todas estas consideraciones metafísicas no deben de figurar, por su misma evidencia o certidumbre, en un tratado de termodinámica, como tampoco un libro de geografía física, tiene porque describir la naturaleza del espacio geográfico, bajo el punto de vista de la geometría.

Se sobreentiende que las leyes geométricas se cumplen en el espacio geográfico. De modo que, de puro evidente, no se menciona la relación entre ambas cosas, geografía y geometría. Si un geógrafo se empeñara en afirmar el carácter absoluto de la geografía, de tal manera, que las leyes geométricas no tuvieran nada que ver con el espacio geométrico sería tachado de «reduccionista». Eso mismo ocurre, o debiera ocurrir, cuando un científico pretende negar los principios metafísicos o incluso procediese a prescindir de ellos «poniéndolos entre paréntesis». Conocer, por tanto, es ser, y el conocer es siempre del ser, pero identificándose, no se confunden[3].

Existe entre ambos conceptos una relación de analogía. En el orden del ser, en cuanto que desde el punto de vista del ser, el conocer y el ser son seres. Si tomamos del ser, sólo el aspecto que tiene de objeto de conocimiento, entonces, en el

3. ARISTÓTELES, *De Anima*, III, cap. 2, 425b26: *el acto de lo sensible y el del sentido son uno y el mismo, si bien su esencia no es la misma*; 1, q. 87, a. 1, ad 3.

interior del ser hemos abierto un espacio a una modalidad transcendental: lo verdadero. Y siendo todos estos elementos seres, los unos son sujetos de conocimiento, los otros objetos de conocimiento. Lo que *no puede* ser un ser, es incognoscible de modo absoluto porque entonces no podría ni mencionarse, ni tendríamos «noticia» de él y no hablaríamos por tanto de él.

¿Cómo, pues, resolvemos la relación entre el ser en cuanto transcendental «verum», «verdadero», objeto de conocimiento, y en cuanto «ens» también transcendental? ¿Son o no son **lo mismo**? Nada es, lo «mismo». El concepto de ser no puede emplearse unívocamente porque entonces no conceptualiza nada.

Cuando la noción de ser se emplea unívocamente no puede emplearse. La afirmación de que, «todo es lo mismo», ha llevado, desde Parménides y Spinoza a Hegel, a la siguiente paradoja: el puro ser es la pura nada [4]. Cuando todo es lo mismo, no se puede distinguir nada y no se conoce. La dualidad entre cognoscente y conocido, exige la dualidad entre el orden del ser y el orden del conocer. ¿Será que el conocer y el ser se emplean en un sentido «equívoco»? O sea que, ser, no tiene nada que ver con conocer y conocer no tiene nada que ver con ser? Entonces, en esa multiplicidad centrífuga, caeríamos también en la incognoscibilidad del ser y en la nihilidad del conocer [5]. Aristóteles introduce un sentido nuevo entre lo idéntico y lo diferente, entre lo unívoco y lo equívoco: el sentido análogo [6]. El ser «tiene que ver» con el conocer y el conocer «tiene que ver» con el ser. Se suele decir que dos conceptos análogos son aquellos que convergen en algo, y difieren en (otro) algo, o sea, son «semejantes». «Τὸ δέ ὄν λέγεται μέν πολλαχῶς» [7].

Los lógicos matemáticos, los epistemólogos científicos suelen decir que la analogía es la muestra más evidente de la falta de rigor de la metafísica. Decir analogía, piensan, es moverse en el campo de la parábola y del apólogo oriental. Concedamos que la ciencia, en sentido contemporáneo, tiene su campo propio en donde es, rigurosamente unívoca, y cumple su función. Pero atreverse a definir, fuera de su campo propio, otros campos de conocimiento sólo es posible por un uso ilegítimo de su propio método, por una extrapolación.

Estas extrapolaciones que desde el siglo XVII se han realizado sistemáticamente a partir de Descartes, llevan, primero, a reducir la metafísica a la nada, (o al

4. G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik* en Werke, 5, Band I Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1986, 82s. cfr. L. POLO, *Curso de Teoría del conocimiento*, Eunsa, Pamplona, 1988, vol. III, 185ss.
5. J. P. SARTRE, *L'être et le néant*, Gallimard, Paris, 1980 (reprint el orig. de 1943), 56ss.
6. S. RAMÍREZ, *De analogía entis*, CSIC, Madrid, 1971.
7. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1003a33; 1, q. 13, a. 5; trad. García Yebra, Gredos, Madrid, 1970; Idem., trad. Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1994; cfr. J. GARCÍA LÓPEZ, *Estudios de Metafísica tomista*, Eunsa, Pamplona, 1976, 31-89.

campo del apólogo) y a ampliar la matemática, o su método, al todo, es decir a metafísica, haciendo de la matemática una aplicación indebida. Esto ocurre, por ejemplo, cuando se reduce la moral a un «lenguaje emocional» al margen de toda racionalidad.

Incluso en epistemólogos aparentemente no dogmáticos como Popper y que son muy lúcidos a la hora de denunciar estas extrapolaciones, se sobreentiende que el principio de demarcación del conocimiento lo tiene el método científico experimental, en este caso el método hipotético falsacionista. Y ahí está la metafísica o el «esencialismo» de Popper: en hacer del principio de demarcación una instancia última [8].

La metafísica del conocimiento, utiliza el concepto «ser» en sentido análogo [9]: todo lo que es, es ser, pero no de la misma manera. Y una de las infinitas maneras de ser el ser, es el ser de conocimiento, en la medida que se considera desde el punto de vista de lo verdadero.

En un método unívoco, como el matemático, las cosas son o no son (y en las lógicas polivalentes, al no hablarse del ser se admiten instrumentalmente varias alternativas o grados de «verdad»). En metafísica, en la ciencia del ser en sí, es decir del ser en cuanto ser, se exige la analogía. Más adelante nos extenderemos sobre este tema. Baste ahora decir, que el ser es uno y a la vez se predica de muchas maneras. Por tanto, no se dice equívocamente que, a la vez, y en el mismo sentido, el ente es verdadero y no verdadero, o que lo verdadero es ente y no ente. Eso rompería el principio de no contradicción. Significa que aquello que de común tienen todos los seres («ens comune»), tiene un sentido *análogo.*

A este nivel de generalidad máxima, ser significa siempre ser: lo que es, es ser (o lo que hay, hay) que es lo que le dice literalmente, la diosa a Parménides: («ὅτι ἐστί»). A la hora de descender a los seres concretos la noción común de ser se modula en infinitas maneras de ser. No es que se añada al género ser una diferencia específica. Eso sería definir el ser y el ser, por esto mismo, no tiene definición: porque no se puede añadir al género ser ninguna diferencia específica, que no sea, en cuanto ser, también ser [10].

Debemos dar una mayor explicación, de la analogía para comprender la esencia del conocer. En Aristóteles y en santo Tomás de Aquino, en la experiencia, está el comienzo del conocimiento. No ocurre como en Platón, para quien en el mundo de lo sensible, no hay verdad y que la única verdad es la intuición de las

8. K. POPPER, *Conjeturas y Refutaciones*, Paidos, Barcelona, 1983, 239-247, cfr. sobre la analogía en santo Tomás desde el punto de vista hermenéutico: P. RICOEUR, *La metáfora viva*, Europa, Madrid, 1980.
9. P. RICOEUR, idem, 428ss.
10. *Cont. Gentes*, I, 25.

Ideas. Para el idealismo, desde Platón, el ser concreto es un producto teórico deducido en último término de Lo Uno (Platón, Plotino) del Yo (Kant, Fichte) o del Todo o Espíritu absoluto (Hegel). Es curioso cómo en todos estos idealismos hay un influjo determinante, en mayor o menor proporción de la matemática.

Para santo Tomás, que en ello es plenamente aristotélico, el ser concreto no se «deduce». El conocimiento humano no puede deducir, de una Idea o Ser supremo el ser concreto, contingente y limitado. Esto es así, porque el conocimiento humano es un proceso abstractivo –no deductivo– en donde los sentidos y la experiencia de la materia sensible son absolutamente necesarios para conocer cualquier cosa, incluso la existencia de Dios (y aun su esencia).

El tema de la analogía del ser, en el ámbito del conocer, tiene que ser discernido desde la teoría de la abstracción, teoría que los científicos suelen menospreciar como no científica, cuando reducen el saber al saber matemático. Por este procedimiento, lo único que consiguen es hacer del método univocista de la matemática, un método de instancia última, es decir, metafísico. Entonces la diferencia irreductible, es decir la existencia, desaparece del horizonte del saber.

¿Por qué la analogía del ser? Porque el conocimiento concreto y específico no es, en su primer grado elemental, otra cosa que la sensación, un conocimiento que nos presenta al ser, como ser sensible. Un ser sensible es un modo tan particular (y accidental) de ser que lleva consigo la finitud, la limitación, la contingencia. Debemos partir, pues, del mundo sensible, porque es de la única plataforma de la que podemos partir, dada la constitución de nuestro conocer. Siempre que partamos del «axioma» de que lo sensible, «es», estamos en el buen camino para entenderlo, es decir para captar las «razones» inmersas en la sensibilidad.

El realismo, coherente con la unidad y multiplicidad del ser, es el que exige emplear la analogía. Sin la analogía, no se puede contestar a la pregunta por el ser ni por el conocer. Por eso, cuando Heidegger toma de Kant la noción de ser (ser en sí) en un sentido unívoco, no puede emplear un lenguaje ni unívoco ni análogo y se ve obligado a utilizar un lenguaje poético es decir metafórico [11]. Tan convencido está Heidegger, de que la ciencia y la metafísica son incompatibles, que separa el concepto científico, de la metáfora metafísica, con lo que hace a la ciencia del ser una analogía metafórica sin fundamento en la realidad. Hablar del ser es entonces poetizar («todos los poetas son unos mentirosos»), y queda eliminada toda pretensión de conocer la realidad, tal cual ella es.

La aportación de Heidegger, no obstante, consiste en desplazar y ampliar el agnosticismo de Kant, de la cosa en sí al fenómeno, a la categoría y al juicio, de

11. M. HEIDEGGER, *Hölderlin y la esencia de la poesía*, Barcelona, Anthropos, 1989; RICOEUR P. *o.c.*, 367.

manera que la ciencia, tal como la presentó Kant no dice nada del Ser. El idealismo kantiano y todo el cientismo posterior hasta hoy, es sustituido, no por la metafísica, sino por el Arte [12].

Si queremos conseguir resultados de cierto monto respecto a la naturaleza del conocer, no podemos partir del principio a priori, de que no es posible una ciencia del ser en cuanto tal, es decir, una metafísica. Si partimos de ese prejuicio, nada decisivo encontraremos por imperativo del propio prejuicio. El fenomenismo, entonces, es la única alternativa para la filosofía. La metafísica, como ciencia del ser, es sustituida por una forma «fuerte» de sofística o ciencia del no-ser, en este caso, la ontología fenomenológica o la hermenéutica heideggeriana.

Esta forma fuerte de sofística ha dado de sí en los últimos años, la hermenéutica de Gadamer, el neoestructuralismo de Foucault, el a priori de comunicación y la pragmática transcendental de Habermas y Apel, entre otras perspectivas.

Todos ellos, dan por muerto, no ya el ser en sí, sino toda afirmación filosófica que no dependa de la voluntad y decisión del intérprete individual (hermenéuta) o colectivo (consenso). La hermenéutica es la última consecuencia hoy, del libre examen, tal como lo aplicó Schleiermacher a la exégesis bíblica [13].

Es posible otro camino. Kant [14], propone, dado el fracasado intento, según él, de toda la metafísica, darle la vuelta al objeto de la metafísica y desplazar el ser fuera del centro del conocimiento humano al Yo como principio último de todo conocimiento.

Hagamos otro tanto: devolvamos al ser, o sea a la realidad, el lugar central de nuestro conocimiento metafísico, prescindiendo de todos los injertos, prejuicios y deformaciones del subjetivismo. ¿Es necesario volver al realismo llamado ingenuo «avant la lèttre»? Como es el idealismo el que ha sentenciado el grado de ingenuidad de ese realismo, prescindamos de esa denuncia y admitamos algo, tan absolutamente obvio, como que todo saber que no sea de la realidad es un no-saber de algo: un «saber-nada».

La naturaleza del conocer, después de la Modernidad, debe replantearse. Conocer es una dinámica ontológica de la realidad, dinámica consistente en la conquista del ser por sí mismo. Conquista significa *primero recepción, segundo, fijación, tercero abstracción y cuarto libertad, consecuente a la asimilación del objeto por el sujeto* [15].

12. P. K. FAYERABEND, *Contra el método*, Ariel, Barcelona, 1975, 134.
13. A. PLEBE-P. EMANUELE, *Contro l'ermeneutica*, Roma Bari, Laterza, 1990; cfr. G. VATTIMO, *Ética de la interpretación*, Paidos, Barcelona, 1991 (un intento de superar el relativismo).
14. I. KANT, *Kr.r.V.* BXVI-BXVIII.
15. *Cont. Gentes*, II, 59; FABRO CORNELIO, *Percepción y pensamiento*, Eunsa, Pamplona, 1978, 39-74 y 569ss.

A. Conocimiento como asimilación

Decir que el conocimiento es, en primer lugar, la asimilación del ser por el ser puede parecer ininteligible. De hecho debe explicarse. La noción de ser es una abstracción a la que se ha llegado a partir de seres concretos: No tratamos de un ser unívoco, sino de una pluralidad infinita de seres reales análogos entre sí, lo que significa que de todos y de cada uno de ellos, se predica el ser «quodammodo» o sea en cierta manera. No hay por tanto nada concreto que responda a la noción generalísima de ser. Esa noción vale para un grano de arena, un junco, un misil tierra-aire y para Dios (en el caso que lleguemos racionalmente a entender que exista). Ninguno de los seres concretos es «más ser», si le aplicamos aquella noción común, pues todos y cada uno realizan en su modalidad, a su manera, aquella noción abstracta absolutamente.

Partiendo pues, de donde santo Tomás quiere partir [16], aquello con lo que contamos, en el punto de partida, es una pluralidad de seres finitos. Esos seres son, a la luz de la razón, todos ellos, materiales, en todo o en parte. ¿Desde qué punto de vista nos colocamos cuando hacemos la afirmación de que los seres que conocemos son todos corpóreos en todo o en parte? Desde la perspectiva de alguien que «conoce». ¿Cómo nos enteramos de que alguien, nosotros mismos por ejemplo, «conoce»? Porque hablamos, pronunciamos frases, enlazamos proposiciones y razonamos de una u otra manera. Hemos dicho una proposición: «Todos los seres que conocemos son corpóreos». Se entiende lo que conocemos en primera instancia.

Ese enunciado, da por supuesto lo que tratamos de explicar: que hay ser y hay conocer y que uno y otro se predican del ser de un «nosotros» (dentro del cual me incluyo «yo») y del ser de los «seres corpóreos».

Tenemos ya el cuadro (del «dualismo especular» en frase de Lacan). Ese cuadro se ha elaborado haciendo un esquema de una proposición del lenguaje ordinario, la cual presupone todo eso y mucho más (presupone la permanencia del sujeto, la verdad del conocer, la posibilidad del conocer, el que dentro del ser se enfrentan sujeto y objeto... etc.).

El punto de partida, es el lenguaje. Por ejemplo, digo a mi mujer «he visto a la vecina y está desconocida con la peluca que se ha puesto». Mi mujer contesta: «a lo mejor te has equivocado y no era la vecina», «tiene una hermana que se le parece mucho». Esta conversación del lenguaje ordinario, sin las nociones siguientes, sería una «pseudoconversación» en términos del positivismo lógico.

16. *Cont. Gentes*, I, 13.

Hay que presuponer: *uno*, el yo que habla, que además soy yo; la facultad de ver y la verdad de esa facultad, la existencia de algún otro/a que puede ser vista (porque es visible), y que debe ser también un sujeto puesto que decimos (predicamos) de ella una serie de predicados.

Suponemos también que esta predicación es verdadera. Admitimos también que el objeto-sujeto (la vecina) puede inducir a error puesto que parecía la vecina y a lo mejor es su hermana. Decimos también, que hechos de la vida ordinaria, «existen» como «ponerse la peluca» y que estos hechos pueden inducir a error o, al revés, pueden aportarnos información etc. etc. Toda una teoría del conocimiento y una metafísica está detras de la más vulgar de las conversaciones. Diríamos: detrás del lenguaje ordinario hay latente una verdadera metafísica y una verdadera teoría del conocimiento [17].

B. Ciencia y lenguaje ordinario

En todos los manuales elementales de filosofía, se suele distinguir entre saber vulgar, científico y filosófico. Distinguir entre filosofía y ciencia en estos últimos tiempos, se ha puesto bastante difícil. Pero en lo que «todo el mundo» está de acuerdo es en que el saber científico no admite mezcolanzas ni pactos con el saber vulgar. Bachelard decía que «la ciencia es una lucha contra el sentido común», Gilson agudamente opone: «la ciencia es un sentido común más refinado» [18].

Evidentemente, para el que conozca las leyes de la aerostática, el que normalmente los aviones vuelen «es de sentido común», como es de sentido común que unos artefactos llamados «automóviles de Formula 1» corran más que los caballos más veloces. «¿Tomó el enfermo el antibiótico?» «Sí, doctor». «¿Y la fiebre?» «No tiene». «Claro», dice el doctor, es «natural».

El desprecio por el lenguaje ordinario, es una pedantería indigna de un ser humano, no sólo por una especie de conmiseración con los débiles sino porque la vida, el arte, la tecnología sin sentido común [19] serían inviables.

Se suele citar a Galileo que frente a los científicos de su tiempo afirmó que la tierra se mueve («e ppur si muove»), con la intención de expresar que el saber vulgar no sabía nada de astronomía ni matemáticas y Galileo sí. Pero con este

17. A. LLANO, *Metafísica del Lenguaje*, Eunsa, Pamplona, 1984 cap. 1; JOHNSON MARK, *The Body in the Mind University of Chicago*, 1987, trad. cast. *El cuerpo en la mente*, Debate, Madrid, 1991; polemiza con los analíticos desde una semántica cognitiva influida por la fenomenología y la hermenéutica.

18. G. BACHELARD, *La formación del Espíritu científico*, Siglo XXI, México, E. GILSON, *El realismo metódico*, Rialp, Madrid, 1952.

19. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *El sentido común. La filosofía del ser y las fórmulas dogmáticas*, Palabra, Madrid, 1980.

planteamiento lo único que se puede decir es que Galileo tenía «más sentido común» que la ciencia oficial de su tiempo. En efecto, con los datos empíricos y sobre todo con las hipótesis matemáticas que utilizaba Galileo, el sentido común profundizaba, en su nivel específico, infinitamente más hondo.

Convengamos, pues, en que el lenguaje científico no es otra cosa que lenguaje ordinario, más cercano a la «realidad-en-sí» de las cosas, que éste, y que el sentido común de los científicos, en su area de conocimiento, es superior al de los braceros del campo. Otra cosa es que el bracero, sepa más de la naturaleza humana que el físico nuclear. Puede saber más en otra área de conocimiento.

Por ejemplo el bracero es un padre feliz y el físico nuclear, porque «no sabe nada de la vida», puede ser un «desgraciado». ¿Es que la felicidad es el lujo de los ignorantes? ¿Es que ser feliz, no es un modo de saber más perfecto que el de un ingeniero informático? Podríamos aplicar aquí, rudimentos de la teoría de las clases. Hay clases de conocimiento. La clase del conocimiento natural y popular y la clase del conocimiento científico-tecnológico. Se puede ser sabio en una clase e ignorante en otra. Pero evidentemente, la primera, la sabiduría natural que hace feliz, que permite «encajar» al hombre con la vida, es mucho más importante. Ésta es la causa de gran parte de los equívocos: otorgar a la ciencia físico-matemática, un valor metafísico que desplaza a la metafísica, la moral, el derecho, el arte etc...

Ninguna persona sensata pone en tela de juicio que se puede conocer, que conocer la realidad de cómo son las cosas es la verdad y que la verdad es un «estar a bien» con la realidad, de modo que, podemos conducirnos en ella como «pez en el agua». Es decir ser libres. Y como la felicidad acompaña siempre a la libertad que da el conocimiento, si extendemos este término, no a un área restricta de conocimiento, sino al conocimiento de la realidad, en cuanto explicación última de las cosas (o sea metafísica), saber es ser libre.

Ésta sería la formula: *«conocer es hacerse con la realidad de modo que incrementa la libertad del que conoce, lo que en último término proporciona eficacia y felicidad»*.

Si seguimos esta fórmula nos daremos cuenta de que la relación entre los conceptos de conocimiento, ciencia y libertad cobran otra dimensión. El saber no debería ya dividirse en vulgar, científico y filosófico, en el sentido, cientista de negar valor de ciencia al saber vulgar y al filosófico; o en el sentido especulativo filosófico de negar valor de auténtico conocimiento al saber científico y al vulgar; o en el sentido popular, tal como aparece en los «comics» para el cual todos los sabios están locos y entre los sabios los más locos son los metafísicos. Sería preciso redefinir el saber, que siempre es saber de la realidad en niveles distintos

pero, de tal manera, que el saber, en cualquier nivel, lleva a la verdad, a la libertad y a la felicidad. Y un saber que *excluya* alguno de estos fines es un monumento a la ignorancia.

C. Conocimiento como un «hacerse con la realidad»

Explicar, como entiende santo Tomás estos conceptos, es el objeto de nuestro trabajo. La ciencia es un «hacerse con la realidad». Conocer es asimilar. Si un hombre «es lo que come», como decía Feuerbach, tratando de acentuar el materialismo filosófico, la verdad es que: «no sólo de pan vive el hombre». El hombre «come», bastantes más cosas que cereales, viandas y frutas. Eso lo come y lo «asimila», el tubo digestivo.

Es carecer absolutamente de sentido común, reducir la naturaleza humana a tubo digestivo o como decía el malogrado Althusser a «metabolismo social» [20]. El hombre fundamentalmente «come para vivir». Donde hay que hacer hincapié es, qué es, el vivir humano. Podríamos aquí trabajar una sucinta **fenomenología del vivir.**

Hemos dicho fenomenología con doble intención. La intención explícita es que deberíamos intentar describir cómo se muestra la vida, cómo aparece. Pero hay una intención oblicua y es que, si la fenomenología es acertada, el cómo de la vida exige una referencia al «porqué». La fenomenología no puede constituirse ella a sí misma, como ontología, sin torcer el sentido adecuado de este término. Para que el vivir pueda ser mostrado hace falta un a priori: «que sea algo».

Puede pensarse que esto es el a, b, c, filosófico en cuanto que, desde Kant esta dualidad entre apariencia y realidad ha quedado consagrada; no vamos por ahí. Una fenomenología del vivir es una realidad como cualquier otra. Las máscaras que se mueven en el escenario son realidades que aparecen. Y en cuanto apariencias, su realidad es evidente. Un antifaz es algo. El que oculte un rostro, ontológicamente es irrelevante. ¿Por qué?

Todo ocurre en el ser. No decimos esto en el sentido hegeliano y/o en el husserliano de modo que el fenómeno acaba siendo el noúmeno es decir que no hay, en esta vida más que máscaras que ocultan una realidad inaprensible. Así Heidegger también. Lo que queremos decir es menos sospechoso de amargura metafísica. Todo ocurre en el ser, significa, que en sentido ontológico fuerte, un aparecer que oculte la realidad es una privación de realidad y debe cobrarse a la cuenta de la realidad. La vida real no es desfile de mentiras, engaños y «pareceres» (en

20. L. ALTHUSSER, *Lire le Capital*, Maspero, Paris, 1965 (trad. esp. *Para leer El Capital*, Siglo XXI, México, 1972, 208).

el sentido de Hegel[21] y Heidegger[22]). La vida real utiliza un medio de hacerse conocer infalible: quien conoce, conoce realidades; quien conoce la realidad, puede; quien puede, es libre, quien es libre, es feliz.

Los argumentos, por el contrario, de la «filosofía de la sospecha» se podrían formular así: quien miente establece él las reglas del juego social, quien establece las reglas de la sociedad, puede, y por tanto, (el final es el mismo) quien puede es libre y es feliz. La gran diferencia es que en el primer caso, la felicidad real está implicada en el concepto «realidad» que es un «concepto eficaz»; en el segundo caso, vemos como la felicidad real repugna (en sentido lógico) al concepto de mentira.

Para entender que el conocimiento es asimilación, debemos partir de la realidad de que el conocer es vida; la vida es una clase de dinamismo. Todo esto, se corresponde con la teoría del conocimiento de santo Tomás que, como la de Aristóteles, situaba estos problemas, en la ciencia del alma (περὶ ψυχῆ), Psicología. Por tanto, tenemos que hablar del conocimiento, como movimiento y del movimiento cognoscitivo, como vida. Así la metáfora perderá su carácter arbitrario, para entrar en el campo del saber de la realidad como analogía.

21. G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Werke, 3, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 590-591.

22. M. HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, FCE, México, 1968 §7.

II

UNA PSICOLOGÍA «FÍSICA»

Cuando intentamos «hacernos con» la realidad lo primeramente necesario es el conocer. El conocer, tiene un primer momento: el apetito de verdad, la búsqueda. El conocer científico se suele llamar, incluso burocráticamente, «investigación». De manera que sin investigación no hay conocimiento.

Cuando alguien enseña las primeras letras a un niño, tipo elemental de conocimiento, ese «hacerse con las primeras letras», no investiga. El niño parece que tampoco. En tiempos se decía que «la letra con sangre entra», lo que nos orienta en la dirección de que el niño en principio no tiene muchas ganas de aprender. Lo que sí está claro es que el niño siempre está «falto de saber» y el maestro es el agente que va a llenar ese recipiente vacío que es el discípulo[1].

Queremos decir que la investigación no es la esencia del conocimiento sino uno de sus momentos instrumentales o mediales. Lo que sí es esencial al conocimiento, en el sentido de aprehender lo que «verdaderamente hay», es que no nacemos sabios, por lo menos en contenidos. Nacemos todos «tamquam tabula rasa» o sea auténticos ignorantes.

Si analizamos un poco más este asunto, veremos como no es exacto que no sepamos nada. Los lactantes saben pocas cosas pero las suficientes como para no morirse (a ser posible). Aun antes de saber decir «mamá», maman. Es el mamar un tipo de comportamiento de los mamíferos, no exclusivo del hombre, que presupone toda una orientación en el mundo. El mamar es un instinto, una tendencia, pero una tendencia sabia. El niño tiene hambre –sin haber leído a Ernest Bloch– le ofrecen el pecho –que no tiene por qué ser el de su madre, ni siquiera tiene que ser pecho, puede ser biberón– y bebe hasta atragantarse. Ésta es una de las primeras formas del conocer: «mamar». No es la primera ni la única. Ni por

1. *De Verit.*, q. 11, a. 1 (De Magistro).

supuesto es perfecta. Todos hemos visto las fotografías del claustro materno con el feto chupándose el dedo. El conocimiento empieza desde el primer momento de la existencia (pues, «una misma cosa es el ser y el pensar»)[2].

Sin embargo, puesto que por algún aspecto más visible hay que empezar, analicemos cómo un hecho tan instintivo como el mamar nos enseña la esencia del conocimiento humano, en lo que tiene de «asimilación» «Un orden nuevo», aparece para el niño que ha «salido a la luz». Primero no ve pero sus ojos sí que están hechos para ver. Antes, si quiere sobrevivir, llora, lo que permite que sus pulmones se llenen de aire. Se le da algo de agua y al poco tiempo leche a ser posible materna. El instinto, que es ciego pero no tonto, sino objetivamente racional, sabe que succionar es bueno. No quiere ello decir que sepa distinguir el bien del mal moral, pero el niño asimila que bebe o se muere. Es decir, que le va la vida en ese distinguir el bien del mal. Chupar es bueno y no poder chupar es malo. Tanto es así que el chupete queda institucionalizado rápidamente como un pecho vicario que, aunque no dé leche, la promete, y eso basta al niño, que ya ha conocido implícitamente la sucesión entre causa y efecto, para que se tranquilice y duerma.

Es todo un fenómeno cognoscitivo éste del mamar. Lo primero que nos enseña es que los pechos de la madre cumplen su función, y en estos tiempos tan artificiales, el artefacto-biberón también la cumple, aunque menos.

El hambre es sentida, o sea, dígase lo que se diga del instinto, es conocida. Conocer el hambre es, después del llanto, el primer fenómeno del conocimiento. Cuando se habla de que hay hambre en el mundo, se está demostrando que el ser humano es cognoscitivamente un ser indigente, hambriento. A esto nos referíamos cuando decíamos que no era la investigación la esencia del conocer. Sentir hambre es, al nivel más elemental, el punto de partida del hombre. Sin embargo todo el cuerpecito del bebé está hecho para infinitas cosas más que para sentir hambre.

Ya hemos dicho que respira, que verá la luz, que será apto para una serie de reflejos fundamentales para la vida. Con el tiempo empezará a asociar imágenes y más allá empezará a entender imágenes. Ese niño que berrea de hambre, es el sujeto de conocimiento como pura capacidad.

Es en alto grado empirista, y puede satisfacer a los materialistas, este arranque de santo Tomás. Se parte en la filosofía de la realidad sensible[3] y esa búsqueda es la tendencia fáctica y sensible inicial y condicionante de todas las demás.

2. PARMENIDES DK, fr. 2, τό γάρ αὐτό νοεῖν ἐστίν τε καί εἶναι.
3. *In XII Metaphys.*, L. I, lect. 1, 118.

Lo que el niño «muestra», sólo es una parte infinitésima de lo que serán sus capacidades futuras.

El mamar del bebé, no es como el de un ternerillo, es específicamente distinto. A simple vista no lo parece. Refinemos el sentido común. Si puede mamar el bebé, sus sistemas y aparatos, respiratorio, nervioso, óseo, digestivo etc., seguirán adelante y si siguen adelante ese niño podrá aprender las primeras letras. Un ternerillo nunca aprenderá las primeras letras.

El dicho de Feuerbach se ilumina. El niño no es lo que come sino «lo que puede ser, si come». El comer es una condición, no una causa de la vida. Parece difícil, hoy, distinguir entre causa y condición. Wittgenstein dice «la causalidad, ésta es la superstición»[4]. Pero no *nos atrevemos a pensar* **por qué** comemos sino, solamente, que pensamos **si** comemos.

El niño es lo que puede ser si come. Ser, conocer, hacer, éstos son los parámetros de la vida humana. Queda indicada además la trabazón entre esos tres momentos o modalidades del ser humano. El ser, es conocimiento, el conocimiento desemboca en el hacer. Todo, de tal manera, que conociendo más, se incrementa la capacidad cognoscitiva (los hábitos intelectuales) e incrementándose el conocer, se incrementa la posibilidad de hacer (los hábitos morales), a lo que llamamos libertad.

Todo esto tiene que ver con el movimiento. Y con esa forma específica de movimiento que es el conocer. Conocer, humanamente hablando, no es un contemplar pasivo en donde el saber absoluto nos es dado de entrada y no resta más que la consiguiente fruición. El conocer, implica un movimiento desde la capacidad de conocer sin contenidos de hecho, aunque sí, con virtualidades, hasta la paulatina y gradual actualización del conocimiento humano. Este conocimiento, en potencia –tanto en los sentidos, como en el entendimiento– es el modo de conocer propio de los seres humanos. ¿De qué clase de movimiento hablamos? Es preciso trasladar el término «movimiento» al ámbito de la vida.

1. Naturaleza dinámica del conocer

Después de veinticuatro siglos, aunque no existiese la actual proliferación de hermenéuticas, sería preciso intentar devolver a los términos «psicología» y «física» el sentido que tuvieron en los escritos aristotélicos y en los tomásicos.

El título «περὶ φύσεως» es común a todos los tratados sobre el movimiento, la naturaleza y el ser en general del siglo VI a. C., hasta el siglo IV por lo menos.

4. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, 5.1361; Alianza Universidad, Madrid, 1973.

El poema de Parménides llevaba ese título. El discurso de Gorgias sobre el ser y la nada, también. Así que Aristóteles al escribir su Física, su «περὶ φύσεως», debía estar más cerca de los presocráticos, en cuanto al significado de estos términos que nosotros. De todos modos, Aristóteles denomina a su Física, «φυσικά» y «φυσικης ἀκρόασις» [5].

Aunque el modo de encarar esas diversas denominaciones ya dan alguna luz para saber lo que entendía Aristóteles por «naturaleza», es lógico que la connotación aristotélica, tenga mucho más que ver con los presocráticos que con nosotros. La Física, es aquel libro que trata de «lo que crece» o «se hace», en el sentido de «natural». En nuestro lenguaje ordinario, el término «natural» y «naturaleza», están más cerca de Aristóteles que de Heisenberg o Hawking.

Lo «natural», incluso en el sentido que tiene hoy en nuestro lenguaje ordinario, es lo que se hace con «naturalidad». Y se hace con naturalidad, lo que «le sale a uno espontáneo». También significa lo no «afectado». Es lo contrario de forzado o violento. Y también lo contrario de «afectado» en el sentido de «amanerado».

Estos significados, son similares a los de Aristóteles y bastante lejanos de Heisenberg. Nos pueden resultar útiles para intentar recuperar el significado de la física aristotélica.

Tener un comportamiento «natural» y «no afectado» es algo que tiene en nuestro tiempo que ver con la psicología. No son comportamientos patológicos pero sí caracteriológicos. Tiene que ver también con la educación, pues, decimos, hay que enseñar a los niños a obrar con «naturalidad». Tiene que ver con el arte, pues la naturalidad y la «espontaneidad» son agradecidos por el público y un crítico siempre los valorará positivamente. Tenemos pues, que lo natural, hoy como en el siglo IV a. C. es un capítulo (mínimo) de la Psicología y de la Estética. También del Arte en general y del dramático en particular.

¿Qué podemos aprovechar de estas afinidades? Lo primero es que relacionar lo natural y lo psicológico no es nada extraño. Lo hacemos nosotros en el lenguaje ordinario, en el lenguaje culto e incluso en el psicológico mismo. No debe extrañarnos en absoluto que para estudiar lo natural, Aristóteles escribiera su Física y lo que más nos importa es que su «περὶ ψύσεως», es decir, su tratado sobre la naturaleza, estudie los conceptos matrices, dentro de los cuales, se moverá su «περὶ ψυχῆ» o sea, su Psicología. Esta última obra que los latinos literalmente traducen por «De Anima» es un libro de «física», de física aristotélica [6]. También

5. ARISTÓTELES, *Física*, Jonathan Barnes (ed.) *The Completes Works of Aristoteles*, Princeton University press., 1985, vol. I, 194a-195a.

6. N. ROBINSON DANIEL, *Aristotle's Psychology*, Columbia University press, New York, 1989, capítulos 4 y 6.

es cierto que el modelo de la física aristotélica es biológico [7]. Todo ello en vez de complicar la semántica del problema, permite «empatizar» con ella.

Natural, pues, lo es todo o casi todo [8]. Lo artificial y lo violento, no es natural. Natural es lo que, por su propia inclinación, se mueve del cielo para abajo. Porque más allá del cielo, el motor supremo, el Viviente divino (φάμεν δέ τόν θεῶν εἶναι ζοών) tampoco se puede conocer en física ni en psicología ni en biología.

Se estudiará en aquellos libros que Andrónico tituló: «τά μετά τά φυσικά» los libros que están (en el rollo cilíndrico encontrado) después de la física y que Aristóteles solía llamar «θεολογία» o «σοφία». En este sentido, la física es una filosofía de la naturaleza que en Aristóteles se extendía a la psicología y a la biología.

La física estudiaría el movimiento en general y la psicología el movimiento de los seres vivos dotados de algún tipo de conocimiento. Tenemos que volver a hacer la excepción de aquel Viviente que no se mueve: «τό θεόν». Y no se mueve porque su tipo de vida es perfecta, es decir, es una vida colmada en su fin, la realización de aquello a lo que tiende toda vida [9]. El viviente (con minúscula) es el ser que se mueve porque quiere alcanzar su fin. El Viviente con mayúscula, es el que lo tiene «por naturaleza».

Ya podemos tener una idea más clara para comprender lo que Aristóteles entiende por Psicología: la ciencia que estudia el movimiento de los seres vivientes en todos sus grados. El más perfecto de estos grados es el humano el propio del viviente intelectual o animal racional (λογικόν). Las leyes de la física se extenderán por tanto al movimiento de los vivientes o seres que tienen alma (ψυχή)

Ahora tiene más sentido hablar de la Teoría del conocimiento de santo Tomás tal como la estudia en el comentario al «De Anima» o en el tratado «De Homine» dentro de la Summa.

Ciertamente que desde Aristóteles a santo Tomás, transcurrió mucho más tiempo (diecisiete siglos) que desde el Aquinate a nosotros. Pero convengamos en que la aceleración histórica comenzó precisamente, desde el prerrenacimiento que podríamos colocar, en filosofía, en el siglo XIII.

Santo Tomás no era un filósofo neutral, en el sentido en que emplea Rawls [10] el término, mezclado de imparcialidad (entendida como indiferencia ante la verdad) y vaciedad de contenidos morales. Por el contrario la simbiosis entre filoso-

7. W. K. C. GUTHRIE, *History of Greek Phlosophy*, Cambridge University press., vol VI, 1981, 278. Para el tema del finalismo en la física aristotélica cfr.: A. MANSION, *Introduction a la physique aristotelicienne*, Louvain-la-Neuve, ed. *Institut Superieur de Philosophie*, 1987, 261-270.

8. ARISTÓTELES, *Física, o.c.*, 192b-194a.

9. Idem. *Metafísica, o.c.*, 1072b13.

10. J. RAWLS, *Tratado de la Justicia*, FCE, México, 1979, 557ss.

fía y teología lleva, cuando estudia el tema, trece siglos de historia, con antecedentes tan importantes como los neoplatónicos, san Agustín, el Pseudodionisio, los comentaristas árabes, los neoaverroístas de París etc. Nuestro pensador estaba absolutamente comprometido con la verdad, lo que significaba una decisión total para investigarla.

Para el sabio honesto, como el propio Sócrates, el carácter absoluto de la verdad, no es óbice sino aguijón. Más vale estar cerca de la verdad que no lejos...

¿Qué convergencias y divergencias encontramos en la psicología, (el término es del siglo XVI pero resulta cómodo a la hora de articular el tema del conocimiento desde Aristóteles hasta hoy), en la física y en la lógica de santo Tomás en relación con el Estagirita?

La ciencia, no se movió demasiado en diecisiete siglos. La razón es que lo que los hombres entendían por ciencia en esos diecisiete siglos, tiene poco que ver con lo que hoy entendemos por tal. Casi nada. Eso no quiere decir, en absoluto que la época greco-medieval fuera una época oscura, de gente ignorante y carentes de toda ciencia. Tenían ellos la ciencia en grado sumo, una ciencia en la que nosotros somos unos ignorantes. Tenía una ciencia a la medida humana y, en el límite, a la medida divina.

Inventó Aristóteles casi todas las ciencias de las que carecemos nosotros: la lógica (ontológica), la física, la política, la ética, la psicología, la física, la metafísica etc... Esas ciencias tenían un común denominador: la referencia a la verdad dentro de sus específicos puntos de vista (u objetos formales).

Por el contrario, lo que hoy se entiende por ciencia es: una lógica que no dice nada de la realidad (salvo de los puros entes de razón) porque es meramente formal; una psicología según la cual el cerebro humano es un artefacto natural (?) a modo de computadora, una física que, al ser exclusivamente matemática es instrumental y abre camino al desarrollo tecnológico, pero no se preocupa del «sentido» del movimiento.

La contrapartida, es que esta ciencia nuestra, elimina toda referencia a la finalidad en cuanto elemento pseudofilosófico y anticientífico. Podemos «enorgullecernos» de una política, entendida como técnica del golpe de estado explícito o implícito, una ética en donde la legislación positiva resuelve los problemas de la conciencia individual y una ausencia de metafísica y teología sustituida por una hermenéutica que reemplaza la realidad por la interpretación sin contenidos, una interpretación que construye poéticamente los contenidos o todo lo más los «consensúa» [11].

11. Una visión de la moderna hermenéutica, sobre la de Aristóteles: P. RICOEUR, *De l'interpretation. Essai sur Freud*, ed. du Seuil, Paris, 1965 (reprint 1986) 29ss.

De todo lo que hoy entendemos por ciencia, digamos, que lo sustantivo es el aprecio de todo aquel saber que hace más fácil la vida material (medicina, electrónica, consumo, hedonismo); libertad como marco de satisfacer nuestros instintos mecánicamente (sin finalidad ni sentido), inserción de la persona humana como producto en el mercado económico, manipulación genética como la hermenéutica de lo que debe ser el hombre-producto de la ingeniería genética etc. etc. Todo ello se podría resumir diciendo que nosotros entendemos por ciencia, todo saber que «resulta materialmente cómodo al hombre» Es la época del «confortabilismo». Baste esto para recordar la respetabilidad que la ciencia grecomedieval merece, puesto que, tiene como contenido al hombre, en lo que tiene de específicamente humano, «una inteligencia libre de obtener el bien moral al que acompaña la felicidad» [12].

¿Qué elementos nuevos aporta Tomás de Aquino y su tiempo a la ciencia aristotélica? [13] En primer lugar, la inserción del cristianismo en la ciencia humana y la ubicuación del hilemorfismo en la concepción antropológica cristiana. A ello habría que añadir la concepción del mundo secular como autónomo, «dependiente/independiente» de la Iglesia, en contra de los agustinismos de la época.

Para el concepto de ciencia, predominante en nuestra época [14] –que hace abstracción de la verdadera naturaleza humana, espiritual y libre– su articulación con la religión, parece incierto. Vamos a intentar hacer ver, en nuestro estudio, que la operación tomista, es más que un propósito (bueno o malo), es en realidad, la configuración de una antropología (en lo que a nosotros nos interesa más, de una noción del conocimiento y de la libertad) que proyecta el concepto cristiano de encarnación del «Logos», en las ciencias humanas [15]. Por otro lado, una conceptualización de esa encarnación, en el marco de la metafísica aristotélica.

Es esto importantísimo, porque se demuestra con los hechos, que la ciencia no sólo no es enemiga de la fe, sino que, necesita de la fe y que la fe no sólo no es enemiga de la ciencia sino que necesita de la ciencia, para su mejor comprensión histórica. Si consideramos además, que el aristotelismo en el siglo XIII, era algo novedoso y no aceptado por la ciencia oficial de la propia Iglesia, podemos calibrar la envergadura del empeño. Y si recordamos las dos condenaciones que

12. ARISTÓTELES, *Eth. Nicom., o.c.*, vol. 2, 1178b24-33.
13. En relación con el tema de la interpretación tomista de la moral aristotélica y para el tema del *consenso* en ética, cfr., A. MC INTYRE, *Tres versiones rivales de la Ética*, Rialp, Madrid, 1992.
14. A. J. AYER, *Lenguaje, verdad y lógica*, Martínez Roca, Barcelona, 1971, 119ss. (una crítica de la ética y la teología desde el punto de vista, ya muy superado, del positivismo lógico). H. PUTNAM Renewing Philosophy, Harvard University press 1944, chap. 1
15. C. CARDONA, *Metafísica de la opción intelectual*, Rialp, Madrid, 1973, 269ss.

sufrió Tomás de Aquino, por parte del arzobispo Tempier, emerge cierto inopinado paralelismo con Galileo.

La autonomía de lo secular y lo civil es una consecuencia de la tesis de la analogía del ser: Las distintas maneras en las que se dice el ser: teología, filosofía, política, economía, nunca pueden ser contradictorias, ni pueden interferirse (serían falsas extrapolaciones). La teología, es una «manera» de la realidad (para el creyente de absoluta certeza en sus fuentes), pero el objeto formal de la teología no es la de la filosofía. No pueden interferirse, poniéndose unas maneras a otras «entre paréntesis», desconociéndose. Todos influyen en todos, pero a su manera, en su método, y en su finalidad específica. No se puede hacer economía teológica o física económica ni tampoco teología política. Santo Tomás de Aquino, en virtud de la razón teológica de que Dios ha divinizado la naturaleza humana, sin destruirla, defiende los derechos del tiempo, de la finitud (del siglo, seculares) frente a una concepción totalizante. Ese concepto de la realidad, como encarnación del logos en la carne (σάρξ) es la manifestación intelectual más elevada que ningún pensamiento ha tenido sobre el hombre individual, singular, carnal que, en cuanto hombre, es el único que existe.

2. El alma, como «lo más natural» del hombre

Movimiento natural, vida, y conocimiento como grado supremo de la vida, son los conceptos en los que debe situarse, siquiera sea de modo introductorio, el conocimiento humano. Aristóteles define el movimiento como «el acto de la potencia en cuanto está en potencia» [16]. A partir de esta definición, introducimos la «arquitectónica» y la metodología que va a utilizar también el Aquinate en el momento que pase a estudiar la realidad vital del conocimiento. Lo que se diga del movimiento en general, se deberá decir de sus especies cada vez más intensivas: el movimiento vital, la vida intelectual.

Platón había «redimido» el movimiento, situado por Parménides en la vía del no-ser, por el único camino que cabía en su filosofía, por el camino de la idealización. De modo semejante lo hizo Hegel el pasado siglo. En el «Sofista» aparece el movimiento, como uno de los cinco géneros supremos, dado que en este diálogo, se utiliza el término «γένος» en vez de idea o «εἶδος» [17]. Nos encontramos, pues, con la idea de movimiento que junto con la idea de reposo, la de ser y la de no ser participan de «τό ἕν», lo Uno, que también en el «Parménides» ocupará la cúspide de la pirámide.

16. ARISTÓTELES, *Física*, 200b; GUSTAVO CATALDO SANGUINETTI, *El conocimiento como acto* en *Philosophica*, Instituto de Filosofía de la Universidad Católica de Valparaíso, n. 11, 1988; JUAN JOSÉ SANGUINETTI, *Scienza Aristotelica e Sciencia moderna*, Armando, Roma, 1992.

17. YVONNE LAFRANCE, *La théorie platonicienne de la dóxa*, Les Belles Lettres, Paris, 1981. Sobre la relación entre εἶδος y γένος, 206ss.

En cambio, conforme al carácter propio del aristotelismo, la idealización, es entendida como inmersa en la materia que es el fundamento («ὑποκείμενον») del individuo singular, del existente, de lo único existente. Éste es el origen de la teoría del conocimiento como un movimiento, hasta cierto punto «físico», en el sentido aristotélico. Por tanto toda la explicación del conocimiento, desde la sensación a la conciencia y autoconciencia, se apoya en la teoría de la potencia y del acto.

Una objeción suele surgir espontánea a cualquier lector de Aristóteles «puesto al día» en la epistemología actual. ¿Cómo es posible seguir explicando el movimiento físico en términos de potencia y acto? Suele creerse que, si esto es posible, es por una especie de inercia histórica al margen de cualquier avance de la ciencia, tal como la conocemos hoy, cuando con exactitud matemática podemos calcular lo que puede tardar un hombre en llegar a Marte.

La objeción debe ser respondida, aunque surja del deficit de información no sólo de nuestros alumnos sino de nuestros ingenieros. Para contestarla, hemos de volver a recordar la diferencia entre la ciencia de un Max Plank y la de Aristóteles. Alguien más informado en filosofía moderna alegaría: Hegel, por ejemplo, permite comprender mejor a Aristóteles. La cita es oportuna porque permite aproximar de golpe, la temática, el problema e incluso la terminología aristotélica al siglo XIX.

La especulación hegeliana, es la bestia negra de los científicos actuales (basta leer «La sociedad abierta y sus enemigos» de Popper). En el siglo XIX se entendía perfectamente una definición de movimiento que relacionase el ser con la nada. Esto es posible, si contemplamos la síntesis hegeliana, entendiendo el movimiento, filosóficamente, como un cierto ser que es una cierta nada.

No es que pretendamos sugerir el aristotelismo de Hegel, a pesar de sus muchas afinidades. Lo que nos interesa es el terreno de abstracción en el que se coloca Hegel en parangón con el de Aristóteles [18]. Cuando Aristóteles define, como hemos recordado arriba, el movimiento, como «el acto de la potencia en cuanto está en potencia», está diciendo varias cosas importantes para nuestro tema.

Lo primero, es, que, en los seres móviles (con esa especie de movimiento tan genérico que abarca la vida y el conocimiento), el punto de partida temporal es la

18. Sobre las afinidades entre ambos pensadores: T. KONNINCK Y PLANTY-BONJOUR, (ed.) *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*, PUF, Paris, 1991; M. SÁNCHEZ SORONDO, *Aristóteles y Hegel*, Herder, Universidades Pontificias Buenos Aires-Roma, 1987. Es imprescindible: R. POZZO *Analysis, Synthesis and Dialectic: Hegel's Answer to Aristotle, Newton and Kant* en *Hegel and Newtonianism* (ed.) MICHAEL JOHN PETRY Dordrechet Academic Pub., 1993, 27-41.

indigencia, la carencia de aquello que se pretende conseguir. Estar en potencia supone que se está y estar supone ser, y ser quiere decir acto, (ενέργεια). O sea la nada absoluta (οὐκ ὄν) no se contempla ni se puede contemplar sino en función del ser.

Para explicar el movimiento, es preciso concebir el ser imperfecto, el ente finito, que por su natural limitación carece de muchas cosas. Sólo careciendo de esas cosas puede «moverse hacia ellas». Por tanto un ser (acto inicial) que es indigente, en potencia (δύναμις) de sabiduría (acto terminal), se mueve a la conquista de su fin (ἐντελέχεια). El movimiento, que en nuestro caso sería el aprendizaje o la investigación, se explicaría abstractamente (pero muy exactamente) como aquellos «plus» de saber que se van adquiriendo cada día, aquellas conquistas de realidad sabia y por lo tanto de acto, de «energeia», de esfuerzo, con la que la indigencia (o sea la potencia) va acercándose al saber perfecto [19].

Queda por descontado en este planteamiento, que el acto pleno debe existir a priori, para que esta explicación tenga fundamento. Es decir, si quiero «cursar una carrera» debe existir previamente un «destino», una «salida» en la vida. Como en tantas ocasiones Aristóteles, proporciona una fórmula de sentido común.

¿Qué tiene que ver esta explicación del movimiento con el corrimiento del espectro al rojo señalando el carácter explosivo del cosmos? ¿Apenas nada? Comprender la expansión del universo desde una explicación físico-matemática, es considerarla a un nivel específicamente diverso de una explicación filosófica, como la de Aristóteles. La diferencia está en que la explicación filosófica da razón y cuenta, en el terreno de la lógica y de la realidad, de las causas profundas del movimiento. El conocimiento de esa «filosofía» probablemente no le sirva al astrofísico para nada que tenga que ver con su trabajo. Siempre, por supuesto que tenga sentido común, incluso haciendo astrofísica. La visión aristotélica de la vida, es lo «sobreentendido», lo que no cabe discutir, salvo que se confunda la filosofía con el surrealismo. Por tanto, ningún científico obtendrá ningún incremento de ninguna ciencia, si contradice los supuestos fundamentales de la lógica natural y de la metafísica natural. La destreza técnica, permite al ingeniero, manipular en los paneles de ordenadores, la salida de un misil portador de un satelite artificial. La dignidad filosófica le señala que todo movimiento, es un camino hacia un término que si no existiera, dejaría sin sentido al propio camino.

Afortunadamente, Heidegger, es un pensador de nuestro tiempo. Yuri Gagarin, pilotó la primera nave espacial, dando la vuelta a la tierra en 1961. Armstrong en 1969, fue el primer hombre que puso el pie en la luna. Heidegger murió en 1976. Tuvo ocasión de enterarse de ese gran «salto» de la humanidad. Una de las ideas claves de Heidegger es que el ser humano (Dasein) viene determinado por el tiempo, entendido como la única manera de poder ser en cuanto finito. El que la caducidad (Foucault) sea la categoría determinante del hombre, señala, a la vez, un concepto de tiempo y de hombre que no tiene nada que ver con los viajes espaciales, que «penosamente» cuentan solamente con el tiempo de la física, no con el de Heidegger.

19. L. POLO, *o.c.*, vol. I, 1-63, vol. IV (1ª parte) Eunsa, Pamplona, 1944.

En estas concepciones por muy alejadas que estén de Aristóteles y más de santo Tomás, los conceptos se manejan filosóficamente de manera que «tiempo» y «existencia humana» no son términos insertables en ningún protocolo tecnológico de ninguna especie. Y sin embargo, de que Heidegger tenga o no tenga razón, de que Foucault (muerto en 1985) tenga razón o de que tenga razón Althusser respecto al carácter antihumanista de la ciencia, «nos va» la vida personal y el sentido de nuestra existencia.

Por la naturaleza misma de las cosas que se manejan, que el hombre llegue a la luna, es un capítulo, habría que ver, hasta qué punto, de la historia universal pero no cambia el destino filosófico del hombre, es decir, aquel que da «sentido» a la vida, aquel que permite seguir viviendo como un ser humano sin considerar el suicidio como la salida más urgente.

Cabría hacer una excepción repecto a todos los asombrosos progresos en el campo de la informática [20] y de la genética [21], campos interrelacionados. Ahí también nos jugamos el sentido de la vida. ¿Por qué estos desarrollos últimos afectan en serio al hombre y no se limitan a incrementar su índice de confortabilidad? Porque se está jugando de tal manera y a tal profundidad en la radicalidad misma del **cuerpo** humano, que siendo el ser humano un ser y no dos, todo lo que afecte al cuerpo en su raíz afecta al alma o sea al principio inteligente y libre que le da vida [22]. ¿Puede el hombre controlar su propia naturaleza corpórea y la de sus hijos o «productos» sin ninguna referencia al bien y al mal?

Por un momento, y a esos niveles, la filosofía, y no sólo la filosofía moral, tiene que vérselas con un progreso acelerado en esas materias, no siempre compaginable con una finalidad moral. No es lo mismo esencialmente educar a un niño, para que sea hombre, que llegar a la luna.

20. ROGER PENROSE, *La mente del emperador*, Mondadori, Madrid, 1991; J. ARREGUI-J. CHOZA, *Filosofía del hombre. Una antropología de la intimidad*, Rialp, Madrid, 1991, 299ss.

21. Para una comprensión del papel de la génetica en la teoría del conocimiento cfr.: L. POLO, *o.c.*, vol. II, 17-55. JERRY E. BISHOP, *Genoma*, Plaza Janés, Barcelona, 1992.

22. JACINTO CHOZA, *Manual de Antropología filosófica*, Rialp, Madrid, 1988, 255ss.

La diferencia radica, en que llegar a la luna es una anécdota histórica pero accidental. No le pasa nada al hombre, en cuanto hombre, en ello. No «se juega» su existencia, su sentido. Pero que la genética pueda técnicamente producir cerebros distintos a los nuestros, sin que se haga problema de la cuestión moral, eso nos afecta como filósofos, es decir, en cuanto hombres que autorreflexionan sobre lo esencial.

De esta manera, aparentemente tangencial, llegamos a la conclusión de que el movimiento, tal como lo entiende un físico nuclear o un astrofísico, no afecta a la esencia humana. No afecta por una razón clave: la esencia del hombre es la inteligencia que permite al astrofísico «entender» qué es la Naturaleza; el movimiento del entender es el razonamiento lógico. El movimiento sideral no afecta a la esencia humana porque ésta consiste precisamente en entender y razonar, entre otras muchas cosas, sobre astrofísica. Entender el movimiento físico es posible, si, entre la inteligencia y su objeto, a saber, el movimiento, hay una distancia cualitativa. Esa distancia la marca el carácter inmaterial del conocimiento que le permite superar las leyes de la materia.

Entender y entender que se entiende, es exactamente diverso a ser entendido. En este sentido el valor primario de la ciencia es reconocer que la reflexión sobre sí misma sigue las leyes de la reflexión, no las de la matemática, la biología o la historia; ese reconocimiento, es, no neutro, sino positivo, bajo todos los conceptos, puesto que, impide caer en el reduccionismo que elimina del hombre todo tipo de movimiento (como el saber reflexivo y teleológico) que no se rija por la metodología estrictamente físico-matemática y sus aplicaciones técnicas.

El nivel de lenguaje, conceptos e intenciones en los que se mueven Hegel, Heidegger, Aristóteles y santo Tomás es relativamente homogéneo. Desde el siglo IV a. C., o hasta hoy mismo, hay una manera de comprender el tiempo, el movimiento y el hombre que permite entenderse, si no en las respuestas, sí, por lo menos, en el planteamiento de las problemáticas. El diálogo entre von Braun y Heidegger, aun siendo los dos germánicos, sería muy difícil por no decir imposible. Cierto que el éxito de von Braun ha permitido hacer las guerras más cortas pero solamente porque la gente se muere antes.

Todo lo dicho pretende eliminar juicios precipitados sobre el «infantilismo» de la teoría aristotélica del conocimiento. Cuando se dice que un sentido está en potencia de sentir y se mueve a sentir, actualizando dicha potencia, no estamos cayendo en ninguna «ingenuidad». Se está planteando la esencia cognoscitiva del hombre en términos de indigencia, conquista, vida, sentido, perfección, hábitos etc. Son cosas en las que, al hombre, «le va su ser».

III

UNA PSICOLOGÍA «BIOLÓGICA»

1. El «status» epistemológico de las ciencias de la vida en Aristóteles

La física, estudia todo movimiento en general. Dentro del género movimiento, contempla Aristóteles el movimiento vital en el «περὶ ψυχῆς» normalmente citado en latín («De Anima»), al que Tomás de Aquino dedicó un largo Comentario [1]. El título de la obra cubre lo que desde el siglo XVI se ha venido a entender por psicología, en el sentido de una ontología especial. También modernamente ha tomado el nombre de «Psicología racional», desde Wolff, desgraciadamente, puesto que la crisis del racionalismo y del idealismo en el siglo XIX, llevó tras sí, la ciencia racional del alma.

Sustituida por el psicoanálisis, por un lado y por la psicología experimental por otro, hoy mismo, aunque el dualismo mente-cerebro es mantenido como postulado por muchos científicos [2], la mente humana es estudiada como una inteligencia natural de la cual las ciencias de la computación serían una primera aproximación [3].

Obvio es decir que apenas es posible encontrar departamentos universitarios de psicología filosófica e incluso de antropología filosófica. Esta última sería la estela final que indicaría el fin de la última ciencia del hombre en cuanto tal.

1. *In De Anima*, ed. Leonina, Marietti, Taurini-Romae, 1964.
2. KARL POPPER-JOHN ECCLES, *El Yo y su cerebro*, Paidos, Barcelona, 1985; M. S. GAZZANIGA, *The Cognitive Neurosciences*, Massachusetts Institute of Technology, 1995.
3. GEORGES VIGNAUX, *Les sciences cognitives, une introduction*, La découverte, Paris, 1992.

2. La articulación de vida y conocimiento

Aristóteles entiende por alma el principio de la vida; la respuesta racional y real a la pregunta por la vida. En la cima de los seres vivos, están los seres que conocen sensiblemente, por tener vida sensitiva o, más perfectamente aún, conocen intelectualmente, por tener vida intelectiva. La vida intelectiva, es hecha posible –activamente– por el entendimiento agente, que en algunas interpretaciones árabes (Al-Kindi) o del agustinismo avicenizante, se asimila a Dios.

El tema lo estudiaremos en su momento. Lo que ahora interesa es percatarse, de que, en el límite mismo entre la física (psicológica y biológica) y la metafísica, está la noción de entendimiento agente (verdad en acto de todos los inteligibles). ¿En dónde se sitúa este límite? Allí donde la *vida* tiene un ser más noble y perfecto que es en el entendimiento. Nos encontramos con un entendimiento dinámico, en movimiento y por tanto compuesto de potencia y acto, que a pesar de su relativa perfección, es indigente, y puesto que carece de ser pleno, se mueve hacia ese ser pleno: lo divino, que es término y causa final.

La vida intelectual, está movida por lo divino, el acto puro y motor inmóvil que debe considerarse la inteligencia suprema. Por tanto, el árbol lógico sería el siguiente empezando desde el área inferior: los seres físicos son móviles y su movimiento puede ser mecánico o vital. Los seres vivos pueden poseer una vida vegetativa o una vida cognoscitiva, ésta a su vez puede ser sensitiva o intelectiva [4].

La perfección a la que aspiran todos los seres físicos y vivos comienza donde acaba la inteligencia compuesta propia del hombre. A partir de aquí ya no tiene nada que decir el «περὶ ψυχῆς» (si dejamos aparte el batallón problema de la separabilidad [o separación] del «νοῦς ποιητικός»). Hemos de empezar, ya, con el libro «Λ» de la Metafísica. El conjunto, pues, del saber, comienza desde abajo en la física, sigue con la psicología y se consuma en la metafísica [5].

Con este planteamiento, queremos hacer ver dos cosas: primero, que tiene sentido utilizar las categorías de la física aristotélica, fundada en la finalidad, para estudiar el conocimiento humano incluso el intelectual, porque éste no es sino una especie del movimiento físico (filosófico) y segundo, la perfección del movimiento es el término del movimiento. Entonces, cesan las categorías físicas y entran en juego las metafísicas.

4. 1, q. 78; H. D. GARDEIL, *Iniciación a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Tradición, México, 1974, 23 y ss; A. LOBATO, *Anima quasi horizon et confinium, en L'Anima nella Antropologia di S. Tommasso d'Aquino*, Massimo, Milano, 1987.

5. La concepción unitaria del pensamiento aristotélico ha sido reivindicada por G. REALE, en su traducción y edición de *Aristóteles. La Metafísica*, Napoli Luigi Loffredo, 1968 y en *Il concetto di filosofia prima*, Società editrice *Vita e pensiero*, 1961. Breve y útil: *Introducción a Aristóteles*, Herder, Barcelona, 1985.

El Universo es un gran todo viviente, quizá en Aristóteles, más cercano al animal sagrado de Bruno que a la escala analógica de los seres en santo Tomás de Aquino. Esta concepción es grandiosa y tiene sobre todo la capacidad de sintetizar todo el saber humano del tiempo, desde Aristóteles hasta el siglo XIII. Santo Tomás, hace posible que esa escala gradual de la vida tenga su fundamento en el Acto puro, en Dios de cuya «vitalidad» participan [6] gradual y analógicamente [7] todos los seres, siendo los más «cercanos», inteligencias puras, aunque compuestas, los ángeles.

La vida «sobrenatural», no es necesariamente una cuña teológica cristiana en una interpretación medieval de Aristóteles sino que toma su razón de ser del status epistemológico de la metafísica aristotélica. También lo divino en Aristóteles (y no sólo lo divino propiamente en sí, sino también lo divino participado en el entendimiento agente) son analógicamente hablando, en sentido filosófico y por analogía, «sobrenaturales», metafísicos. La **teología** es la última palabra que Aristóteles tiene que decir sobre la **vida.**

Bastará que Tomás de Aquino introduzca, recogido de Avicena, como constitutivo del ente finito la composición entre esencia y existencia para que el cosmos aristotélico, libre ya de una eventual interpretación panteísta, se adapte como un guante –mediante algunas otras transformaciones claves del Aquinate– al universo cristiano.

3. Vitalidad del conocer, principio de actividad y espontaneidad

Lejos del pensamiento aristotélico, y del tomista, la idea mecanicista y empirista de un conocimiento, en donde la facultad, es como una tablilla de cera virgen «tamquam tabula rasa». Los flujos de «εἴδωλα» que propugnaba Demócrito serían un poco, el paradigma del mecanicismo en la Historia de la Teoría del Conocimiento [8]. Este mecanicismo en el orden del conocer fundamenta un determinismo en el orden del obrar.

En Kant se atribuye la receptividad a la sensibilidad, por lo menos nominalmente, puesto que, la sensación (Empfindung) es una reacción del sujeto y por-

6. C. FABRO, *Participation et causalité selon A. Thomas d'Aquin*, Publications universitaires de Louvain, 161; cfr., J. Mª ORTÍZ, *La participación como razón constitutiva del mundo*, PPU, Barcelona, 1991. Es una descripción de las perspectivas tomistas en relación a Suárez.

7. BERNARD MONTAGNES O.P., *La doctrine de l'analogie de l'ëtre d'aprés Sant Thomas d'Aquin*, Publications universitaires de Louvain, 1963.

8. ARISTÓTELES, *Física, o.c.*, 198b-199b; Una interpretación de la línea materialista en Historia de la filosofía: LOUIS ALTHUSSER, *Sur la Philosophie*, Gallimard, Paris, 1994.

que se atribuye a la sensibilidad el carácter formal y determinante de sus formas a priori: las intuiciones puras [9]. Es bueno que veamos brevemente esta última teoría para explicar ciertos aspectos pasivos y receptivos en la gnoseología aristotélica y tomista.

Se trata fundamentalmente del carácter potencial que santo Tomás, atribuye al conocimiento humano, tanto al sensible como al inteligible. En un primer estadio, la sensibilidad, está en potencia y será preciso un impacto del objeto sensible, mediato o no, para que el sentido dé su respuesta, que consiste en la producción de una forma o especie (en este caso sensible) [10].

El hecho, como veremos, de que la especie no sea el objeto conocido sino el medio «quo», por el cual, se conoce la cualidad sensible objetiva, no quita la falsa apariencia de que el conocimiento sensible sea un mero «reflejo» del órgano al contacto con la impresión.

En el nivel intelectual, se repite parte de esta operación. Sobre todo cuando se afirma que la esencia del entendimiento humano es ser entendimiento en potencia. Santo Tomás añade a Aristóteles, la precisión, al exigir un entendimiento agente, que no es el entendimiento en potencia, pero que necesariamente le acompaña y hace posible su «movimiento» su camino hacia el conocimiento intelectual [11].

A pesar de esta intervención de actividad en el entendimiento, sigue en pie su definición específica del entendimiento humano, como entendimiento posible. Y esto, tanto en relación con la sensibilidad, de la que recibe la materia del conocimiento («especies» sensibles) como respecto del entendimiento agente, que siendo acto (ἔργον) y ser (esse) mueve al entendimiento posible, que aprende (entendimiento en potencia) a entender.

Los textos en los que se habla de pasividad y los que más bien se trae a colación la actividad del conocimiento se cruzan, aunque no se contradicen. Eso hace que haya diversas interpretaciones bien en un sentido o en otro [12]. El tema tendrá su tratamiento específico, más adelante, cuando expongamos la doctrina tomista del entendimiento agente.

Enfoquemos ahora la cuestión, interpretando las tesis aristotélicas y de Tomás de Aquino, por el lado de la vitalidad genérica que hay que atribuir nece-

9. I. KANT, Kr.r.V. Werke 3, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1974, A 19, B 33: *Die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, so fern wir von demselben affiziert werden, ist Empfindung.*

10. 1, q. 84, a. 1.

11. 1, q. 79, a. 3.

12. *In Animam,* lib. III, lect. X, 728ss. F. CANALS VIDAL, *Sobre la esencia del conocimiento, o.c.,* 419-440. L. POLO, *o.c.,* vol. I, 29ss, considera axiomático el carácter activo de todo conocimiento.

sariamente a todo conocimiento, desde el concocimiento sensitivo de los animales hasta el «νόησις νοήσεως» en que se cifra la vida inteligente de Dios, pasando por la vida intelectual de los hombres y los ángeles. Para resolver este problema, es imprescindible, el recurso a la idea capital de vida, que Aristóteles atribuye literalmente al conocimiento humano («βίος θεωρητικός»).

¿Qué es vida, para Aristóteles? El modelo primero de la vida, lo da el movimiento natural propio de la «φύσις». En ella, la forma es a la vez causa eficiente y causa final. La φύσις aparece como un automovimiento, en donde la materia, que, en cuanto tal, es potencia, se actualiza movida por la forma (εἶδος μορφή) que es su ser (εἶναι ἐνέργεια), su motor (κινοῦν) y su fin (τέλος, ἐντελέχεια). El modelo de la φύσις es tan universal que sólo se excluye de él a Dios y al entendimiento agente, que es la participación de Dios en el hombre concreto.

Naturaleza y vida, vienen a ser como movimiento y automovimiento, de modo paralelo a como en Hegel se habla de conciencia y autoconciencia, de manera, que los seres que cumplen las condiciones del movimiento natural son los seres vivos porque el principio del movimiento lo tienen en sí mismos, en su forma [13]. Si además, la especie de movimiento o actividad que realizan es cognoscitiva, entonces el ser vivo tiene una forma específica, un alma, que es la razón del conocimiento sensible y, en su caso, del intelectual.

Veamos de esta concepción, el perfil que nos interesa ahora. Para Aristóteles la vida no sólo es actividad sino autoactividad, espontaneidad. Por eso la forma suprema de la vida es la actividad del Acto puro.

Cuando un filósofo «romántico» (latu sensu), estudia a Aristóteles y a santo Tomás suele echar en falta la humanidad viva, el sentimiento, la emoción y, en cambio, cree encontrarse con un conceptualismo rígido, unas categorías frías y abstractas. Así Heidegger, y toda su crítica de la ontoteología, puede ser vista como producto del desencanto de quién buscaba vida, y encontró concepto racional, encasillamiento lógico, tabla de categorías.

Ha sido posible este desencanto porque no se ha entendido bien y no se ha entendido, porque *no se ha vivido,* el sentido mismo del pensamiento aristotélico y de santo Tomás. Es en parte, culpable, la escolástica formalista y no sólo la del siglo XIV sino la del XIX y XX que ha pretendido, afilando su arsenal de tecnicismos, demostrar que su filosofía es tan «científica» por lo menos como la de Kant, Hegel o Husserl.

Pero no es ésta la verdadera causa. Habría que indagar en las vivencias personales, en las lecturas que transmutan unos paradigmas en otros, en la misma

13. 1, q. 18, 1, 2,3; ARISTÓTELES, *Tratado de las partes de los animales,* 641a-641b.

opinión culta que considera, basta recordar la polémica sobre Galileo, al aristotelismo como modelo de filosofía «encarcarada» (sic en catalán) o «encarcavinada».

La filosofía de Tomás de Aquino, es una filosofía de la vida, en donde, por tanto, la espontaneidad, la flexibilidad de fondo y forma, colocan a la vida en el nivel más alto al que puede llegar el hombre: el nivel del sentido de toda realidad, de la belleza ontológica [14] («formosa» de forma), de la racionalidad, como vida suprema de lo real, único camino para que la libertad potencie la vida, hasta el máximo bien que puede alcanzar un ser finito. Por eso, desemboca en teología y no sólo en una teología racional sino en una teología de la experiencia mística, como se puede ver en la propia Summa Theologiae o en la obra de san Juan de la Cruz, discípulo espiritual de Tomás de Aquino [15].

14. T. MELENDO, *La expansión perfectiva del ente en el transcendental pulchrum*, Valladolid, *Estudios filosóficos*, 1986, 103-128; E. FORMENT, *La transcendentalidad de la belleza*, Universidad de Sevilla, *Thémata. Revista de Filosofía*, n. 9, 1992, 165-182.
15. J. MARITAIN, *Los grados del saber*, Club de lectores, Buenos Aires, 1978, 391ss.

IV

UNA PSICOLOGÍA «METAFÍSICA»

1. Definición de alma

En este tema, con las cautelas previsibles, en razón de los diecisiete siglos que les separan, lo que entiende Aristóteles por alma, es asumido por santo Tomás [1]. Este alma del que se trata, es el *principio* de la vida de todos los seres vivos. Por lo tanto afecta al hombre en lo genérico aunque su especificación deba ser definida.

Un ser vivo es un ser que se mueve, hasta cierto punto, por sí mismo (motio sui). Es importante aclarar este tema, porque Aristóteles, como hemos visto, inserta su teoría de la vida en un sistema homogéneo. La vida intelectiva será el grado más elevado de vida, que gradualmente descendería hasta la vida vegetativa.

Salvo en problemas tan importantes como el de la simplicidad, incorruptibilidad y libertad, y en los aspectos teológicos de la creación de cada alma directamente por Dios, santo Tomás sigue fielmente al Estagirita. Ello supone definirse en relación al materialismo de los «fisiólogos», «físicos» y atomistas, por un lado y por el otro extremo, definirse frente al idealismo platónico, more agustiniano, que inspiraba entonces la enseñanza oficial en todas las universidades.

1. I, 75, a. 1: *«entendemos por alma el primer principio de la vida en los seres que viven en este mundo»*.

2. Propiedades del alma

A. La inmaterialidad

Se pregunta sobre si el alma es un cuerpo [2] y se contesta negativamente. Debemos estudiar las razones del Aquinate, no sea que, inpensadamente, nos abran horizontes, por verdaderos, muy necesarios para el hombre de hoy.

El alma en cuanto «principio» de la vida, puede de un modo sencillo, explicarse diciendo que los cuerpos vivos se distinguen de los no vivos en que no tienen vida, es decir, alma. Aquí la noción aristotélica y tomista de alma, dependería, en su significación esencial independiente del cuerpo, de la del Fedón de Platón. En substancia, el alma es la vida por la cual viven los vivientes, aquello que les «mueve» o sea su «motor». ¿Puede decirnos algo el término «principio», para que podamos aceptar el tema sobre el alma como «razonable», no sinónimo de «científico»?

El término «principio» es un término lógico que probablemente surge de las matemáticas que conocieron los primeros «antiqui philosophi», a los que se refiere santo Tomás [3], precisamente aquellos que decían que el alma («αρχή») es un cuerpo: Tales, Anaximenes etc. La influencia del pitagorismo, en el clima intelectual griego de los siglos VI y V a. C. nos hace pensar en que la idea de «ἀρχαὶ» (principios) está de alguna manera conectada con la de ἀξίωματα, (axiomas, principios matemáticos) no sólo porque lo *principal* es lo más «valioso» (ἄξιος) sino por la correlación entre matemáticas y física en el pensamiento griego y que puede verse en el propio Aristóteles [4]. Esta noción va ligada también a la de «sujeto» gramatical en función del cual Aristóteles define la substancia [5].

Si queremos tratar el tema con seriedad, el principio de la vida de un cuerpo vivo, es realmente un objeto muy apropiado para el deseo del saber que es fundamentalmente saber por causas. Por tanto, no se puede despachar el status científico del alma, con una ironía sobre la ignorancia de los antiguos. En realidad, si ya no nos preocupa para nada la cuestión del principio, ha muerto la filosofía en nosotros. Pero no ha muerto.

Santo Tomás critica a los fisiólogos [6] que afirmaban que el «principio» («ἀρκή»), era un «cuerpo»: aire, agua, fuego...

2. Idem.
3. 1, 1. 84, a. 1.
4. ARISTÓTELES, *Anal. Post., o.c.,* I, cap. 10, 26a; *Metaphys.,* 996b32-35.
5. Idem. *Metaphys.,* 1028b35-37.
6. *In Metaphys.,* I lect. IV. n. 72ss.

En realidad, tan grosera inteligencia de lo que es un principio, escandalizaba al racionalista Tomás.

Entre nosotros, hoy, nos movemos a niveles semejantes. De manos de la biología molecular, la bioquímica, la genética, la microfísica etc. llegamos a la conclusión de que –como dicen los expertos– en el fondo somos un montón de electrones, si con los electrones se pudiera hacer un «montón». No decimos que el principio de todas las cosas es el aire como Anaxímenes, pero sí, que poseemos una noción que nos acerca al principio material de todas las cosas corpóreas. Es la noción de «Bing Bang», una expansión de energía verificable experimentalmente, de alguna manera, o mejor dicho aceptable como hipótesis que, hasta el momento, no encuentra otra mejor.

La réplica de un filósofo a esta respuesta hipotética de la astrofísica actual, es que el «Bing Bang», no es una respuesta a la pregunta por el principio. El alma –dice santo Tomás– no puede ser un cuerpo «porque ser "viviente" no es una propiedad que le corresponde al cuerpo por ser cuerpo». En efecto, hay cuerpos vivos y cuerpos muertos, o sencillamente, materia orgánica integrada y materia orgánica desintegrada.

Lo más importante que el filósofo busca, no es la materia o energía (física), para el caso es lo mismo; no busca un dato empírico o un fenómeno, sino el principio primero y último de ese dato y ese fenómeno. Es una pregunta específica de un ser racional. Es una pregunta por el porqué, de la cual se alimenta la filosofía hasta el día de hoy. Una pregunta por la lógica de la existencia, exige una respuesta lógica no una respuesta física. El «principio» que busca un filósofo, por ser racional, en cualquier caso, se «entiende» pero sería vano intentar «tocarlo» o incluso verificarlo experimentalmente, con la metodología y aparato de las ciencias naturales.

«El alma, primer principio vital, dice el Doctor Angélico, no es el cuerpo sino el acto del cuerpo, así como el calor no es un cuerpo sino un determinado acto del cuerpo» [7]. Una explicación así, tan rápida, suele mover la hilaridad de nuestros científicos. Vienen a decir que cuando no se entiende lo que mueve a la piedra, los escolásticos dicen que la piedra tiene una «vis moviente». Y la objeción no es sacada de quicio. En la física bajo medieval y antes de establecerse el principio de inercia, se atribuía el movimiento del proyectil a un «ímpetu» [8].

Santo Tomás quiere hacer ver la necesaria articulación de la lógica, la filosofía y la «física» o filosofía de la naturaleza. Decir que la vida tangible, tiene un

7. 1, q. 75, a. 1 c.
8. P. DUHEM, *Le système du monde,* 10 vol. 1913-1959, A. C. CROMBIE, *Historia de la Ciencia de San Agustín a Galileo,* Alianza, Madrid, 1979, vol. II 72ss.

principio no tangible sino pensable, es de una lucidez que muchos de nuestros contemporáneos no alcanzarían a comprender. El alma no es cuerpo y no se toca ni se oye, como tampoco una ecuación, un teorema o un functor lógico se tocan ni se oyen. Decir que el principio, la «razón» de la vida corpórea es un cuerpo es no entender el campo estrictamente racional, si bien no racionalista, en el que nos movemos.

El que se use el término «alma» en muchas religiones vigentes, no afecta a nuestro asunto; es perfectamente irrelevante si le damos al alma el sentido racional que tiene: lo que *explica* a un cuerpo vivo, no es un cuerpo vivo, de la misma manera que la noción de círculo –decía Spinoza– no es circular. Si es así, ahora estamos en condiciones de entender, un poco más en profundidad, a santo Tomás quizá perdido en una terminología, precisa, pero lejana a nosotros.

B. Subsistencia

Debemos de matizar los significados, para no caer en una mera disputa verbal. El término «subsistencia», significa una característica de la «substancia». Todos esos términos no sólo por técnicos, sino por olvidados, merecen una «reconversión» que procure ser fiel a su sentido. Subsistencia, es aquella propiedad de la substancia, por la cual es sujeto de accidentes o de predicados, según se trate de un sujeto real o de un sujeto lógico-gramatical. Así la substancia además de ser lo que es en sí y por sí, es aquello que sólo se predica de sí misma y no de otro. Es evidente que debemos «avanzar» más en el esclarecimiento de los términos.

Cuando digo que la pared es blanca, la pared «funciona» como sujeto en el que la blancura puede existir. Si no hay nada que blanquear, no hay blancura. Evidentemente que la pared, a su vez, necesita del suelo para sostenerse. No vamos, por eso, a caer en un relativismo huero. Para santo Tomás, substancia en sentido propio, absoluto y único, sólo hay una, que es Dios. O si se prefiere, para no introducir terminología tangencialmente religiosa: el Acto puro, la substancia inmóvil.

Esto nos recuerda la doctrina esencial del tomismo: la analogía. Las substancias móviles (que son todas menos Dios y el entendimiento agente participación de Dios), son substancias por, participación [9], semejanza y analogía con la única substancia propiamente dicha.

Por lo tanto cuando se dice que el alma es principio subsistente o substancial, se sobreentiende siempre por semejanza con la única substancia propiamente

9. 1, 9-13, a. 5: *unde nullum nomen univoce de Deo et de creaturis predicatur.*

dicha, la que cumple con perfección las propiedades de la substancia. Así el hombre, el árbol, son, «en cierto modo» substancias. Ese «cierto modo» es muy esencial, porque la blancura no es de ninguna manera substancia sino accidente. La filosofía de la analogía, es una filosofía de matices, aunque no de ambigüedades.

Sigamos el razonamiento de Tomás, «La lengua de un enfermo biliosa y amarga, no percibe lo dulce, ya que todo le parece amargo. Así pues, si el principio intelectual contuviera la naturaleza de algo corpóreo, no podría conocer todos los cuerpos» [10].

Aquí se habla no sólo del conocimiento intelectual sino incluso del sensible. Conocer es –como diría un hegeliano– «sintetizar inmanentemente la diferencia». Ser cuerpo es ser una masa espacio-temporal, entre cuyas características figura muy principalmente la de ser impenetrable y, por tanto, mientras el cuerpo sea lo que es, no puede estar en un tiempo y un espacio idéntico al de otro cuerpo.

Sin embargo el alma, principio de la vida cognoscitiva, conoce todas las cosas corporales porque no es ninguna de ellas. ¿En qué sentido? Exclusivamente en éste: no es cuerpo [11]. Es inteligencia, podríamos añadir. Quienes hablamos del alma no intentamos aprender de los animistas africanos a ver «todo lleno de dioses» [12], sino a exigir razones inteligibles y la primera condición de una razón es ser pensamiento, no masa. Por eso los cuerpos son cuerpos, porque están objetivamente cargados de racionalidad –bien lo saben los físicos–, si bien esa racionalidad, precisa de una razón última, que los científicos con su objeto formal y su instrumental no pretenden, ni podrían, alcanzar. La razón última y primera, ése es el problema.

«Es imposible que (el alma) entienda a través de cualquier órgano corporal porque también la naturaleza de aquel órgano le impediría el conocimiento» (idem). Aquí aporta santo Tomás un argumento muy claro: Entender es entender no palpar; es juzgar sobre la verdad de algo físico fuera de la mente, es pensar. Si yo quiero saber lo que es un pez no puedo ser pez, los peces «no entienden». Más aún, si quisiera yo entender mediante la vista, podría ser tachado de incoherente porque la vista, ve, pero no es lo suyo «entender». Si pretendiéramos «entender» con la pupila, cometeríamos el mismo error que aquel que al verme señalando el horizonte con un dedo, centra su atención en la punta del dedo.

No quiere ello decir que nos movemos en un platonismo. Para no ser mal comprendidos debemos precisar aún más. Para santo Tomás, fiel a Aristóteles, sólo se entiende a través de los sentidos externos e internos. Pero eso no des-

10. 1, q. 75, a. 2.
11. Idem. a. 2 c.
12. MILETO DE TALES, fr. 93 de Kirk y Raven: καί θαλῆσ ᾠήθη πάντα πλήρη θεῶν εἶναι.

miente el afirmar que el órgano corporal, que en cuanto tal, pretendiera *entender*, sería un obstáculo para el pensar.

Si yo quiero entender lo que es el ácido sulfúrico contenido en una probeta, evidentemente que me tendré que servir de los sentidos externos e internos. No se niega eso. Lo que se niega es que los órganos sensibles «entiendan», que ningún cuerpo pueda «entender», precisamente por su naturaleza de cuerpo. En efecto yo cogeré la probeta con mis manos pero aún no entiendo «lo que hay dentro»; me será necesario analizarlo y para ello necesitaré de los sentidos que me suministrarán datos, multitud de datos. Pero los datos no basta «recibirlos», pasivamente, es preciso «entenderlos». Saber «de qué va» la cosa en un esquema racional que «tienta encajar con lo que hay». No se trata de *interpretar* lo que hay en la probeta sino de «saber su ser con todas sus consecuencias».

La hermenéutica, en el sentido de poesía transcendental, ha encontrado en nuestro siglo un aliado importante: la física de partículas. Según el principio de incertidumbre de Heisenberg, no es posible nunca hablar de partículas, ni de posiciones de partículas, ni de la posición de las particulas como si fueran hechos, sino de mis propias observaciones. La razón es que la energía que he de utilizar en el ultramicroscopio electrónico, para «ver» los hechos es tan grande, que altera los hechos mismos. Kant tendría razón: no habría hechos, cosas en sí sino fenómenos relativos observados.

Es evidente que en la medida en que es la observación humana, comunicada en el lenguaje, el único punto de referencia, el lenguaje del observador, la sintaxis, la lingüística desplaza a la metafísica [13].

Todo este planteamiento, se viene abajo cuando, saliéndonos del nivel acotado que forma la ciencia natural, y concretamente la física de partículas, que funciona con modelos matemáticos, nos volvemos a la realidad misma del mundo en que nos movemos. El nivel y el código lingüístico en el que se mueve el físico nuclear no es el de un asistente social o el de un hijo de familia; hay que respetar los niveles [14], los objetos formales.

Si el entender no es nada corpóreo, su actividad tampoco lo es. Eso significa algo muy importante: que –como ya vio Anaxágoras– [15] la inteligencia anima los

13. M. FOUCAULT, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 1966, cap. 4; A. LLANO, *Metafísica y lenguaje*, Eunsa, Pamplona, 1984, cap. 1; J. DERRIDA, *De la gramatología*, Siglo XXI, México, 1986⁴, 393ss.

14. M. BUNGE, *Conjunción, sucesión, determinación, causalidad*, en *Teorías de la causalidad*, Sígueme, Salamanca, 1977, 69. Se pone en tela de juicio el principio de incertidumbre, a nivel filosófico. Las paradojas lógicas y su estudio en la teoría de las clases, clarifican la exigencia, de no cruzar niveles, aunque, a la vez, permiten implicarlos; cfr., B. RUSSELL, *Introduction to mathematical Philosophy*, 1919, cap. 17.

15. *In Metaphys.*, I, lect. V. n. 100.

cuerpos no es animada por ellos. Los cuerpos subsisten por la inteligencia y por tanto llamamos subsistencia como propiedad del alma, a la propiedad que ésta tiende de tener una función: «la de entender» que, en sí misma y haciendo abstracción de las imágenes que son su materia, es independiente de la materia (y de la energía en sentido físico-natural).

La razón explica los cuerpos, porque no es cuerpo. Hacer corpórea la inteligencia (el alma) es negar la existencia del pensar mismo, como actividad autónoma que no cabría, en ese caso, distinguir de la digestión o de la circulación sanguínea. O sea no entender el alma como principio subsistente por encima de la materia, es no entender la diferencia entre «entender» y «no entender». Dejar sin explicar lo que Kant llamaba, en el campo específicamente especulativo, «libertad transcendental» (transzendentale Idee der Freiheit) [16] sin la cual el sujeto no puede hacer ciencia.

C. Incorruptibilidad del alma

«Es necesario afirmar que el alma humana a la que llamamos principio intelectivo es incorruptible» [17]. Las razones de Tomás de Aquino son éstas: el alma es el acto del cuerpo [18] y eso significa que es lo que da el ser al cuerpo vivo, su vida; lo más alto y digno. De ello se deduce que no es posible, que un ser incorpóreo, es decir, un ser cuya substancia es ser, pueda dejar de ser. El cuerpo es substancia, pero cuando su forma se corrompe se corrompe el cuerpo. El alma como forma substancial, es el principio determinante de la vida del cuerpo luego no puede «apartarse de sí misma» y dejar de ser «lo que da el ser», porque es un ser subsistente, en cuanto tal análogo al Acto puro.

Es un razonamiento estrictamente lógico: el ser en cuanto ser no puede dejar de ser. Lo que se corrompe, pues, en el hombre son aquellas funciones del alma que no «subsisten» a la corrupción del cuerpo, las funciones vegetativas y sensitivas. Estas dos últimas funciones son, de por sí, corruptibles y por tanto el principio de un ser, que, en esencia, sea corruptible, también debe ser corruptible. Sólo el alma intelectiva que *conoce el principio de identidad y se le asimila*, es tan imperecedero como el mismo principio de identidad. Esa alma o «vida» no está, en esa función específica de entender (supuesta la abstracción de las imágenes) sujeta a corruptibilidad, porque la verdad y la vida en sí mismas son incorruptibles.

16. I. KANT, Kr.r.V. B 562.

17. 1, q. 75, a. 5.

18. 1, q. 76, a. 1.

Ocurre como en el caso del matemático que necesita nutrir su cuerpo con alimentos corpóreos (no lo conseguiría con «alimentos» espirituales). En su función de matemático, no depende del cuerpo. Las proteínas e hidratos que deglute no son en modo alguno causas determinantes de sus ecuaciones. Son sólo condiciones. Lo matemático en cuanto tal, se sostiene por sí mismo. Ésta es la cuestión.

En el fondo el tipo básico de argumentación que utiliza Tomás de Aquino para «demostrar» la incorruptibilidad e inmortalidad del alma, subyace también en el racionalismo, idealismo y la fenomenología de Husserl. Se apoya en último término en el principio de no contradicción, tal como ya lo utiliza el Fedón: la vida es vida y no puede morir [19], pero, la vida intelectual es el supremo género de vida consistente en asimilar la verdad. Afirmar la corruptibilidad del alma exige, a la vez, romper el principio de no contradicción. De hecho, quienes históricamente, han afirmado la corruptibilidad del alma lo han hecho o negando el supremo valor de ese principio (Hegel) o negándole sus consecuencias ontológicas (Kant) o negando su propia naturaleza, al entender el ser como tiempo, como perecer (Heidegger).

Podemos escoger otro ejemplo práctico; «veremos» mejor la racionalidad del argumento. El ejemplo, como todo ejemplo, es una analogía y es imperfecto pero creemos que suficiente. Afirmar la subsistencia y la incorruptibilidad del alma, no va mucho más allá que afirmar la subsistencia e incorruptibilidad del teorema de Tales y del principio de que el «todo es mayor que su parte». En definitiva, la inmortalidad del alma es su entender, es inteligencia y es movimiento de la inteligencia, que es razón ¿cómo la razón, que distingue lo blanco de lo negro, o el bien del mal, va a descomponerse como un gato muerto?

Sólo aquellos que se vean afectados por la inmutabilidad [20] del bien y del mal, por sentirse responsables, pueden verse «afectados» por la afirmación de la incorruptibilidad del alma que sigue siendo perfecta inteligencia después de la muerte como lo será la velocidad de la luz después que muramos, como lo fue antes que nacimos.

3. Potencias del alma

El alma, en cuanto entendimiento, es principio de diferentes operaciones vitales que realizan actos, alcanzan objetivos (τέλος) de distintas clases, en su

19. PLATÓN, *Fedón*, 106a.
20. Es muy difícil que quien no obra racionalmente, sometiendo lo sensitivo a lo inteligente, acepte en el campo especulativo, la tesis de la inmortalidad del alma. Como no la vive, no la *entiende;* KAROL WOYTILA, *I fondamenti dell'ordine etico*, Cseo Bologna, 1980, *Il problema della esperienza nella Etica*, 7-29.

esfuerzo (ερyον) racional de distintas clases. La razón de por qué sentimos, nos movemos localmente, pensamos o recordamos, es única, como una sola cosa es el yo de cada uno. Mis pensamientos y mis acciones son «míos» precisamente por esto: porque ninguna representación o actividad deja de estar acompañada explícita o implicitamente de la conciencia de mi Yo [21].

El primer problema que se plantea santo Tomás es, si, puesto que son diversos los actos de las actividades humanas, tenemos varios principios vitales, es decir, varias almas.

A. La esencia del alma no se identifica con sus potencias

«El ser se dice de muchas maneras» [22]; aquí nos interesa recordar que se dice originariamente, en el mundo creado, como potencia y como acto, como substancia y como accidente. El método del Santo es siempre el mismo: del dato al principio, del objeto al sujeto. De alguna manera, este procedimiento recuerda la «reflexión transcendental» kantiana que se eleva de los objetos a los principios mediante los cuales el sujeto *conoce.*

La diferencia con santo Tomás es que la reflexión kantiana no sale nunca del campo de la conciencia. Se trata, en Kant, de buscar principios lógico-transcendentales, que den razón de los objetos de conocimiento que, según el principio de inmanencia, no están en la realidad-en-sí, es decir en el mundo transcendente de las cosas.

En la *Summa,* y en la *QD. De Anima,* nos encontramos con seres, no con fenómenos ni objetos meramente inmanentes. Cuando yo veo una torre, Tomás, indaga el órgano del sentido propio que permite «ver»; si tomo una decisión y la ejecuto, también habrá que buscar en el sujeto, el principio que la hace posible. Todo ello sin salir nunca del ser, sin una reflexión originaria del conocer sobre sí mismo. ¿Estamos ante una psicología ingenua?

El indagar en el sujeto las condiciones de posibilidad de conocer el objeto es un procedimiento común a la Crítica kantiana y a la Psicología metafísica tomista. La diferencia está en otra parte.

La reflexión transcendental kantiana, tiene como único objetivo, averiguar los principios puros del conocer, separando abstractamente el conocer del ser. Es lo mismo como si, en el contexto tomista, se separase el transcendental «verum»

21. I, q. 87, a. 1: «Considerada pues en su esencia (el alma) es sólo una capacidad de entender, mas no el de ser entendido, mientras no se constituya en acto». Si sustituimos *alma* por *Yo tanscendental:* I. KANT, Kr.r.V. B 132; J. MARECHAL S.J. *El punto de partida de la metafísica*, Gredos, Madrid, 1959, vol. V, 534-538.
22. ARISTÓTELES, *Metaphys.*, 1003b5.

del «ens», hasta tal punto, que cabría, abstraer, un decir del ser sin ser y, a la vez, un ser del decir, sin decir.

En efecto, Kant se contenta con explicar el funcionamiento del conocimiento humano sin atreverse, «modestamente», a llegar en ningun caso a hacer ninguna afirmación que amplifique el conocimiento y se adentre en el ser, sea el ser del mismo conocimiento o el ser de la cosa conocida.

Suele decirse que desde la Crítica kantiana como, en general, desde Descartes –y el nominalismo del siglo XIV– ser «profundo» es preocuparse por «la causa de la causa» (expresión muy kantiana [23] que se refiere a la libertad «transcendental» inicial, que se responsabiliza de la serie necesaria de fenómenos empíricos). Hablar del ser de la causa o de la eficacia «real» de la misma, eso es considerado ingenuo y acrítico.

El tema es simple ¿qué actividad ejercemos con nuestra vida intelectual? ¿Conocer el conocer sin posibilidad de preguntarnos por el ser del mismo conocer? o, ¿hablar, de entrada, del ser del conocer que no tendría, entonces, como función originaria, la autoconciencia sino la conciencia de algo, que no es ella misma?

La respuesta también es sencilla pero no ingenua. En cualquier caso, piensa Tomás, nada escapa al ser o a la potencia de ser (activa o pasiva). Retorcer y curvar el pensamiento hacia sí mismo de manera que sólo pueda hablarse de su operación inmanente sin posibilidad de amplificar esa identidad de la conciencia con algo que sea ser, no es más profundo, es simplemente «hacer otra cosa» distinta de la filosofía y en especial de la metafísica.

La intención de Kant, en la línea de Descartes, es tomar como objeto primario de la conciencia no el ser (primum cognitum) sino el pensar, los cogitata, los pensamientos. El poner entre paréntesis el ser, el prescindir del ser y sustituirlo por el pensar es hacer algo nuevo, es constituir una ciencia filosófica con un objeto formal nuevo que se ha convenido en llamar, desde Kant, «metafísica transcendental».

Es muy conveniente percatarse, que el término «metafísico» se toma aquí, en un sentido, si no equívoco, por lo menos análogo. En efecto si «pongo entre paréntesis» el ser, vacío la metafísica de su objeto formal. ¿Podemos seguir hablando de metafísica?

La analogía, el fundamento común de las «dos metafísicas», es que Aristóteles y Kant tratan de lo «último», de la razón última. Aristóteles indaga el principio último del ser y Kant, el del conocer prescindiendo del ser. El tomar la

23. I. KANT, Kr.r.V. A 203.

«ultimidad» como horizonte, es muy filosófico y queda dentro del objeto formal de la filosofía en general, pero no de la metafísica. Indagar los principios últimos del conocer, es hacer una filosofía del conocer en sí, no del ser en sí.

Por otra parte, si prescindimos del ser y abstraemos (podríamos llamar a esta operación «abstracción transcendental»), nos movemos, según la metafísica clásica en una ontología especial o regional, en donde se estudia una modalidad de la filosofía y una modalidad del ser: la que considera los principios últimos del conocer. Podríamos llamarla metafísica u ontología transcendental. Pero la intención kantiana no es ésa; va más lejos.

Se trata de sustituir la cosa por la relación, el en-sí por el para-mí y se trata de realizar tal operación, no presuponiendo el ser real del que se habla, sino presuponiendo la imposibilidad de conocer el ser del que se habla. Algo así como estudiar el código del telégrafo Morse, prescindiendo estrictamente de todo lo que no sea pura teoría o reglamentación de la comunicación. Esto subraya la influencia de Kant sobre la ciencia puramente formal, en la línea de la lógica y las matemáticas, tal como se van a desarrollar en el último siglo y medio. Distinto objeto formal, distinto método; estamos ante «intenciones filosóficas» distintas.

A Kant le parece ingenuo hablar de un ser sin estudiar las reglas previas de «ese-hablar-del-ser» y a este enfoque le llama «Crítica transcendental». A Tomás de Aquino, le parecería poco profundo, demasiado fácil y menos interesante, hablar de la forma del pensar y del hablar que de la vida misma; ocurre como si en la celebración de un juicio por asesinato, el juez, en vez de buscar al verdadero culpable y al verdadero inocente, diera una clase magistral sobre el Código de Enjuiciamiento Criminal haciendo abstracción del juicio concreto en el que está metido como órgano decisivo. «No es pertinente», aquí y ahora –diríamos– hablar de estas cosas». Kant contestaría: «la solución de este juicio depende del estudio de las reglas procesales». Eso es «puro formalismo» contestaría un realista y además no tiene usted ningún derecho (quid juris) a implicar este juicio concreto, en el derecho procesal, sin aclarar, a la vez, que el hecho controvertido no es un hecho, pues eso ya es hablar de la cosa en sí.

Kant aceptaría, que la lógica transcendental, trate de objetos sensibles que son regidos por las reglas formales del pensar. El realista, contestaría que, si prescinde del ser real del delito y del delincuente, sólo se puede mover a nivel de «ejemplo formal»; sin descender nunca al nivel del caso real en sí.

Ocurre como si en Derecho Romano, cuando se trata de la manumisión de los esclavos, se hablase sólo del «Stichus» del ejemplo simbólico que se utiliza pedagógicamente, pero de ninguna manera de un esclavo concreto. Kant reconoce que éste es su enfoque y por eso nunca habla de una reflexión sobre la expe-

riencia concreta (del aquí y del ahora) sino de la «experiencia posible». En definitiva, Kant construye una lógica de la intuición posible, mientras que Aristóteles, induce de la experiencia concreta sus reglas formales –lógicas– que son, forman, la estructura racional de lo real. Kant habla de un pensar en cuanto posible, Aristóteles de un posible en cuanto ser.

Si retornamos a nuestro problema, la realidad del conocimiento humano, se dice como potencia y como acto, como substancia y como accidente. Ello significa que podemos hacernos la pregunta de si las potencias del alma son la misma esencia del alma o son accidentes. La solución tomista establece una distinción entre el alma y sus potencias, como de la causa respecto a sus efectos o de la substancia respecto a los accidentes.

La razón es que, siendo tan diversas actividades como pensar y hacer la digestión, se plantea el tema de cómo se sostiene la unidad del Yo, del alma, si sus operaciones son completamente diversas, aunque no contrarias. El principio de que cada acto específicamente distinto exige un principio específicamente también distinto, nos fuerza a oscilar entre la unidad y la multiplicidad.

Este tema es paralelo a la distinción kantiana de los «usos» y de las «facultades del entendimiento» y de la razón que, en cualquier caso, son diferencias que se insertan en la unidad del Yo concebido como síntesis de la apercepción transcendental; dicho de otro modo: una autoconciencia que enlaza dentro de sí todas sus diferentes actividades. La diferencia está en el sentido kantiano del término «transcendental» aplicado al conocer y que no tiene nada que ver con el término «transcendente» aplicado al ser.

Queda pendiente discernir, si podemos hablar del alma y sus potencias como realidades de hecho o como simples principios puros –de los que no hay experiencia ni ciencia objetiva– que dan razón del puro objeto de conocimiento. Si optamos por Kant, optamos por una reflexión que huye del ser, hacia el conocer sin ser; si optamos por Tomás, elegimos la vía del ser que hace posible el ser del conocer y el ser real del objeto conocido. Se trata, en fin, de ver si en una corrida de toros lo que se trata es de torear al toro o de torear al reglamento.

En el campo del «ser-cognoscente-del ser», las potencias que vienen especificadas por los objetos de sus operaciones, no pueden ser la substancia del alma [24], es decir, su realidad principial, porque el obrar sigue al ser. Por tanto las potencias del alma son funciones que dimanan operativamente de la substancia; siendo estas actividades también ser, sólo pueden ser accidentes del alma y efectos de su substancia. Entre esas facultades, unas, serán dependientes de un

24. 1, q. 77, a. 1.

órgano corporal y otras, independientes de cualquier órgano. En este caso lo que se quiere decir no es que se piense «sin» cerebro, sino que no se piensa «sólo» con cerebro, como no se entiende que se hable sólo por teléfono. El pensar como el hablar son actividades que, de suyo, tienen una naturaleza distinta de los órganos mediante los cuales se «expresan» materialmente. Atribuir el pensar al cerebro como su sujeto propio es como afirmar que cuando yo hablo por teléfono, lo inteligente y crítico, es pensar que el que habla es el teléfono. Nunca, un objeto y una masa, como es el cerebro, pueden ser entendidos, a no ser, como la mirada inteligente del Yo.

B. División de las potencias del alma

Hablando en abstracto, pueden darse tres tipos de vida o sea de principios vitales o almas: primero, la intelectiva que no depende de la sensitiva ni de la vegetativa en lo que es su operación específica. Pensar, es algo radicalmente distinto que hacer la digestión y la definición de pensamiento no puede incluir en sus notas la secreción de los ácidos estomacales. Hay, pues, un principio de la vida intelectual: el alma intelectiva.

Luego hay un tipo de vida sensitiva, que obra por órganos corporales pero que no depende en su operación específica, de los elementos físicos exteriores. Entiéndase que «no tienen que ver», en cuanto notas específicas del sentir, de la misma manera que la digestión no puede entrar en la definición de inteligencia. Lo que sí es evidente es que son «condiciones materiales» sin las cuales no se puede ejercer el sentir y el pensar. No se puede pensar sin comer nunca. Esto es indiscutible, pero de ahí no se deduce que «comer» sea «pensar» o la naturaleza misma del comer se defina en función de la naturaleza del pensar.

Y por último, el «alma» vegetativa, que nos permite sostener la materialidad del soporte, del «suppositum». Ciertamente soy Yo el que come, el que oye y el que piensa pero no por eso hay tres vidas en mí, ni tres principios vitales, tres razones que escindan mi Yo. Soy yo, el mismo, que da gracias a Dios, por la buena comida, por el buen libro y que estamos en primavera (lo sienten mis venas).

Todas las potencias del alma, le están referidas como a su principio. Pero algunas, como el entendimiento y la voluntad están en el alma como su sujeto (subjectum) [25], lo que significa que el cuerpo (cerebro) no es el sujeto de la

25. 1, q. 77, a. 8 c.; *Cont. Gentes*, II, 81: «aunque el ser del alma no dependa en absoluto del cuerpo, sin embargo cuando ambos están unidos, el cuerpo sírvele de envoltura y es su propio sujeto recipiente. De ahí que su propia operación que es el entender, aunque no depende del cuerpo, pues, prescinde del órgano corpóreo, tiene no obstante, su objeto en el cuerpo o sea la imagen (phantasma)».

potencia intelectiva y volitiva, es la condición material. La consecuencia es que esas potencias por ser potencias del principio (el alma) y no del principiado (el cuerpo) subsistan a la corrupción de éste. En el fondo, todo se reduce a afirmar que lo que se dice, «es» y no «sólo», parece. Si es, no podemos afirmar de él, en cuanto ser, nada de no ser.

El sujeto, cuando realiza una actividad, debe estar previamente, en una relación ontológica con el objetivo físico de la acción: lo sensible de la cosa, es objetiva y racionalmente homogéneo, con el órgano del sentido, como el hilo está «pensado» para la aguja.

Eso hace que la realidad exterior esté unida al alma de dos maneras: una que le permite ser apta para ser sentida: la realidad física; ésta debe ser, sensible potencialmente y estar en el alma de algún modo por su semejanza (similitudo). La semejanza de la cosa exterior, que está en el alma, es la «especie» o forma que elabora el órgano del sentido como respuesta a la impresión.

De esta manera, aquel aspecto de la mente (mind, anima) que mira a lo particular y singular es una de las potencias *sensitivas*, mientras que aquel otro aspecto que mira a lo universal, es una de las potencias *intelectivas*. En cuanto el alma *tiende* al mundo exterior, tiene otras dos clases de potencias: las apetitivas por las que el alma se dirige a un objeto extrínseco como a su fin, «siendo esto lo primero en el orden de la intención» y las locomotrices por las cuales el sujeto se mueve hacia el objeto efectivamente [26].

26. 1, q. 78, a. 1; *De Verit.*, q. 10, a. 1.

Parte segunda

CONDICIONES MATERIALES DEL CONOCIMIENTO

I

EL SENTIR APERTURA DE LA IDENTIDAD HACIA LA TRANSCENDENCIA

1. La sensibilidad en general

En términos genéricos, hablar de sensibilidad es hablar de materialidad [1] a dos niveles, a nivel de objeto y a nivel de sujeto. La pregunta por la naturaleza del sentir, supone en Aristóteles una elevación de las condiciones materiales del conocimiento, muy por encima de la consideración que les daba Platón. Esto es sumamente importante a la hora de situar el pensamiento de santo Tomás, en relación con la sensibilidad. Aristóteles crea términos técnicos o redefine los platónicos de modo que permitan integrar el conocimiento sensible en la ciencia del alma que es principalmente una ciencia del conocer y del querer. La materia ya no se puede pensar como enteramente inasequible al conocimientro científico como pretendía Platón, sino que sin la materia, no va a ser posible ni siquiera el conocimiento intelectual más inmaterial.

1. 1, q. 68, a. 1 c.; 1, q. 79, a. 5, ad 2; C. FABRO, *Introducción al problema del alma*, Rialp, Madrid, 1982, 90.

A. Las condiciones «reales» de posibilidad del conocimiento sensible

El sentido de este enunciado, es el de aproximarnos ontológicamente a la estructura «inteligente» de la sensibilidad humana, en orden a conocer que, si bien, como es obvio, la sensibilidad no entiende sino que siente, sin embargo el sentir es una facultad perfectamente inteligible para quien investiga su naturaleza [2].

El enunciado, inmediatamente, sugiere otra cuestión: ¿Cuales son las condiciones de posibilidad del conocimiento sensible? De tal manera lo plantea Kant, desde el punto de vista de la escisión entre ser y pensar. Antes de hacer una metafísica del conocimiento, el idealismo transcendental, considera necesario hacer una crítica de la facultad de conocer que permita dar razón de los juicios científicamente válidos. En esta dirección, habla no tanto de experiencia cuanto de «experiencia posible».

Santo Tomás no participa de este planteamiento [3] cuya génesis tiene su origen en Descartes y que en forma de crítica a la metafísica (y dentro de ella a la psicología racional) viene determinando el pensamiento moderno de la inmanencia hasta nuestros días.

Hoy la crítica, toma visos de hermenéutica [4] en donde previa una homogeneización de todos los sistemas filosóficos, se decide «libremente» sobre su sentido como el artista decide lo que significa (para él) un perfil abstracto o una metáfora atrevida.

En principio, Tomás piensa, que la sensibilidad no es reflectante [5], no puede juzgar sobre sí misma. Sería además absurdo que la vista «pensase» sobre su objeto, su facultad y su acto. Más espacio a la reflexividad sensible lo da el sentido común. Pero no es este tipo de reflexión el que tratamos de esclarecer. Queremos entender y razonar la estructura ontológica de la sensibilidad en general y de cada sentido en particular. Éste es el primer capítulo dentro del análisis de las facultades del conocimiento humano.

2. ARISTÓTELES, *Del sentido y lo sensible,* 436b: «Que la sensación, por otra parte se produce en el alma a través del cuerpo como medio transmisor es evidente en sus rasgos teóricos y también independientemente de la teoría». *In De sensu et sens,* L. I, 1, 17; *De malo,* q. 6, ad 8.

3. *In Metaphys.,* L. III, l. 1, n. 339; E. GILSON, *Réalisme thomiste et Critique de la Connaissence,* Vrin, Paris, 1986.

4. En defensa de una hermenéutica hegeliana de santo Tomás: K. RAHNER, *Espíritu en el mundo,* Herder, Barcelona, 1963, 13ss.: «No nos importa, pues, el Tomás religado a su tiempo, dependiente de Aristóteles o de san Agustín». En una línea de asimilación a Hegel, aunque desde otra perspectiva, de un sincretismo insostenible, H. BECK, *El ser como acto,* Eunsa, Pamplona, 1975.

5. *In de causis,* prop. 7; F. X. PUTALLAZ, *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin,* Vrin, Paris, 1991.

La pregunta sobre si es «posible» sentir y en qué condiciones, exige el giro copernicano en teoría del conocimiento [6]. Kant piensa que antes de sentir hay que comprobar «si se puede» y en qué condiciones se puede. A esto se le llama reflexión transcendental desde el objeto (en este caso sensible) a la facultad propia o sensibilidad.

Tomás de Aquino –y Hegel también– [7] consideraría que el planteamiento crítico que antepone el método al contenido es idealista e inmanentista [8]. Esto quiere decir que lo conocido en cuanto conocido, no va más allá de la conciencia del propio sujeto.

¿De dónde tiene que partir una teoría del conocimiento, de los hechos dados o de la teoría previa al hecho? El Aquinate, siguiendo a Aristóteles, considera que lo primeramente conocido y por lo tanto, el dato previo a cualquier consideración metodológica, es el de ser [9]. Cualquier conocimiento previo al conocimiento, siquiera confuso, del ser en su sentido más general, no podrá sostenerse porque pone entre paréntesis nada menos que el ser del conocer y al no poder verificar de entrada este punto, queda en el aire también, el conocer del ser; tanto por el lado del ser (al que no sabemos si podemos llegar) como por el lado del conocer, porque no sabemos (todavía) si el conocer es ser.

Para Tomás de Aquino, el principio de no contradicción en todas sus modalidades, no admite discusión ni preliminar ni posterior porque tal discusión quebraría la posibilidad de todo discurso científico, incluyendo el de aquel que pretendiera estudiar la posibilidad del conocimiento sensible, o incluso criticar la evidencia de aquel principio [10].

¿En qué medida el criticismo transcendental, rompe el principio de no contradicción? En cuanto el ser queda entre paréntesis, relegado a objeto de un «pensar» (denken) que no es un conocer (erkennen). La posibilidad o sea la no contradicción de la cosa en sí, está condicionada a reglas de juego meramente formales, inmanentes, o sea, a un pensar separado del ser. La *posibilidad* es una condición meramente lógica, es también una categoría del entendimiento, pero *no debería*

6. I. KANT, Kr.r.V. B XVI, B XVIII; F. CANALS, *Sobre el sentido de la revolución copernicana,* Universidad de Barcelona, *Convivium,* 1966.

7. G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes,* en Werke (1832-1845), Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1986, Band. Einleitung.

8. F. CANALS VIDAL, *Sobre la esencia del conocimiento, o.c.,* 18-38: «Sólo la previa comprensión del ente, del ser y de la esencia del ente puede poner en marcha y dar sentido a la pregunta por la esencia del conocer» (22).

9. *De Verit.,* q. 1, a. 1; BARBARA CASSIN-MICHEL NARCY, *La decisión du sens. Le livre Gamma de la Metaphysique d'Aristote,* Vrin, Paris, 1989.

10. *Cont. Gentes,* I, 7. L. POLO, *El conocimiento habitual de los primeros principios,* Serv. Pub. Universidad de Navarra, Cuadernos de Anuario Filosófico, 1991.

ser una determinación intrínseca de la cosa en sí, porque la cosa en sí no tiene determinaciones en Kant. De ahí que el noúmeno kantiano adquiera el valor de un «concepto-límite» [11], un pensamiento del límite, más allá del cual, el absoluto es una noche en donde todas las vacas son pardas.

¿Qué significa que la sensibilidad es «posible»?; significa: *primero*, que es regida por los primeros principios (y por lo tanto habrá que discernir el valor de verdad de la sensibilidad); *segundo*, que sigue un orden, un discurso racional y *tercero*, que en vistas a ese discurso, es pensable y cognoscible el hecho de que la sensibilidad sienta. Dicho en otros términos: es posible una ciencia de la sensibilidad.

Parecería obvio el primer punto. Sin embargo, es el caballo de batalla de la Teoría del conocimiento desde los presocráticos. El fondo del problema, es que pensar sólo puede pensarse el ser y lo sensible es un mixto de ser y no ser. Este fondo, arrastra una serie de consecuencias: el ser, en cuanto tal es idéntico a sí mismo, lo sensible por el contrario se mueve, porque en su naturaleza, está insito el ser un ser-que deja-de-ser, una auténtica contradicción.

Parménides y Platón están concordes que no es posible una «γνῶσις» una ciencia propiamente dicha del mundo sensible. Kant considerará que el «mundus sensibilis», a nivel de intuiciones empíricas, es ininteligible en sí mismo y sólo tiene el papel de «materia» del conocimiento.

Tomás de Aquino, como Aristóteles se toman muy en serio al mundo sensible y a la materia. El segundo, porque, deshechado el mundo de las ideas de Platón, el pensamiento tiene como objeto la materialización de la idea, lo que llamará substancia (prima) [12]. El primero, añade una razón procedente de la teología. La verdad en acto es el Verbo encarnado. Toda marginación filosófica de la materia y de la sensibilidad supone una fisura en el paradigma del conocer y del ser humano: la naturaleza humana de la persona divina de Cristo. Esta razón teológica, no es intrínsecamente filosófica, pero sí razonable y explica la connaturalidad que el pensamiento aristotélico va a encontrar con el cristianismo a partir del siglo XIII [13].

La cuestión sobre la «posibilidad» del conocimiento sensible, es muy importante, porque está en el centro de la antropología y de la teología, dependiendo los esquemas últimos de éstas, de una ontología del ente finito, que por finito nos remita a un infinito analogante.

Decir que la sensibilidad es *posible*, es decir que es *inteligible*, decir que es inteligible (en santo Tomás) es decir, que es *intencional* y decir que es intencional

11. I. KANT, Kr.r.V. *o.c.*, B 311.
12. ARISTÓTELES, *Metaphys.*, 1042b-1043a.
13. 3, q. 12, a. 2.

supone, primero decir que es *espiritual*, en cuanto intencional (inmutatio spiritualis) [14], y a la vez, decir que tiene su fundamento en la cosa sensible misma, significa que quedaría ontológicamente exactamente igual, sin la presencia de nuestra sensibilidad [15]. Esta primera toma de contacto, nos hace ver cómo la experiencia para Tomás es también como para Kant, una experiencia posible (möglich Erfahrung) pero en un sentido ontológico, no en el sentido idealista de la crítica transcendental.

Si alguien dedujese de lo dicho que la sensibilidad es inteligente, no nos habríamos explicado bien. De lo que se trata no es de que la sensibilidad entienda; se quiere decir lo contrario, primero, que es entendida y sólo puede ser entendida si es objetivamente inteligible. Siendo ontológicamente inteligible, la sensibilidad, apunta «espiritualmente» a la *esencia* «qua materia» misma, extra-mental. La materia sensible del objeto extra-mental, deberá ser inteligible, no sólo en sí misma, en cuanto sujeto de la cantidad [16] sino en cuanto condición de inteligibilidad de la esencia universal a la que substancialmente sostiene, que es la propiamente inteligible por el conocimiento intelectual.

Por tanto, cualquier intento de replantear la expresión peyorativa de «realismo ingenuo» al pensamiento tomásico, pierde toda su fuerza. Ello nos lleva de la mano a otra cuestión:

B. Realidad del conocimiento sensible

El objeto sensible, antes de ser sensible, es ser. La modalidad de su ser es la sensibilidad, término ***relativo*** que hace referencia a la eventual posibilidad de ser conocido sensiblemente por la facultad de conocer sensible. Por tanto, para el ser «sensible-en sí», su relatividad al sujeto sensible es accidental. Aunque parezca increíble, no es esencial al ser sensible esa relación con la sensibilidad subjetiva [17]. La razón, es que el conocer sigue al ser y el fundamento del conocimiento sensible, es el ser accidental, bien como materia o como forma (accidental). Con ello, queda asegurada, precisamente, la validez de la sensibilidad porque la verdad (sic) del conocimiento sensible no depende de una relatividad situacional (Protágoras) sino de una categoría ontológica de la cosa misma. Esa categoría sería la «accidentalidad» [18].

14. 1, q. 78, a. 3.
15. *De Verit.*, q. 1, a. 9.
16. 1, q. 85, a. 1.
17. CANALS, *Sobre la esencia del Conocimiento, o. c.*, 382: *Son las cosas mismas en virtud de sus cualidades las que son ya sensibles en acto y por lo mismo captables en sí mismas como tales.*
18. *In Boetio De Trinitate*, V, a. 3, A. GARCÍA MARQUÉS-J. L. FERNÁNDEZ, *S. Tomás de Aquino. Exposición del De Trinitate de Boecio*, Eunsa, Pamplona, 1986.

El accidente, es un ser que no es en sí, sino en otro que es la substancia. Los accidentes se dicen de la substancia como su potencia y su materia. De manera que lo que vemos y oímos, es un ser que en su ser, depende ontológicamente de lo que no vemos ni oímos, sino que sólo pensamos. Pensar no es aquí, imaginar o inventar, (fictio), sino «entender lo que hay».

La esencia extra-mental, sólo es cognoscible por el conocimiento intelectual, aunque a través de las imagenes, como veremos. Por tanto, lo material está en función de lo esencial. No hay objeto, sensible o no, que no sea algo, un «quid». El mismo accidente, «lo blanco» es una quiddidad, una forma aunque accidental.

El fundamento del conocimiento, está, pues, no sólo en la existencia real del sujeto cognoscente, sino también en la existencia real de la cosa que en cuanto conocida llamamos «objeto» [19].

2. Lo sensible como materia y lo sensible como forma, en el objeto sensible

Los accidentes, término ontológico para denotar lo sensible de las cosas, son cualidades como lo blanco, lo áspero, lo dulce, que no pueden subsistir por sí mismos sino que necesitan de la substancia. Toda substancia es un compuesto «σύνολον» de materia y forma.

Siendo la forma el principio determinante del ser de la cosa, lo que causa la «esencia» universal de la cosa, la operación de la forma, es siempre ontológicamente inteligible. Ello lleva, a la consideración realista de que todo ser por el hecho de ser y en la medida en que es, es inteligible.

La pura potencia y la pura materia no existen, a no ser, como entes de razón, a modo de principios explicativos del ser finito.

La materia es inteligible [20], no en cuanto es materia, evidentemente, sino en cuanto que, para poder ser materia, el sujeto, el fundamento que hace posible su materialidad es una forma. En realidad, la materia es sujeto en cuanto sustrato, la forma es sujeto en cuanto quiddidad. Así la madera es materia del árbol, el árbol materia de la viga, la viga materia del edificio, etc. El árbol es materia de madera porque previamente es árbol, es decir «acto» de árbol. Podemos, pues, reiterar, que el árbol es inteligible en cuanto árbol, pero no en cuanto materia de madera (leña). Lo material no se puede objetivar científicamente, para Aristóteles.

19. I, q. 111, a. 1, ad 3; A. LLANO, *Gnoseología*, Eunsa, Pamplona, 1983, 117ss. Distingue entre *ser real* y *ser veritativo*, siguiendo una línea cercana a la filosofía analítica de Putnam: *Nada le pasa al ser por ser pensado* (120).

20. *In Boetio, o.c., et l.c.* 2: la cantidad no depende de la materia sensible sino sólo de la inteligible». *In De Anima*, III c. 4, l. 8, n. 707.

No hay ningún ente que caiga bajo el conocimiento humano que en un aspecto no sea materia y en otro aspecto forma. La noción pues de substancia en Aristóteles, es sumamente dinámica, pues, todo ente finito es una tensión hacia su propia perfección que es el acto y la forma, que en cuanto «atractivos», son telológicamente, los «motores» del conocimiento y los «que dan el ser». El acto, arrastra teleológicamente (es en los seres físicos también causa final) a la potencia, actualizándola al ritmo del movimiento.

La materia sensible, los accidentes, son clasificados por Aristóteles en nueve categorías. Fijémonos en la cualidad y la cantidad. El ser blanco es una cualidad, el ser más o menos intenso es una cantidad. Una superficie muy intensamente blanca, quiere decir «algo» sensible y a la vez inteligible. El blanco intenso es un accidente por el lado de la cantidad y por el lado de la cualidad, pero el «algo» de la cualidad por ser un algo, es una «quiddidad», la blancura, que es una cualidad universal de todas las cosas que son blancas; en este sentido, existen *formas* accidentales que son captadas por la sensibilidad.

La forma no proporciona al accidente material (en su realidad transcendente) universalidad, puesto que esa universalidad de la blancura, por ejemplo, no es una universalidad pura sino todo lo contrario, es una universalidad «encarnada» materializada e individualizada por la cantidad. No es pensable una superficie blanca cuyo grado de blancura sea cero. Uno u otro grado de blancura tiene que tener si no, no hay nada de blancura [21].

Ahora adquiere sentido la idea de que conocer, incluso sensiblemente, sea abstraer (véase cierto grado de abstracción sensible en el sentido común) [22]. En cada órgano del sentido, se escinde el objeto sensible en lo que llama Aristóteles su sensible propio. La vista, la luz y el color; el oído, el sonido. Pero esa escisión del objeto, ocurre sólo en el sujeto (en el sentido común), puesto que, en la realidad no están escindidos. Yo veo este grado de blancura como una medida de lo blanco. Por tanto la condición de posibilidad de «esta blancura», es la blancura en general, que es un universal, una forma accidental (considerada no en concreto sino «in abstracto). La escisión subjetiva, tiene también algún fundamento en la cosa, puesto que, lo escindido en la mente, «este blanco intenso», es una determinación concreta de la blancura universal.

Así, el órgano del sentido, siendo una potencia cognoscitiva «material», en su primera operación selecciona, diferencia, una u otra cualidad del objeto. El oído

21. I, q. 53, a. 2.

22. L. POLO, *o.c.*, vol. I, 304: «los sensibles propios están estrictamente separados hasta el punto que cada uno se objetiva por su cuenta. Más aún la sensibilidad externa no conoce la separación; notar las diferencias pertenece al sentido común».

no ve, el ojo, no oye. El que cada órgano del sentido tenga su sensible propio, implica *un poder de abstracción en el propio sujeto que opera a través del órgano*[23]. No en el sentido de que la vista pueda «libremente» elegir entre oír o ver sino que la función orgánica de cada sentido externo está, a priori, abstraída, seleccionada y no «in abstracto» sino «in concreto».

Al acto de sentir, le acompaña, según santo Tomás, una «inmutatio espiritualis» y no sólo una «inmutatio naturalis»[24]. Quiere esto decir que la especie sensible, en el acto de la sensación, apunta intencionalmente (intentio), a modo de respuesta, a la forma accidental que está en la cosa. El impacto de aquella forma accidental en el órgano, ocurre a través de esa «especie impresa». Ese impacto, ha desencadenado la primera actividad[25] de la sensibilidad, el ***acto*** de la sensación. El órgano del sentido conoce la cualidad sensible «por medio de» la especie o forma, que el mismo órgano construye, como una «similitudo», semejanza de esa cualidad,y apunta teleológicamente a ella, tal cual está en el objeto real.

Esta especie impresa, que representa «este intenso blanco» en mi órgano, apunta intencionalmente a dos universales, por lo menos. Primero, al universal «blancura» que es el accidente «in abstracto». En este sentido, la especie está orientada a lo universal, no sólo a lo singular e individual. El órgano no distingue entre blanco y negro («lo blanco» y «lo negro»); quien distingue es el sentido común. No obstante, la vista «sólo» ve luz y colores y no ve sonidos. Aunque la vista no es consciente de que aísla el blanco y lo distingue del negro, no sabe que realiza esta «abstracción». Podríamos hablar de una abstracción inconsciente o pre-lógica.

El órgano ante «este impacto de blanco», responde con la especie expresa como respuesta que apunta a «ese impacto de blanco». Una reacción singular a un estímulo singular. Como en un diafragma óptico, la medición concreta de la luz presupone que el diafragma está orientado a la luz en general. Cualquier luz y sólo luz, podrá ser medida por el diafragma. De la misma manera el ojo capta

23. J. GARCÍA LÓPEZ, *Estudios de metafísica tomista*, Eunsa, Pamplona, 1976, 15-16: «Esta acción psíquica (la abstracción), se encuentra ya en el conocimiento sensitivo, pues por ejemplo la vista conoce el color de una manzana sin conocer su sabor, con lo que en cierto modo hay aquí una abstracción o separación *abstractio-sensitiva.* El que propiamente la abstracción sea intelectual no excluye una abstractio sensitiva *sensu latu* que nosotros también defendemos.

24. 1, q. 78, a. 3: «ad operationem autem sensus requiritur inmutatio spiritualis per quam intentio formae sensibilis fiat in organo sensus» *In II De Anima* lib. II, l. XXIV. n. 553. C. FABRO, *Percepción y pensamiento, o.c.,* 81 ve en esta noción de sensación una identidad entre sujeto-objeto en el acto de sentir, del tipo que estableció Hegel, acercando con ello la problemática a la Modernidad. No compartimos esta opinión que nos parece sacar a santo Tomás de su contexto e insertarlo extrañamente en el del idealismo alemán. Cfr. ARMANDO SEGURA, *Logos y praxis. Comentario crítico a la lógica de Hegel*, Tat, Granada, 1988, 23-24 y nota 28.

25. C. FABRO, *o.c.,* 56. VICKI BRUCE y PATRICK R. GREEN Percepción visual. Manual de Fisiología Psicología y Ecología visual. PAIDOS, Barcelona, 1994. El reconocimiento de objetos a través de imágenes retinianas, es estudiado en función de los mecanismos de una supuesta inteligecia artificial (IA), 273ss.

esta luz y todas las luces cualquiera que sea su magnitud individual en los límites de su umbral máximo y mínimo. Así el oído, oye naturalmente todo lo sonoro y todo lo sonoro no es un singular. También es verdad que el oído no oye nunca «todo lo sonoro» sino que sólo en cada momento «este sonido». Pero virtualmente, sí, el oído está hecho para oír lo audible, lo que Kant llamaría: «toda audición posible».

El entendimiento en potencia, virtualmente, es capaz por la actividad del entendimiento agente, de comprender todos los inteligibles, así el oído es capaz de oír, todos los sonidos, o los decibelios que es capaz de oír un oído humano. De modo que la intencionalidad de la especie, presupone una cierta indeterminación del sentido. Pero la indeterminación es un cierto nivel de universalidad o disponibilidad para ser actualizado.

Ésa es la inmaterialidad, plasticidad, que hay en toda potencia pasiva que virtualmente no está determinada todavía objetivamente y no es esta materia concreta, sino una materia indeterminada. De alguna manera, el entendimiento posible es espiritual porque es posible, apto para asimilar cualquier forma. Del mismo modo el órgano del sentido, participa un tanto de formalidad y de espiritualidad.

Sólo así tiene sentido que hable Tomás de Aquino de *«inmutatio spiritualis»*[26]. Un cierto nivel de abstracción, por supuesto, un nivel no subjetivamente consciente, es preciso, para el acto más simple de un órgano de la sensibilidad externa.

Santo Tomás dice[27] que la expresión «espiritual» se puede emplear en sentido propio y en sentido metafórico. Al comparar la luz física con la luz del entendimiento se debe encontrar un punto de convergencia para justificar la metáfora que es una forma de analogía[28]. Ese punto es justamente: que la universalidad de la luz física permite ver con la vista todos los objetos sensibles, o sea todo lo luminoso. Del mismo modo, la inteligencia permite entender todo lo inteligible. Con ello, un tipo de universalidad sensible ***análoga*** a la inteligible. La vista, permite ver la blancura potencialmente; está «dirigida» naturalmente hacia la blancura. Nada hay que no esté «ordenado-hacia».

26. 1, q. 78, a. 3. La *espiritualidad* dinámica del órgano no consiste sólo en una condición de posibilidad del conocer sensible en el sentido kantiano de *experiencia posible* (möglich Erfahrung) sino una posibilidad ontológica. Cfr. I. KANT, Kr.r.V. *o.c.,* B 166.

27. 1, q. 62, a. 2.

28. TOMAS DE VIO CAYETANO, *De Nominum analogiae* en VICENTE IGUAL LUIS, *La Analogía*, PPU, Barcelona, 1989, 93ss.; FRANZ BRENTANO, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (1862), trad. fran. Vrin, Paris, 1992 § 3, 91ss.; P. RICOEUR, *La metáfora viva*, Europa, Madrid, 1980, Estudio 8; V. RODRÍGUEZ, *Estudios de antropología teológica*, Speiro, Madrid, 1991, cap. 5.

Actualmente la vista ve «este intenso blanco», pero lo ve, porque es un caso entre las múltiples posibilidades de blanco en general. Por tanto hay un cierto grado de universalidad abstractiva en el sentido externo.

Si la abstracción supone cierta inmaterialidad, virtualmente, en cada sentido hay un poder de seleccionar sus sensibles propios: la vista es ciega para el sonido. La intencionalidad, es imposible sin conciencia [29] aunque el órgano no la tenga, sino el sentido común. «No debe decirse que el conocimiento sea la respuesta a un estímulo (...) ¿qué quiere decir que una forma se transmite sin estimulación? Quiere decir que en último término se depura en virtud de una inhibición de los factores inherentes a una conducción» [30].

El carácter intrasubjetivo de la sensibilidad externa que es «externa», porque recibe lo externo, no porque deje de ser una potencia subjetiva determinada objetivamente, es defendido muy matizadamente por Millán Puelles [31]. En una línea semejante, Canals, considera la alteración natural del sentido como operación inmanente [32]. La «espiritualidad» de los sentidos externos, alcanza su mayor nivel en la vista por no sufrir alteración el órgano, puesto que el color azul no «azulea» los ojos [33].

En el sentido de la vista, que es arquetípico, el órgano del sentido o la facultad de ver a través del órgano, produce una especie (que al fin y al cabo quiere decir forma) que apunta a la forma accidental in re. Así el ojo sin alteración natural, «contacta» con el color iluminado. También el atributo «communior» predicado de la vista, lo es en sentido lato, communior quiere decir general o panorámico.

29. L. POLO, *o.c.*, vol. I, 283: *una cosa es que sin conciencia no podamos notar un acto, y otra identificar todo acto con la conciencia.* Idem. 303ss. estudia porque la *generalización* es función del sentido común. Nos parece esencial la diferencia que establece Polo entre general y universal: L. POLO, *Indicaciones acerca de la distinción entre generalización y razón* en *Razón y Libertad. Homenaje a Antonio Millán Puelles.* Coord. ALVIRA RAFAEL, Rialp, Madrid, 1990, 87-92.

30. Idem. *o.c.*, vol. II 48.

31. A. MILLÁN PUELLES, *Teoría del objeto puro*, Rialp, Madrid, 1990, 386: «los objetos propios del olfato, el tacto y el gusto no pueden ser aprehendidos sin que la subjetividad que los percibe se sienta determinada-modificada, por ellos de una manera real y en este sentirse realmente determinada se está viendo la subjetividad a sí misma como efectivamente dependiente del origen de estos objetos». No piensa lo mismo de los objetos de la vista y el oído (387) que: «pueden tener existencia sin estar siendo objeto de visiones y audiciones».

32. F. CANALS, *Sobre la esencia del conocimiento, o.c.*, 373-374: «al pasar del no-conocer (sensible externo) al conocer, el sujeto más que *"alterarse"*, que ser cambiado en su cualidad y modo de ser, lo que hace es pasar a la "perfección de su ser" consistente en la actual posesión de las formas de lo otro (...) ser en el alma en cuanto principio constitutivo formal de los propios *órganos corpóreos* de conocimiento y por ello un ser que patentiza en la unidad del viviente la totalidad de las cosas del universo *inmóvil* y *sensible»* (la cursiva y el paréntesis son nuestros).

33. I, q. 78, a. 3: *visus autem quia est absque inmutatione naturali et organi obiecti, est maxime spiritualis et perfectior inter omnes sensus et communior.*

Eso permite estudiar la noción de participación, en el acto de ser cognoscitivo y hablar de las formas sensibles como una participación de las inteligibles: la sensación, es el primer grado del acto perfectivo del conocer que iría desde la inmediatez-mediada de la especie sensible impresa al concepto intelectual –especie inteligible expresa– y en último término a la reflexión derivada.

¿Qué hemos ganado con esta universalidad potencial o quasi-abstractio sensitiva atribuible a los órganos de los sentidos? En primer lugar, dar cuenta de la nobleza y espiritualidad mayor o menor en el hombre de todo conocimiento incluso del sensible. La vista humana no es una vista animalizada, salvaje, sino una mirada grávida de intencionalidad. En segundo lugar, resolver y hacer, críticamente inteligibles, aporías fundamentales en el pensamiento moderno como las planteadas por Kant [34] y Hegel [35].

BIBLIOTECA

34. I. KANT, Kr.r.V. *o.c.*, A 19, B 33ss.

35. G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes, o.c.*, 82ss.

II

DIGNIDAD ONTOLÓGICA DE LA SENSACIÓN

1. La sensación, presencia de la intención en el mundo

Así como cada punto de la esfera es a la vez centro, principio y fin de su superficie, en cualquier «topos» de la teoría cognoscitiva de Tomás de Aquino gravita toda su concepción antropológica.

El primer nivel del conocimiento, es el conocimiento sensible. El más inmediato, más directo y menos «substancial» (metafísicamente). Todas las cuestiones que hemos de tratar en relación con la sensación, reflejan lo que entiende nuestro pensador del ser humano. El hombre es una unión substancial de alma y cuerpo, de manera que el cuerpo, es materia –sujeto material, suppositum– y el alma es la forma. El «compositum», el compuesto de ambos es el «suppositum» (sujeto) no sólo material, no sólo formal, sino total. De manera que mientras el hombre vive, el alma sin el cuerpo y el cuerpo sin el alma, no son inteligibles. Una consideración dual del hombre como la platónica y la racionalista, no es real, y no siendo real, no tiene ninguna posibilidad de «acierto», no sólo en el área de la coherencia formal sino en el de lo concreto y fáctico.

Esto es relevante porque en la mínima acción o pasión del hombre están comprometidos alma y cuerpo no como una dualidad de elementos sino como una encarnadura inteligente.

La sensación es el acto del sentido y éste es definido como «una potencia pasiva susceptible por su naturaleza de ser inmutada por los objetos sensibles exteriores»[1].

Esto exige explicar lo que se entiende por potencia, por potencia pasiva, en que consiste la inmutación (o alteración) y el modo de relacionarse el objeto y el sujeto en la dinámica de la sensación.

1. I, q. 78, a. 3.

2. Aspectos potenciales, activos y pasivos, en el sentido y en la sensación

En los epígrafes inmediatamente anteriores, hemos visto que las cualidades sensibles (y también otros tipos de accidentes) son formas accidentales, que como tales formas, son universales (in abstracto)[2] o quiddidades-blancura, gravidez etc... Estas cualidades, vienen individuadas por las determinaciones cuantitativas de los cuerpos y solamente la facultad del órgano del sentido puede sentir, si «abstrae»[3] o separa, esa forma (forma, aquí, equivale a «especie»)[4] de las demás cualidades. Polo insiste en que no es que seleccione, sino que es insensible a los objetos propios de los demás sentidos.

Por tanto, la especie impresa, representa intencionalmente, en el sentido, a la forma accidental que está realmente en los accidentes o formas accidentales de la cosa. También el movimiento –no hay que olvidarlo– es para Tomás de Aquino, un cierto acto[5] aunque de menor actualidad, que el término al que tiende, que es su causa final.

Tenemos pues, desde la cosa, una forma accidental que es acto, un cierto ser y por tanto un cierto motor que mueve en el sentido filosófico del término. No sólo tal como se ve en Aristóteles, sino que ya en el propio Platón la indigencia o privación es la que mueve por el deseo (ἔρως)[6]. Esta expresión «motor» (κινοῦν) no tiene apenas que ver con el término en nuestra física, ni con la del XVII.

Si consideramos que la substancia es causa de los accidentes o sea de las formas accidentales[7] todo se ilumina más aún. Cuando una superficie manifiesta su esencialidad en un intenso color blanco, las cualidades sensibles lo pueden ser, en cuanto ínsitas en la substancia. Ser ínsito en la substancia, es lo mismo que ser producido por ella, de la misma manera que el evento según el cual Pedro corre

2. *In De Anima*, II, l. XXIV. n. 551-557.

3. J. MARECHAL, S.I. *El punto de partida de la Metafísica*, Gredos, Madrid, 1959, 268 «en nuestras facultades cognoscitivas y precisamente porque son todas abstractivas en algún grado...» H. D. GARDEIL, *Iniciación a la filosofía de Santo Tomás de Aquino, 3 Psicología*, Tradición, México, 1974, 54; J. GARCÍA LÓPEZ, *Estudios de Metafísica tomista*, Eunsa, Pamplona, 1976, 15-16.

4. L. POLO, *o.c.*, vol. I, 304.

5. I, q. 66, a. 1, ad 3: *ens actus quidam*. VICKI BRUCE y PATRICK R. GREEN, *o.c.*, 431-465.

6. PLATÓN, *Fedro* 253d -255.

7. I, q. 1, a. 3 c.; *Cont. Gentes*, 4, 14: «Como todos los accidentes son ciertas formas añadidas a la substancia y causadas por los principios de la misma es necesario que su ser esté sobreañadido al de la substancia y dependa de él». En la Lógica de Hegel se define el accidente del mismo modo pero en vistas a la relativización dialéctica entre causa y efecto, convirtiendo sofísticamente el efecto (el accidente) en causa de la causa: G. W. F. HEGEL: Werke 6, *o.c.*, Band, I 220: «Die Substanz als diese Identität des Scheines ist die Totalität des ganzen und begreift die Akzidentalität in sich und die Akzidentalität ist die ganze Substanz selbst». Cfr., ARMANDO SEGURA, *Logos y praxis. Comentario crítico a la Lógica de Hegel*, Tat, Granada, 1988, 172.

en bicicleta, es una manifestación del poder causal de la substancia Pedro. En la sensación, lo que afecta e inmuta al órgano es la substancia a través de sus eventos o accidentes.

Por tanto la superficie de intenso blanco, se hace conocer de la vista por el accidente «intenso blanco», además, es la única manera que tiene un órgano sensorial de conocer una substancia, no por sí misma sino por sus formas accidentales. El acto de ser de la substancia, se perfecciona y completa en los accidentes, pero esto es aún poco: se perfecciona y completa más allá de los accidentes en la perfección del sujeto cognoscente [8] que a través de sus sentidos, se identifica con la substancia sensible.

Así cuando conozco esa excepción que es una rosa azul, ésta va más allá de sí misma, se perfecciona en cuanto produce –desencadena– en el sujeto sensible una especie impresa [9] que se orienta inmediatamente al azul –en el caso de la visión– pero mediatamente al suppositum, al sujeto de ese azul que es la rosa.

3. La sensación perfecciona y «capitaliza» cognoscitivamente al sujeto inteligente

El que la sensibilidad del sujeto cognoscente se enriquezca de sensaciones es precisamente lo que permite que merced a todo el proceso abstractivo del conocimiento se pueda progresivamente desmaterializar el conocimiento sensible, desde la misma sensación [10], hasta que la abstracción formal separe lo inteligible de lo sensible con lo que, por mediación de sensaciones, percepciones, e imágenes, la substancia de la rosa azul pasa al patrimonio cognoscitivo del hombre, es asimilado por el hombre que se perfecciona en el conocimiento lo cual es lo mismo que decir que se perfecciona en sí mismo.

Conocer es asimilar, asimilar es progresar, progresar es totalizar «anima, quoddammodo omnia». La diferencia esencial entre la «totalización» spinoziana y hegeliana y la tomista es que santo Tomás concibe el todo «quodammodo»,

8. 1, q. 91, a. 3, ad 3: «el hombre tiene el rostro erguido para que por medio de los sentidos sobre todo de la vista que es el más sutil y percibe las diferencias de las cosas pueda conocer abiertamente todo lo sensible tanto en el firmamento como en la tierra en orden a descubrir la verdad.» CANALS, *Sobre la esencia del conocimiento, o.c.,* 373-374: «La acción que pone en marcha la inmutación pasiva del órgano, es recibida por el viviente como algo por lo que su capacidad de *"ser lo otro"* es enriquecida por la presencia de la forma de lo otro en sí mismo».

9. H. D. GARDEIL, *o.c., l.c.* Santo Tomás utiliza sólo la expresión *specie,* para denominar la especie impresa.

10. Idem. *o.c.,* 54: «el objeto exterior no puede informar directamente a la potencia, es preciso que previamente sea elevado a cierto grado de inmaterialidad», J. GARCÍA DEL MURO, *Ser y conocer,* PPU, Barcelona, 1992, 76-85.

analógicamente, lo que implica que la plenitud no es una suma mecanicista ni dialéctica sino una «participación» del ser en plenitud «ipsum esse subsistens», por los entes finitos en un orden de analogía que respeta la identidad de cada ente y a la vez su dependencia, dentro de un orden transcendente [11].

4. La sensación como relación de conocimiento

Por lo que a la sensación respecta, sólo queda añadir que cuando el azul impacta en el órgano de la vista, es la substancia («realidad substancial») de la rosa la que impacta, de la misma manera que cuando la bicicleta hace kilómetros es Pedro el que los hace (si actúa conscientemente con esa intención).

Todo conocimiento, es relación entre substancias, pues sin ellas no puede ejercer el accidente su formalidad; podrá el blanco de la pared llegar a mi retina, en cuanto «haya pared», es decir, en tanto permanezca el accidente en la substancia; ésta es el motor de las impresiones de sus accidentes en mi sensibilidad.

Es cierto que el sentido no necesita como el entendimiento, un sentido agente [12]. Eso es debido a que el agente de la sensación, no es un solo agente, sino, dos: desde el «exterior» la substancia que produce la forma accidental: «rosa azul»; desde el «interior», la substancia (del sujeto) que produce activamente [13] la sensación. Se trata de que averigüemos cuál es esa substancia.

5. El hombre entero, unidad subsistente e inteligente de las sensaciones

El sujeto cognoscente es el alma humana: el «alma», *anima,* es quien produce los actos de la vida cognoscitiva y volitiva. Ese sujeto, lo es no sólo del entendimiento posible *(que es el entendimiento esencial al compositum, puesto que el entendimiento agente sólo le acompaña o es el lado agente del entendimiento posible)* sino que es, él mismo, alma, sujeto de la imaginación, la memoria, la cogitativa y el sentido común y es el mismo sujeto que siente la sensación. El Yo que siente, es el mismo que el que percibe, imagina, recuerda, entiende, razona

11. CORNELIO FABRO, *Participation et causalité, o.c.,* da cuenta de la fundamentación de la diferencia por la analogía 635: «Saint Thomas, tout different de Hegel, conçoit l'essence sur la base de la creation de l'être à partir du néant: l'essence est un positif-negatif, car elle exprime le mode et le degré de la participation de l'être»; cfr. idem. *Percepción y pensamiento o.c.,* 597 ss.

12. H. D. GARDEIL, *o.c.,* 55.

13. F. CANALS, *Sobre la esencia del conocimiento, o.c.,* 586: se afirma una cierta función espontánea y activa de la sensibilidad externa. Más específicamente: 395ss. L. POLO, *Curso de Teoría del Conocimiento* vol. I, *o.c.* Es una aplicación del Axioma A: conocimiento = actividad. La misma idea desde un punto de vista neurofisiológico: J. G. YOUNG, *Filosofía y cerebro,* Sirmio, Barcelona, 1992.

etcétera. Como sujeto único que es, no se limita a recibir la determinación sensible del sensible propio sino que «espontáneamente» produce la forma activa del sujeto que es la especie impresa.

Cuando Kant afirmaba que la experiencia sensible era un producto del entendimiento [14], esto es lo que quería decir. La tesis kantiana matiza menos que la tomista. Ésta analiza todas las mediaciones desde la sensación hasta la cogitativa y el entendimiento posible y agente. Kant se centra en la imaginación. La diferencia esencial es, con todo, la falta, en Kant, de «inmutacio spiritualis» y la falta de la noción de especie intencional. La sensación y el fenómeno en Kant no apuntan intencionalmente a ningún contenido fuera de sí. Pues el «fuera de sí» de lo exterior es un «como si» fuera exterior [15].

En todo caso la sensación apunta a la existencia del noúmeno, o cosa en sí cuya posición *absoluta* debería excluir no sólo el conocimiento de la esencia, como acepta Kant sino también el de la existencia.

Kant opera con cierta similitud con el «noúmeno», como santo Tomás con el concepto de Dios: se demuestra la existencia pero la esencia sólo es cognoscible por vía de analogía.

Para Kant incluso esta última vía está cerrada. La afirmación absoluta de la existencia de lo absoluto (el noúmeno) queda infundamentada y acrítica como vieron los postkantianos.

En santo Tomás, como en Kant, a nivel de imaginación reproductiva, los «phantasmata» son imágenes producidas, a partir de la memoria de percepciones anteriores, por la imaginación, es decir por la facultad imaginativa del alma.

Esa potencia no es, sólo pasiva (recibir percepciones que le vienen de la sensibilidad, facultad pasiva) sino que, en su lado activo, es la que produce la generalidad de la imagen en una abstracción sensible interna previa a la abstracción intelectual propiamente dicha.

Sin imagen general no hay materia del conocimiento intelectual. El alma, recibe y produce a todos los niveles; recibe, *a nivel de sensibilidad externa*, cualidades sensibles y produce especie impresa; *a nivel de sentido interno*, recibe las especies y las coordina en la conciencia sensible, refiriéndolas a un objeto sensible exterior que es lo que se percibe sensiblemente; *a nivel de imaginación* y *cogitativa*, hay una cierta universalización de lo particular propio de la sensación

14. I. KANT, Kr.r.V. *o.c.*, A 1.

15. I. KANT, Kr.r.V. A 29: «si las cosas son *para nosotros* objetos *externos* es *sólo* gracias al *espacio*. Ya sabemos que para Kant el espacio es subjetivo-transcendental. La refutación de Kant al idealismo (Kr.r.V. B 277) viene a ser una autorrefutación, puesto que, la conciencia inmediata del fenómeno sensible implica la existencia de cosas fuera de nosotros (en el espacio). Es una fórmula paradójicamente cercana al argumento ontológico. ARMANDO SEGURA, *Círculo de círculos*. A propósito del prólogo de la 1ª ed. de la Kr.r.V. en prensa.

y la percepcion: se recibe lo particular, se produce lo general sensible de la imagen; *a nivel de intelecto*, se reciben imágenes y se producen especies inteligibles expresas, que son los conceptos.

En todos los casos, hay un sujeto único que recibe y que produce, aunque lo hace no directamente, sino a través de sus potencias y, en su caso, de sus órganos. Y lo más importante, ese sujeto no es cognoscible directamente sino por sus actos que inciden en el mundo sensible. En definitiva la metafísica, para Tomás, sólo puede partir de los efectos sensibles y remontarse a lo inteligible. Este inteligible se «entiende», es objeto intelectual, no se «palpa» u objetiva sensiblemente. En todo caso se objetiva intelectualmente en una definición, el alma se entiende, no se «ve» con los ojos.

Por lo tanto, hay un doble proceso. Por una parte, la substancia que va a ser conocida, la rosa azul, se materializa en el azul de sus accidentes y la única manera que tiene de perfeccionarse es a través de esa materialización. Pero ese manifestarse y esa materialización, es fecunda porque permite a la substancia sensible materializarse lo suficiente, para ser sentida por la potencia sensible del sujeto-substancia cognoscente. Todo el conocimiento, es una relación entre substancias que son a la vez sujetos [16]. El sujeto cognoscente, a través de sus órganos sensibles, se perfecciona con las especies inmanentes, porque su dinámica implica un crecer subjetivo que le va enriqueciendo; a la vez, las «especies» son «efecto» del impacto de los accidentes. Pero no un efecto «mecánico» sino un efecto «intencional», grávido de «intenciones» necesariamente significativas, es decir espirituales. El *acto* de sentir es un acto objetivamente *inteligente*.

6. La sensación, primer nivel de quasi-abstracción

El sujeto único, es decir, el hombre, síntesis corpóreo-espiritual empieza a realizar la operación opuesta a la que realiza el objeto, la substancia correlativa, «partenaire», en la relación de conocimiento. Esa operación inversa, es una cierta abstracción o inmaterialización. Conocer es siempre, a cualquier nivel, en absoluto, inmaterializar desde la misma sensación, puesto que los órganos corpóreos y los cuerpos en general no admiten más forma que la suya: la de recipiente o modus cognoscendi propios. Cuando la inmaterialización llega a su punto culminante, la substancia cognoscente, se asimila a la substancia conocida intencionalmente es decir, «espiritualmente».

16. G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, *o.c.*, Vorrede, 23, *das wahre nicht als Substanz sonderne ebensosehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken*.

Esa identidad del cognoscente y de lo conocido según el modo del cognoscente es la mayor unión que cabe pensar puesto que «quodammodo», según el modo del recipiente lo conocido de la cosa exterior y el que interiormente conoce se identifican en el acto de conocer, sensación, imagen, concepto. Cada uno, a su nivel supone un «separar» lo que en la cosa en sí está unido.

Este separar es un separar componiendo. Todo conocer es una síntesis formal de la dispersión e indeterminación de la materia.

Kant formula este paradigma en forma de «síntesis a priori», santo Tomás en términos de síntesis intencional. La primera permanece inmanente en el sujeto, la segunda va a la cosa misma, pero el «mecanismo» análisis-síntesis son parangonables [17].

Este dinamismo implica, a nivel humano, que en el grado ínfimo de abstracción está la sensación y en el grado máximo el entendimiento en acto. Si el proceso de abstracción se produjese a saltos, es decir, que el sujeto saltase de lo inmediatamente singular a un primer nivel de abstracción intelectual o incluso imaginativo, nos encontraríamos que el proceso subjetivo empezaría en el sentido interno y no en el externo. Y eso es lo que se suele decir. Sin embargo la noción de inmutatio spiritualis, aunque el término «spiritualis» sea tomado latu sensu, nos indica que, siquiera sea análogamente, hay un grado mínimo de abstracción en la misma sensación.

La razón suprema es porque el sujeto último del conocimiento humano es espiritual y no hay más que ese sujeto. Por lo tanto la sensación es producida por un sujeto espiritual. La cosa no tiene más problema puesto que toda substancia, sensible o no, es, en su quiddidad, en su esencia universal, algo exclusivamente inteligible y sus accidentes sensibles son la producción (mediata) de ese sujeto inteligible. En la sensación, la persona, mediante el órgano sensible, produce, traslada, su intención hasta la cosa.

7. Especificidad humana de la sensación

La sensación humana no puede ser idéntica a la sensación del animal, porque el sujeto que produce la especie impresa, es espiritual en el hombre mientras que en el animal irracional, es una substancia exclusivamente material.

Aquí surge una objeción. Siendo todas las substancias inteligibles no debiera distinguirse entre la sensación del animal y la sensación del hombre. La síntesis cognoscitiva de aquél, no va más allá de la estimativa y del phantasma. Aunque

17. I. KANT, Kr.r.V. A 29.

la naturaleza del perro sea inteligible al hombre, en sí misma es un principio de vida (alma), sensitiva, no inteligente.

El hecho de que una piedra sea inteligible en sí y para el hombre, no quiere decir que la piedra sea «inteligente». La diferencia entre inteligible e inteligente lo marca la autoconciencia, la reflexión, siquiera sea en el hombre derivada e indirecta. El alma humana, es productor de inteligibilidad, enriquecedora de sí misma, a costa de la materialidad del mundo entero.

El ánima, meramente sensitiva, no produce inteligibilidad, especie expresa inteligible. En este sentido, los perros son por naturaleza, seres materiales y los hombres, espirituales. Por tanto, la sensación del perro es efecto de una actividad únicamente sensitiva, aunque ontológicamente sea inteligible para cualquier sujeto inteligente.

La sensación, que a nivel de acto, es la identidad (inmanente) entre sensible y sentido, es identidad, porque es comunidad y es comunidad porque es universalidad, a nivel mínimo, pero verdadera unversalidad. Este sentido tiene la expresión de santo Tomás de Aquino cuando emplea el término «communior» hablando del sentido más perfecto y más «espiritual», que es la vista [18]. El proceso abstractivo, es un continuum gradual que va desde la universalidad formada por el acto de sentir entre sensible y sentido hasta la máxima identidad y comunidad que es el concepto en que lo inteligible de la cosa y lo inteligente del sujeto se identifican «secundum modum recipientis».

Este continuo, en tanto participación gnoseológica entre las facultades del conocer, se corresponde con la participación ontológica en el orden del ser. En el sujeto inteligente, no puede haber una sensación que no sea la-sensación-de-este-sujeto-inteligente. Puesto que el alma es única, aunque con varias potencias, la potencia sensitiva, es la potencia sensitiva de un alma intelectiva. Si no tuviera el alma intelectiva esa potencia sensitiva, no podría conocer intelectualmente, debido a la necesidad del phantasma (imagen) para la abstracción intelectual.

El salto fundamental no se da entre la inmediatez de la sensación y la imaginación sino que el primer nivel de quasi abstracción lo hace el mismo órgano del sentido. ¿Cómo? Desmaterializando: la forma accidental es la manifestación material y sensible de una substancia «exterior» al hombre; esa forma a través de un «medium» (lo diáfano en la vista) afecta al órgano del sentido. El sujeto ha sufrido un impacto que produce una relación de inmediación entre sentido y sensible. Cabría hablar de «intuición» [19].

18. I, q. 78, a. 3.

19. F. CANALS, *Sobre la esencia del conocimiento, o.c.,* 121-225. Para la noción kantiana de intuición: Vuillemin J. *L'Intuitionisme kantien,* Vrin, Paris, 1994.

Sólo se puede hablar de intuición cuando se prescinde del sujeto del órgano sensitivo: el alma intelectiva, cuyas operaciones no pueden en ningún caso y, a ningún nivel inferior a los «ἀξιώματα», prescindir de su naturaleza esencialmente universalizadora, implicadora, racional.

8. El orden de la sensación

Probablemente fue Platón el primero, quizá por influencia pitagórica, en entrever un orden (κόσμος) sensible (αἰσθητός).

La finalidad suprema de cualquier acto cognoscitivo del hombre, es el concepto, puesto que, el juicio es un simple análisis del concepto, no en el sentido kantiano del juicio analítico, sino en cuanto que, lo que se analiza es el concepto abstraído de la experiencia sensible. Eso avala que la «specie sensibilis impressa», es una «producción-con-fin», puesto que el sujeto inteligente lo hace todo con un fin inteligente, hasta lo que hace inconscientemente. Se duerme, por ejemplo, para descansar y desde el punto de vista de lo específicamente humano, se descansa para pensar mejor, o sea, para perfeccionarse, como hombres inteligentes, mejor.

Cuando el alma produce la *«specie sensibilis impressa»* lo que hace es asimilarse la forma accidental, (un efecto de la substancia conocida). ¿Qué consigue con ello?, proporcionarse a sí misma materia inmanente de conocimiento. O, dicho en otros términos: «vivir humanamente».

9. Realidad de la materia sensible

La materia de conocimiento intelectual en su grado primero, la sensación, es lo más material que puede pensarse del conocimiento humano. Y es así, pero lo más material del conocimiento humano tiene su formalidad. La sensación tiene forma y tiene fin, tiene causa eficiente y tiene causa material. Lo más material del conocimiento humano, está grávido de la espiritualidad de su único sujeto.

La materia de la sensación son las impresiones, el impacto, es decir lo que Kant coloca en la inmediatez de la intuición empírica, distinguiendo nítidamente entre intuiciones empíricas, materia del fenómeno e intuiciones puras, forma del fenómeno. El grave error de Kant, está en que contempla las intuiciones empíricas como una emanación de una cosa incognoscible que sólo es capaz de proporcionar la materia del conocimiento. La forma en Kant son las formas a priori de la sensibilidad, espacio y tiempo. En santo Tomás todo esto hay que someterlo al imperio de la afirmación de que toda realidad, en cuanto actual, es inteligible.

Es cierto que para el cognoscente, las intuiciones empíricas o impresiones son materia sensible de conocimiento, pero desde el punto de vista de la substancia conocida, ese impacto o impresión es efecto de una forma accidental producida por ella misma. También es verdad que la forma accidental debe tener su materia en la substancia conocida.

Por lo tanto, recomponiendo metafísicamente todo el cuadro de la sensación: La substancia conocida o a conocer, es la rosa que tiene su forma inteligible de rosa y sus accidentes producidos por esa forma substancial y que la manifiestan. Pero esos accidentes considerados en sí mismos tienen una materia y una forma accidental. El accidente es lo azul, pero ese azul está ínsito en la rosa; sin embargo la forma de la rosa no es una forma accidental, por lo que hay que suponer que el accidente «azul» tiene una forma accidental que produce sus propios accidentes en un segundo grado. El accidente es mediatamente (mediante su inhesión en la rosa), a su vez, un «cierto» sujeto de inhesión. Así el azul, «hace juego» con el blanco.

Este juego es un «efecto» de la forma accidental azul, la resultante estética de la composición de colores. Ese azul es el referente de la composición cromática y el sujeto (relativo) de inhesión de los efectos estéticos posibles posteriores.

Los efectos de las formas accidentales, son los *accidentes de los accidentes*. Evidentemente, el propiamente sujeto de inhesión es la substancia propiamente dicha: la rosa. Esos últimos accidentes que, por ser lo más sensible de la rosa, son lo más exterior y material, son también lo más impactante. Lo que Kant llama «intuición empírica» [20] no es otra cosa que el contacto *inmediato* –por eso es intuición en Kant– entre accidente exterior y órgano del sentido que está en potencia de recibir infinitos impactos.

Vamos a dejar aquí de lado, porque rebasaríamos el índice sensato de complejidad, el tema del «medio», en el caso de la vista, lo diáfano [21], que permite ver la rosa; su tipo de mediación al ser física y no metafísica, debe ser obviada de momento. La sensación, ya es una reacción subjetiva e inmanente del sujeto. Para Kant también. Pero la estructura de la respuesta es mucho más refinada, realista, en santo Tomás.

La potencia sensitiva, a través del órgano –el ojo– produce la especie sensible impresa que es intencional. Ésta es la manera como el órgano ve el accidente que le viene de fuera. Evidentemente que siendo la vista un sentido externo y, siendo la materia de la forma accidental, la cualidad sensible que le afecta, lo que el

20. I. KANT, Kr r.V. A 20, B 34.
21. H. D. GARDEIL, *o.c.*, 61.

órgano del *sentido común* ve, en cuanto órgano, a través de la especie intencional, es un constructo inmanente referido fidelísimamente a la forma accidental del objeto sensible extramental.

10. Idealismo kantiano de la sensación, cerrado a la perfección sensible del sujeto

La diferencia con Kant está fundamentalmente, no tanto en ese constructo inmanente, cuanto en la intencionalidad y en la referencia ontológica en orden a la forma accidental exterior. Kant pretende que la sensación no dice nada de la impresión que la ha desencadenado. No es posible tratar así de la estructura ontológica de las impresiones (Eindrücken). Al poner entre paréntesis ésta, su noción de sensación (Empfindung) tiene las siguientes características: Es un efecto (Wirkung) [22] pero un efecto de una causa innombrable, puesto que definir el noúmeno [23] o la impresión como causa, desmontaría toda la estructura de la Crítica.

Hay en Kant un factor externo desencadenante de la sensación; de él no se puede decir nada más que lo que ya hemos dicho. Lo grave es que toda la Crítica se apoya en un total desconocimiento de la estructura ontológica de la materia del conocimiento que es «materia» para el conocimiento pero que, no podría serlo, si no fuera forma siquiera accidental, es decir «un cierto acto» [24].

Santo Tomás, en vez de recurrir a un *deus ex machina* que es el noúmeno kantiano, lo que hace es tomarse en serio la realidad de la materia y estudiarla desde el punto de vista metafísico. La impresión, es el efecto material de una substancia de la que forma parte a través de su forma accidental que tiene su inhesión en ella.

Esta afirmación, no la puede hacer suya Kant, en virtud de su «revolución copernicana». Para él, accidente, forma, substancia, causa, son categorías a priori inmanentes en el entendimiento. ¿Quiere esto decir que es preciso elegir entre la opción realista y la opción crítica? ¿Es una cuestión de gustos como seguramente diría Fayerabend?

La distinción entre fenómeno y noúmeno hace imposible cualquier objetivación y racionalización de lo que no sea fenómeno [25]. Por lo tanto los elementos integrantes («hiléticos») del fenómeno tampoco pueden (o tampoco deberían) ser racionalizados. Así la sensación no es objetivable sino a través de un análisis

22. I. KANT, Kr.r.V. *o.c., l.c. supra* nota 20.
23. ARMANDO SEGURA, cfr. nuestro estudio, *Las determinaciones positivas del númeno kantiano,* próximo a publicar en la revista *Espíritu.*
24. 1, q. 66, a. 1, ad 3.
25. I. KANT, Kr.r.V. *o.c.,* A 156, B 195.

global del fenómeno. En Kant, el fenómeno de la sensibilidad, no tiene más contacto con la cosa en sí, que unas impresiones que, sólo en la medida en que son inmanentes a la sensibilidad y a través del fenómeno, son reconocibles y no como objetos sino como conceptos-límite [26].

¿Qué consecuencias surgen de este planteamiento kantiano? Todo el análisis ontológico realista de la sensación se convierte, en Kant, en un análisis lógico transcendental, en el sentido de que sólo en el objeto inmanente del entendimiento y a partir de él, se puede deducir la estructura transcendental (no ontológica) de la sensibilidad. Esta deducción transcendental, «sujeta» desde «dentro» a la sensación.

Sólo desde el Yo se puede entender transcendentalmente el fenómeno. Que ello va contra el sentido común es obvio: La rosa azul es un constructo o enlace (síntesis) entre sensibilidad pura y entendimiento puro en donde los materiales sensibles, no son objetivables y por tanto no hay acerca de ellos, para Kant, ciencia alguna. Ni perfeccionamiento del sujeto.

11 Abstracción y reflexividad «latu sensu» en la sensación

En razón de lo dicho, podemos todavía ver una cierta analogía del idealismo kantiano con el realismo de santo Tomás: la sensibilidad externa, tampoco en el Aquinate, puede reflejarse sobre sí misma [27]. Veamos la diferencia de opiniones en este punto entre Polo [28] y Canals [29]. El primero hace énfasis en la transcenden-

26. I. KANT, Kr.r.V. *o.c.,* A 255, B 311. «concepto límite destinado a poner coto a las pretensiones de la sensibilidad. No posee por tanto más que una aplicación negativa».
27. *De Verit.,* q. 5, a. 9; K. RAHNER, Kr.r.V. *o.c.,* 104 hablando de la inmutacio spiritualis en la sensación afirma: «*Esse spirituale,* es aquí más bien, aquel real ser físico que reflectido contra sí mismo, se encuentra sin embargo cabe sí mismo como *actus materiae,* (el subrayado es nuestro. La cursiva en el original). La falta de matices de este texto de sabor heideggeriano sería insostenible, a no ser entendamos la r*eflexión* en un sentido indirecto la reflexión sensible como *indirecta* en el sentido de FABRO CORNELIO, *Percepción y pensamiento, o.c.,* 308ss. En la 317: «Si también lo singular –lo que para nosotros *"es"* antes de cualquier otra cosa– fuese gnoseológicamente mediato ¿donde iríamos a parar?»; La historia del conflicto en F. CANALS, *Sobre la esencia del conocimiento,* 177ss.
28. 1, q. 87; POLO, *Curso de Teoría del conocimiento,* vol. II 225-226: «Si la intencionalidad fuese reflexiva anularía el acto correspondiente. La intencionalidad no es una vuelta al acto sino un versar sobre algo distinto del acto (...) la historia de la filosofía moderna, es, en buena parte, la historia de la postergación del objeto (...) la noción de autoaclaración, transforma la intencionalidad en un absurdo». Cfr. F. X. PUTALLAZ, *Le sens de la réflexion chez Thomas D'Aquin,* Vrin, Paris, 1991, especialmente el cap. 1: *La réflexión sensorielle.*
29. *De Verit.,* q. 10, a. 8 c; F. CANALS, *o.c.,* 539: «*la autopresencia del acto da al hombre la conciencia de su ser y en ella de su propia actividad consciente,* desde la comunicatividad manifestativa surgida de la luz inteligible connatural al ser inmaterialmente poseído por la mente humana informa y determina su entendimiento para la intelección de la *esencia de las cosas naturales que afectan a su sensibilidad* (el subrayado es nuestro). No obstante 479: *la conciencia del yo no da el conocimiento del Yo*; CARMEN SEGURA, *La dimensión reflexiva de la verdad,* Eunsa, Pamplona, 1991, 70. Así su propio conocimiento (del alma) no es previo ni posterior a la operación sino que se da en ella y sólo desde ella es posible.

cia, el segundo en la autopresencialidad del acto de conocer y por tanto, es cosa del sentido común, el sentir que siento. La diferencia fundamental, es que santo Tomás coloca la intencionalidad de la «specie spiritualis» como estructura ontológica-gnoseológica de la propia sensación. ¿Qué implica esta osadía? Atribuir no ya sólo al sujeto inteligente, sino a la potencia sensitiva de ese sujeto a través del órgano corporal una potencia de transcender el órgano inmediato e ir más allá de él hacia la cosa exterior «mediante» sus accidentes, de los que la cosa es también sujeto de inhesión.

Esto lo entiende Kant como una ilusión transcendental. Debemos afrontar esta crítica kantiana desde dos puntos de vista, por un lado desde la exigencia del sentido común, por ser este sentido considerado saber vulgar, y luego, desde las exigencias de la razón inteligente, en una perspectiva antropológica y ontológica.

Desde el punto de vista del sentido común la teoría kantiana, heredera del cogito cartesiano, está eminentemente abocada al solipsismo. No se trata de saber si esto es «bueno» o «malo» sino si el sentido común lo permite. El conocimiento objetivo no dice en Kant nada de la realidad sino del fenómeno inmanente y dentro de él no dice nada de las impresiones sensibles que son como accidentes sin substancia, lo que nos coloca en la línea de Hume o en la de la antigua sofística. Por tanto las impresiones se comportan en Kant como las especies sacramentales: son especies de pan, pero para un incrédulo, nada más que especies de pan y no sabemos qué son esas realidades; curioso este planteamiento misterioso y teologizante de la Crítica. El noúmeno es un misterio del que sólo nos podemos salvar –por la fe– en otro misterio [30] que es la experiencia. Todo ello en función de construir la legalidad lógica-transcendental de la física matemática.

12. La metafísica transcendental, empobrecimiento de la relación del hombre con el mundo

Siendo éste, el fondo de la cuestión, es evidente que lo que se encuentra en Kant es la mutación de la metodología de Newton (y también de Galileo) en un sistema metafísico de los principios puros del entendimiento y de la sensibilidad. Galileo era neutral en relación con la metafísica, actuaba como un especialista en piedras preciosas que le preguntasen sobre la estructura de la inteligencia humana. Contestaría correctamente, que no era lo suyo. Kant –vía Descartes– da un paso más grave: convierte sus limitados conocimientos [31] en física matemática, en la única ontología posible.

30. I. KANT, Kr.r.V. A 9.
31. E. ADICKES, *Kant und das Ding an sich*, Pan Verlag, Berlin, 1924.

Con ello la crítica se convierte primero, en Dialéctica y segundo en Hermenéutica. Como Dialéctica, las exigencias de la sana razón, aparecen como contradicciones (dentro de la física matemática) lo cual es muy normal. Si la sana razón me pide las causas reales de las cosas reales e introduzco esa sana razón en el quirófano de la razón pura, entra inmediatamente en conflicto con las exigencias «metafísicas» de la física, tal como la ve Kant.

A la física le trae sin cuidado, condicionada por su objeto formal, el comienzo del mundo o su infinitud en el tiempo. Puede la física trabajar prescindiendo de ese problema. La razón físico-matemática, se fundamenta en la Analítica Transcendental. La Dialéctica, ya implica un conflicto entre la *sana* razón y la *pura* razón. Como la razón, después de haber saciado su hambre de verdades científicas, sigue teniendo hambre de verdades metafísicas (lo que llama Kant la metafísica como «disposición natural») [32], cuando la física dice «todos los fenómenos tienen causa», la metafísica exige: la totalidad de fenómenos (Cosmos) también tiene que tener causa. Y en esta tesitura, Kant atribuye la contradicción, a la pasión totalizante de la metafísica que debe reservarse a la región de las Ideas transcendentales y no crear problemas en el mundo de los fenómenos científicos, mundo que previamente se han identificado con el mundo cognoscible.

El sentido común se resiste a aceptar que la legalidad científica (en sentido restrictivo) sea la única realidad. Por el contrario, exige que se respete la absoluta realidad del mundo ordinario, el «mundo de la vida», en la expresión de Husserl.

Lo que Kant no quiere aceptar, es que hay rosas azules en sí. Cuando conozco a mi mujer no conozco sus mejillas sonrosadas sino las mejillas sonrosadas-de-mi-mujer. Y quien las conoce no es mi retina sino la-retina-de-mi-Yo. Por tanto son dos substancias-sujetos cognoscentes y conocidos que se pueden conocer a traves de un proceso de inmaterialización en donde el nivel primero es la sensación.

Nos encontramos, en cambio, en Kant con el hecho de que la materia del conocimiento, no es un producto de una substancia (sujeto), a través del cual, se hace conocer otra substancia (objeto en sentido real). En el realismo, por el contrario, mediante el proceso de abstracción a partir de la *experiencia sensible de lo real* es posible llegar al conocimiento inteligible de ese «real-en-sí».

En Kant las formas puras de la sensibilidad y del entendimiento universalizan, *ninguna* cosa concreta, *ninguna* impresión, ni siquiera universalizan *ninguna* sensación, como hace Hegel en el capítulo primero de la Fenomenología. En el fenómeno, es indiscernible todo lo que no sea objeto fenoménico. Univer-

32. I. KANT, Idem., B 21.

salizar sensaciones, para Kant, sería un ejercicio de *generalización* empírica sin valor científico. Kant piensa que la universalización de las sensaciones es, a priori de ellas mismas (en la «experiencia posible»), pero sin ninguna intencionalidad hacia la cosa-en sí conocida.

Este dispositivo permite a Kant, con ocasión de las intuiciones empíricas, conocerse a sí mismo, pero nada más que a sí mismo. Ni siquiera las intuiciones empíricas, en cuanto tales, son objetivadas sino que el objeto es algo, que en su contenido inteligible, no tiene nada que ver (que sea escible) con la cosa en sí. Por eso dice Kant que el objeto en cuanto transcendental, es una «x» es algo indeterminado y una nada. Una mera correlación de la que precisa el sujeto transcendental[33].

13. Aportación de la sensibilidad a la inteligencia

En Tomás de Aquino, se plantea la esencia de un auténtico conocimiento. Conozco la rosa a través del color azul que se presenta junto con otras cualidades sensibles en la percepción. A partir de ahí, abstrayendo progresivamente, o sea, desindividualizando, el azul se convierte en uno de los colores posibles de las rosas. Ese azul, está en una flor con unos pétalos y una figura y una vida vegetativa que se corresponde con la especie, «rosa» del género flor. Sin el azul o sin otro color, rojo, amarillo etc., sin algún color iluminado, me sería absolutamente imposible conocer la rosa.

De la misma manera sin su aspecto sensible, no puedo conocer a mi mujer. ¿Eso quiere decir que mi mujer se reduce a su aspecto sensible? Nadie lo diría, salvo Kant, para el que lo que llamo «mi mujer» es mi representacion de nada distinto de mí que pueda conocerse. Por tanto, para Kant, mi mujer, o el rector del Colegio Federico, para el caso, no es una progresiva inteligencia de lo material sensible, que se refiere a una substancia exterior, sino por el contrario, Yo categorizo las percepciones, dándoles el valor de substancia. Por tanto, la substancia sensible en-sí, no tiene, para él, sentido. Además nunca se conocen sujetos sino substancias, con ello la relación intersubjetiva se pierde y nos encontramos con el solipsismo al que es proclive el pensamiento moderno del que fue consciente Husserl sin alcanzar a superarlo[34].

La única manera de conocer verdaderamente algo tan elementalmente obvio como mi mujer, es elevar las sensaciones, a percepciones, las percepciones a

33. I. KANT, Kr.r.V. A 250- 251.

34. E. HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*, Paulinas-Salamanca; cfr., la problemática de la quinta meditación.

imagen y la imagen a una substancia– sujeto en cuanto inteligente que no puede ser otra cosa que el objeto de mi alma. El perfecto objeto del alma humana, es un sujeto inteligente porque el alma humana no se perfecciona, *en su especificidad*, en ningún objeto. Sólo un sujeto espiritual, igual que ella, le enriquece como sujeto, de tal manera que el amor es aquel grado de conocimiento en el que un alma humana asimila a otra en cuanto sujeto; es entonces cuando el amante-cognoscente se realiza como sujeto en plenitud y el amado es amado, no por ser objeto –conocido-amado– sino precisamente por ser sujeto cognoscente-amante.

El tema de la irreductibilidad del sujeto transcendental, tal como aparece en Kant y sobre todo en Husserl, sólo tiene sentido desde una teoría del conocimiento que, por estar condicionada in radice por la abstracción matemática se mueve no en abstracciones que sean síntesis universal de diferencias vivas –lo que quiere decir Hegel con la expresión de «universal concreto»– sino en abstracciones que impiden el conocimiento intersubjetivo con el muro del conocimiento objetivo cosificador y alienante[35]. Los intentos de Heidegger y de Scheler por «salir del Yo» por la vía del «mit-sein» o de fenómenos como la simpatía no consiguen salir del principio de inmanencia.

14. Dignidad de la sensación

La irreductibilidad del sujeto a objeto conocido, es efecto del planteamiento nominalista y luego cartesiano. El sujeto, el cogito, de entrada, vive en un mundo deslumbrante de universos evidentes. Esos universos –las ideas– son innatos[36] lo cual indica que el cogito, en cuanto tal, no produce conocimiento sino que aprende a reconocer ideas y luego, fiado de la veracidad de Dios y con la consiguiente demostración, llegará a la conclusión de que a la idea subjetiva de mi mujer le corresponde una realidad exterior.

Éste es el procedimiento de la Modernidad que tiene como consecuencia la separación radical entre signos y cosas, pensar y ser, tal como se da, en la filosofía de la lógica matemática; en último término, el final de toda metafísica realista.

La dignidad de la sensación refleja una antropología de síntesis. Todo acto humano, y la sensación de un hombre es un acto humano, es el producto de un

35. La irreductibilidad del Yo transcendental y su *egología*, correspondiente tratan evidentemente de salvar al Yo (al hombre) del caos suscitado en el contexto científico (crisis del positivismo) contemplado por Husserl. Pero esa salvación es un perder la especificidad del hombre como ser en lo otro de si es decir en la materia corpórea, cfr. I, q. 76, a. 5; E. HUSSERL, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental*, Crítica, Barcelona, 1991.

36. Una crítica de santo Tomás al innatismo en el mismo pasaje citado en la nota anterior.

compuesto de forma y materia[37]. No de dos realidades o niveles: el inteligente por un lado y el sentiente por otro[38].

Por el contrario, la sensación en un hombre, es potencial o actualmente sensación de un sujeto inteligente que teleológicamente está destinado a ser materia que permita el proceso racional y progresivo de universalización. Así la inmediatez de la sensación no existe.

Lo sentido en acto, en la sensación, es lo sensible en acto pero por mediación de las especies sensibles impresas que fijan las reglas subjetivas de juego del sujeto cognoscente, sensible e inteligente. Sin esas reglas que pone el sujeto, no es posible sentir, es decir no es «lógico» ni «inteligible», el sentir. Eso no significa que el sentir sea una «autoafección»[39] sino que los órganos sensibles son las herramientas del sujeto inteligente para alcanzar la cosa en su exterioridad sensible.

Lo inmediato es el impacto, no la resultante de ese impacto que es la especie impresa. La sensación, el acto de sentir, es una comunidad de dos: el sentir y lo sentido: como un todo[40]; la sensación es evidentemente una realidad, una actualidad, un «quid» universal: el primer nivel de desmaterialización[41].

37. 1, q. 76, a. 1.

38. Es el dualismo típicamente kantiano que parte de la Dissertatio de 1770 y se consuma en la Crítica. X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente*, Alianza, Madrid, 1980, 129: *lo sensible y lo inteligible son para Kant los dos elementos (a posteriori y a priori) de una unidad primaria:la unidad del objeto. No hay dos objetos conocidos uno sensible y otro inteligible sino un sólo objeto sensible –inteligible: el fenómeno.* Tememos que Zubiri interprete a Kant en clave aristotélica. Cfr. I. Kant, *Kr.r.V. o.c.*, A 249: «Nos permite por tanto dividir el mundo en mundo de los sentidos y mundo del entendimiento (*mundus sensibilis et intelligibilis*). Y nos lo permite de forma que su diferencia no se refiere simplemente a la forma lógica de la oscuridad o claridad con que se conozca una misma cosa sino que se refiere a la diferencia según la cual pueden ofrecerse originariamente esos dos mundos a nuestro conocimiento, diferencia que al mismo tiempo, los distingue en sí mismos por su género». Por el contrario G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia de Ciencias Filosóficas*, Porrúa, México, 1990 § 50: «*El salto que damos rompiendo la serie de lo sensible hasta lo suprasensible*; todo esto es lo que constituye el pensamiento. Decir (Kant) que este salto no debe darse (por constituir una ilusión transcendental), es decir que no se debe pensar» (el texto entre paréntesis es nuestro). También en *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, FCE, México, 1977, 458: «pues cuando sentimos por ejemplo, algo duro. Kant dice: siento lo *duro* pero no *algo*». M. HEIDEGGER, *Phänomenologische interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1977 § 12: «salta a la vista que en Kant, en un primer momento, la intuición pura y el pensamiento puro, dicho de otro modo el tiempo y las categorías, se yuxtaponen en un completo disparate (...) la unificación buscada parece más aún que un intento de mezclar agua con fuego, pertenecer al dominio de lo imposible». La solución kantiana por vía del Esquematismo no tiene mayor alcance en cuanto que el esquema enlaza sólo formas puras (intuiciones y conceptos) idem § 26. «Kant, al contrario sucumbe una vez más a los esquemas exteriores de división de la lógica y se priva, él mismo, de un resultado unívoco y radical». La solución heideggeriana al invertir ella subordinación del tiempo al concepto expresa una vez más el carácter *poético*, de su hermenéutica en donde se hace decir al pensador lo que quiere decir el intérprete. No obstante en este punto concreto su crítica a Kant nos parece válida: el dualismo kantiano reflexionado por Hegel nos parece evidente.

39. H. J. DE VLEESCHAWER, *La Déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant*, Lib. Leroux, Paris, 1936; vol. II, 584-585; HEIDEGGER, *Kant y el problema de la Metafísica*. FCE, México, 1973, 46-48.

40. *In Anima*, III, l. 2, n. 592.

41. PLATÓN, *El Banquete*, 208d-212a: recordemos la escala del Bien y la Belleza en el Banquete de Platón. El mismo proceso gradual se encuentra en la Mística.

Y es el primer nivel de desmaterialización, porque el acto, es ser y forma y la potencia es materia, no ser y movimiento. El acto de sentir, es la primera realidad actual del conocimiento y por lo tanto como acto es una formalidad universal producida como respuesta inteligente al impacto de la cualidad sensible en el órgano. Así puede decirse que los hombres tenemos sensaciones humanas, que no se parecen en nada –no se deben de parecer en nada – a las sensaciones de los animales.

Este «descubrimiento» es rico en consecuencias, la sensación es la piel del intelecto humano y por otra parte el primer procesamiento de datos en orden al conocimiento, que sirve de base a la acción libre. Si la sensación humana no tuviera como su propio fin mediato, la realidad inteligible de la cosa, viviríamos en un mundo de disfraces, pero, de tal modo, que al sustraer el antifaz, no hallaríamos rostro alguno (Hegel). Ello nos lleva a la solución del problema planteado por lą Fenomenología del Espíritu de Hegel en el capítulo primero de la certeza sensible.

15. Sensación y actividad

Por el lado del sujeto sensible, el *sentido*, es evidente que antes de sentir no siente. Sin embargo, en determinadas condiciones, se actualiza y pasa a sentir. El sentido está siempre en potencia de tener sensaciones y esa potencia se actualiza en el acto de la sensación.

Es importante también que distingamos en el término «potencia» dos acepciones, la potencia pasiva y la activa. *La potencia pasiva* es la capacidad de recibir formas y esa capacidad, en un primer momento, realiza un acto primero (acto primo) que se llama entitativo o «quiescente» (en reposo).

La potencia pasiva admite variantes en relación con su acto primero. Así la materia prima es potencia en relación a la forma substancial y ésta es su acto primero. De manera que las virtualidades últimas de la rosa azul se actualizan, primera y principalmente, en la forma de rosa[42].

La substancia, es un sujeto actualizado por la forma, pero es potencia en relación a los accidentes, pues, éstos la perfeccionan y actualizan. Sólo es posible, esta operación, si se considera que los accidentes son formas accidentales y en cuanto formas cualitativas, son acto. A su vez la forma –recibida o no en una

42. *De Potentia*, q. 1, a. 1 c.

materia– es una participación del acto de ser. Con respecto al acto de ser, todos los demás principios del ente son potencia receptiva y limitadora[43].

La potencia activa es la capacidad de dar o producir una perfección. El acto de la potencia activa, es el obrar. En nuestro caso las impresiones impactantes, son la materia de la forma accidental; en realidad son los efectos de la potencia pasiva que es acto y sus efectos respecto a esa potencia activa que en último término radica en la substancia de la rosa, son accidentes que revierten en el órgano del sentido.

El acto de la potencia activa se llama acto primo[44]. Por tanto, el obrar activo de los accidentes sobre el órgano no puede ser nada material ni potencial sino el acto de la potencia activa

Nadie da lo que no tiene. Da luz y energía el que tiene luz y energía. Así la rosa azul da azul al órgano de la visión. Pero eso no significa que el órgano quede azulado. Porque la sensación no es, en el caso de la vista, una alteración del órgano, sino un perfeccionamiento del mismo. La sensación no es el azul, accidente de la rosa, sino la especie impresa de azul que no es azul. «La noción de círculo no es circular» (Spinoza); eso nos previene una vez más sobre el carácter pre-inteligente de la sensación, de su carácter mediato y no inmediato, de su finalidad inmanente en orden, por un lado, a suministrar en su nivel más bajo, inmaterialidad al sentido común, a la cogitativa, a la imaginación y más adelante al entendimiento.

La sensación, en definitiva, está en función del ser; el grado más elevado del ser es el entender. Toda la realidad está en función del entender, puesto que, el entender es asimilación, «comprensión»[45] del sujeto-objetivante en relación al sujeto-objetivado y viceversa; objetivación cuyo *finis operis* es la cosa misma.

En la asimilación intelectual se identifican ambos, lo que significa que ninguno de ellos es aisladamente ni sólo sujeto, ni sólo objeto. La superación de la dialéctica sujeto-objeto, se da en la asimilación del entender, cuya perfección o

43. C. FABRO, *Participation et causalité, o.c.*, 358.

44. *De Potentia*, q. 1 c. *Actus autem est duplex: scilicet primus qui est formam et secundus qui est operatio (...) alia est potentia passiva qui respondet actus primus qui est forma.*

45. Empleamos aquí el término *comprensión*, no en un sentido literalmente hermenéutico del comprender *(verstehen)* sino más bien en aproximación a algunos desarrollos de la semántica cognitiva que está actualmente oponiendo a la filosofía analítica *objetivista* una teoría del conocimiento en donde los conceptos hunden sus raíces en la imaginación y en la corporeidad cfr.: MARK JOHNSON, *La mente en el cuerpo*, Debate, Barcelona, 1992. Desde el ángulo tomista: C. FABRO, *Percepción y pensamiento, o.c.*, 601: «La fenomenología que nos puede hacer asistir al primer desarrollo del ser en su constituirse y en su afirmarse como el de un individuo de una especie dada cumple su función en cuanto también ella puede organizar sus contenidos mediante una presentación global. Fenomenología global y comprensión global da a la mente humana el contacto con el ser».

acto de ser último, es el amor, que tiene como «materia» al «verbum mentis», análogo al entender de Dios. Éste se «procesa» proyectado en la sabiduría de su Verbo que posibilita el Amor del Espíritu. Dado el Acto total de la divinidad, sólo es posible el Amor en Dios mediante una auto-intuición intelectual[46] que es participada por el hombre en la visión beatífica.

Respecto al entendimiento como potencia activa, veremos en su momento, que está en potencia, en relación al acto de entender. Toda potencia es más imperfecta que su acto. Por otro lado, la potencia activa no siempre está activa sino que unas veces «ejerce» el acto de entender y otras no. Además se llaman potencias porque necesitan de un acto exterior que las mueva. El entendimiento necesita de un objeto inteligible y también de que la voluntad le impulse. La sensibilidad, por su parte, requiere la presencia de un bien sensible (la forma accidental) y del órgano sensible que le empuje a sentir, o sea a producir la especie correspondiente.

Las operaciones de las potencias activas son accidentes en relación a la substancia que es su causa. Así, el alma es principio de actividad espiritual pero ella no es su actividad u operación; de la misma manera yo no soy ni mis conceptos ni mis sensaciones sino que unos u otros son mis accidentes. Más aún, para santo Tomás, la reflexión no es constitutiva, originaria y originante (síntesis aperceptiva) como en Kant, sino que el alma tiene a la reflexión como un accidente[47].

Siempre el obrar sigue al ser. El acto de ser, la perfección que me constituye se perfecciona cada vez más a través de los actos que son accidentes contingentes del sujeto. La reflexión no dejaría de ser una reflexión en virtud de los actos que, aunque separadamente son accidentes, en conjunto actualizan más y más a la substancia sin la cual por otra parte serían impensables.

Ello revierte en la consideración de la sensación como accidente del alma que siendo intelectiva tiene también potencia sensitiva. En virtud de su propia

46. Queremos decir que la intuición intelectual que Kant atribuye hipotéticamente a Dios (Kr.r.V. B 68, B 72 y Kritik der Urteilskraft § 77) es el paradigma de la esencia del conocimiento no sólo como *desiderata*, sino como postulado, sin referencia al cual, no es posible entender esa esencia. E. ALLISON HENRY, *El idealismo transcendental de Kant: una interpretación y defensa*, Anthropos, Barcelona, 1992, 118.

47. *Cont. Gentes*, III, 46: *Quoad anima in hac vita non intelligit se ipsa m per se ipsam*; 1, q. 87, a. 2, ad 2: EUDALDO FORMENT, *Lecciones de Metafísica*, PPU, Madrid, 1992, lección V, defiende la tesis de CANALS, (*Sobre la esencia del conocimiento*, 614) contra el intuicionismo y contra la consideración de la reflexión como meramente accidental.

F. X. PUTALLAZ, *o.c.*, 108 y en otros lugares subraya la esencialidad de la noticia habitual que tiene el alma por sí misma. El acento pasa en C. FABRO, *Percepción y pensamiento, o.c.*, 451, al carácter mediato, condicionado y existencial de la autoconciencia en santo Tomás. El tema es tratado con gran agilidad por IGNACIO GUIU, *Ser y Conocer*, PPU, Barcelona, 1992, en la sección tercera, 109-230.

ἐνέργεια y ἐντελέχεια, el alma ordena todos sus accidentes hacia su substancia, por lo que ningún elemento del conocimiento puede ser más perfecto que la asimilación intelectual o más cierto y fundante que la intuición intelectual de los primeros principios.

16. Carácter mediato de la sensación

Si el sentido en potencia, captase inmediatamente la cualidad sensible no tendría intencionalidad, pues, la intencionalidad de la especie, es el instrumento del que se vale, no ya el sentido, sino el alma humana, el Yo, para «salir-de-sí». Mantener cualquier tipo de reflexión originaria en el hombre implicaría disolver su estructura gnoseológica y antropológica de «compuesto» de inteligencia y sensibilidad. Santo Tomás define la reflexión no originariamente sino derivadamente por sus actos[48].

La intuición intelectual, al asimilar lo externo (lo objetivo: *objectum, Gegenstand*) a lo interno y no tener intencionalidad de salir fuera, se quedaría en una operación inmanente que privaría a la propia inteligencia de realizar su propia perfección y esencia que es la de asimilar la totalidad de lo real. Así de importante es mantener el carácter mediato de la sensación.

En Kant todo queda en el sujeto, precisamente, porque la sensación es vista como la materia de una intuición empírica y por tanto inmediata. Kant por otra parte no podía hacer otra cosa, puesto que, cualquier mediación entre el sujeto y el objeto en-sí (problema del puente), significaría que el sujeto tiene medios que realmente median es decir que tienen un valor real y que ejercen su poder instrumental consiguiendo el conocimiento de la cosa en sí. Al no admitirse el fin (conocimiento de la cosa en sí) no se admiten los medios –las especies sensibles intencionales–, lo que lleva a dos cosas: primero a afirmar el carácter intuitivo de la percepción y en consecuencia a negar cualquier intencionalidad del conocimiento sensible. Todo el que niegue la intencionalidad de la sensibilidad está abocado al idealismo en sus diferentes grados.

48. *De Verit.*, q. 9, a. 1; I, q. 87, a. 2 c.

III

LA SENSIBILIDAD INTERNA, PRINCIPIO DE COORDINACIÓN DE LA ASIMILACIÓN COGNOSCITIVA

1. Razón y significado del sentido «interno»

Las expresiones «interna» y «externa», en relación con la sensibilidad, nunca es posible emplearlas en relación al entendimiento, puesto que, el conocimiento intelectual de los objetos corpóreos externos no es inmediato, por una intuición intelectual, sino mediato[1], a través de la abstracción. Y como ya hemos visto, por una abstracción escalonada, en diferentes grados de participación de lo universal.

Así llamamos «sensibilidad externa», a aquel grado de conocimiento en donde la intencionalidad, está presente en la materia y en el órgano, en grado mínimo, en relación con la inmaterialidad del intelecto; pero, a la vez, esta inmaterialidad es mayor que en la sensibilidad de cualquier animal.

La intencionalidad específica de la especie sensible producida por el sentido, es la más cercana, en el sentido de «homogénea», al objeto sensible exterior. Lo corpóreo y sensible del objeto es «semejante» a lo corpóreo y sensible del

1. Sobre si son incompatibles intuición y abstracción de modo que pudiese considerarse la simple aprehensión como intuición inmediata cfr.: Sobre la abstracción: J. GARCÍA LÓPEZ, *Estudios de metafísica, tomista* Gredos, Madrid, 15-31 y sobre la intuición: *El valor de la verdad y otros estudios*, Gredos, Madrid, 65-169 (una de los más completos estudios desde el punto de vista tomista). Se muestra contrario a todo intuicionismo: F. CANALS, *Sobre la esencia del conocimiento*, PPU, Barcelona, 1987, 121-230 (crítica a la interpretación del acto cognoscitivo como inmediato y no intencional).

órgano. Así decimos que desde el punto de vista de la inmaterialidad, ésta es menor, porque la intención del sentido es menos «inteligente» y por tanto menos «espiritual» que la del entendimiento. La sensibilidad, pues, es menos cercana a la verdad del ser, si la comparamos con el intelecto.

¿Qué significa en santo Tomás la expresión «sensibilidad interna»? El argumento utilizado, en los pasajes más conocidos, es de tipo experimental y pragmático. Nos encontramos en la realidad con que el animal (y el hombre en cuanto tal) no puede vivir únicamente con los sentidos externos. Éstos le valen sólo en presencia del objeto, mientras que la vida animal exige coordinar, recordar, imaginar, generalizar lo individual en ausencia del objeto sensible «cum animalis motus et actio sequantur apprehensionem non moveretur animal ad inquerendum aliquid absens cuius contrarium apparet maxime in animalibus perfectis, quae movetur motu processivo; movetur enim ad aliquid absens apprehensum». Es, «cuius contrarium apparet», «contrario a lo que podemos observar» [2].

El punto de partida, el método y la materia de todo el filosofar, está siempre en «lo que aparece». La relación de la gnoseología de santo Tomás respecto a la existencia de una sensibilidad interna permite añadir sustanciosas ideas.

2. El par de conceptos interior / exterior

El par de conceptos «interior/exterior» tiene una historia en el pensamiento, especialmente moderno, muy tormentosa. El tema, específico del racionalismo, empirismo e idealismo, ha sido recuperado después de Husserl por el psicoanálisis existencial, la fenomenología y el estructuralismo a niveles bien cientistas, bien existencialistas. Tratando de evitar la prolijidad en la exposición, vamos sólo a interesarnos por algunos puntos esenciales.

Cuando Tomás de Aquino habla de exterior «sensus exteriores» e «interiores sensus» debemos colocarnos en la perspectiva de Aristóteles. Los órganos de los sentidos externos están en función de las potencias y no las potencias en función de los órganos de los sentidos. El sentido exterior es una potencia inmutada por una cualidad sensible exterior, por lo tanto, necesita de un órgano exterior. A la vez, el órgano exterior es un «medium» para el pleno desarrollo del conocimiento y el obrar del sujeto. El órgano está hecho para el sujeto y no el sujeto para el órgano.

Debemos insistir en el carácter mediato de la sensación, es decir, el órgano padece la inmutatio y la potencia produce a través del órgano la especie. Ésta es

2. I, q. 78, a. 4.

una «similitudo», una semejanza del objeto sensible exterior, una representación análoga del mismo.

La existencia de «inmutatio spiritualis» muestra cómo la potencia sensitiva «responde» al estímulo externo; pero no como un reflejo de naturaleza homogénea al estímulo (como la secreción de saliva al imaginar un limón) sino con una respuesta «intencionada».

Lo sensitivo, en el compuesto humano nunca es sólo sensitivo. «Interno», no significa –en cuanto potencia– que no pueda ser, a su vez objeto de mi mirada, y por tanto exterior; «interno» significa que media entre el alma y las cosas externas. Para poder realizar esta función, importantísima, pues, sin ella no existiría el conocimiento específicamente humano, el órgano del sentido, tiene que producir una especie intencional. El órgano no tiene conciencia de esa intención pero la potencia sensitiva del alma, está sujeta «a su sujeto» que es fundamentalmente el entendimiento [3]. Este planteamiento es paralelo al de Kant para el cual conocer «erkennen» es sintetizar sensibilidad y entendimiento [4].

Si no hubiera el órgano del sentido interno, no habría necesidad de una especie intencional; ésta exige la transcendencia hacia fuera del órgano, hacia las cualidades sensibles del objeto exterior. Si no hiciera falta la intencionalidad que es «espiritual», toda materia que fuese alterada por otra *sentiría,* lo cual es absurdo. Con este razonamiento se refuerza nuestro argumento según el cual la expresión «inmutatio spiritualis» hay que tomarla en un sentido propio, aunque analogado, y no simplemente metafórico [5].

3. La «espiritualidad» de la sensibilidad

Aunque es sabido que el término «espiritual», en su sentido filosófico, en tiempos de santo Tomás no era tomado como sinónimo de inmaterial, santo Tomás habla de la especie como un cierto nivel de inmaterialización puesto que se ordena a un fin.

Es cierto que en la Edad Media se hablaba de espíritus corporales, no lo es menos que Descartes en las Meditaciones Metafísicas, ironiza en relación a la palabra «espíritu», pues se atribuye este nombre –dice– «al viento o a un licor» [6]; la ambigüedad perduraba.

3. *In De sensu et sens.* 1, 6: «quia ad ipsum sentire magis ad animam quam ad corpus pertinet»; 1, q. 77, a. 5 c «non est propium animae neque corporis sed coniuncti».

4. I. KANT, Kr.r.V. *o.c.,* B 166 nota.

5. C. FABRO, *Percepción y pensamiento, o.c.,* 66-74.

6. R. DESCARTES, *Meditaciones Metafísicas,* Alfaguara, Madrid, 1977, *Razones que prueban la existencia de Dios...,* 130.

Por otra parte toda la Historia de los Concilios trinitarios está edificada sobre la noción de «espiración», atribuida al Espíritu Santo. Cierto que el término «spirare» es atribuido al Espíritu Santo traslaticiamente, pero de tal manera que los espíritus creados sean ángeles o no, son espíritus. Valga esto para decir que creemos que el término «inmutatio spiritualis» es tomado por Tomás en el sentido de *cierta* inmaterialidad, teleología e inteligibilidad.

La misma comparación que establece santo Tomás en el mismo artículo 4 de la q. 78 entre inmutatio «física» o natural y la «inmutatio spiritualis» nos pone sobre aviso que no estamos ante un sistema dualista en donde el alma es todo espiritual y sólo espiritual y el cuerpo es corpóreo y material (físico) y sólo material, puesto que, el compuesto humano en su unidad substancial, es en cada una de sus potencias y operaciones, material en un sentido y «espiritual» en otro [7]. Tal vez si el Santo hubiese utilizado la expresión «formal» en vez de espiritual, evitaríamos la ambigüedad. El haber utilizado precisamente este término, hace pensar en la profunda seguridad del Aquinate de concebir la transcendencia del conocimiento mediante una intencionalidad que se eleva, siquiera sea parcialmente, por encima de lo material, puesto que sale de sí (sin salir de sí) para conocer lo otro de sí (asimilándoselo a sí) [8].

4. El mundo «exterior»

Queremos añadir en relación con el racionalismo y el idealismo (y también con el nominalismo anterior) que la concepción tomista emplea el término «exterior» en el sentido del lenguaje ordinario. Cuando los racionalistas y los empiristas utilizan la expresión lo hacen en el sentido que Althusser llamará ideológico [9]. El uso ideológico de la expresión «mundo exterior», implica la duda metódica universal que, aunque no expresamente, se da por sobreentendida por todo el pensamiento ilustrado y romántico. Entre la negación de Hume de la posibilidad de conocimiento del mundo exterior y el fenomenalismo kantiano o la crítica hegeliana a la certeza sensible, a la percepción y a la exteriorización de la fuerza, hay un elemento común claro: la crítica al saber vulgar que se toma en serio la exterioridad de lo que está fuera de la conciencia.

7. 1, q. 78, a. 3; Comparto la tesis sobre la espiritualidad de la sensación de J. GARCÍA DEL MURO, *Ser y conocer*, PPU, Barcelona, 1992, 34ss.

8. *In De Anima*, II, 14, n. 633: *et per hunc modum, sensus recipit formam sine materiam.* Éste es el comienzo del *diálogo*, del sujeto sensible con el objeto sensible. Se recibe la forma sin materia y se responde, produciendo la especie intencional.

9. L. ALTHUSSER, *Lire le Capital*, Maspero, Paris, 1965. Preface.

¿Qué significa hablar? Fundamentalmente «hablar-de». El lenguaje como expresión que quiere hacerse comprender por otro, en cuanto comunicación, exige naturalmente la «intencionalidad».

En el pensamiento de santo Tomás, no se habla del fuero interno de la conciencia (así cuando decimos «juicio de intenciones» o «mal intencionado»), sino todo lo contrario «intendere» es «intentare», iniciar un movimiento de dentro a fuera, como respuesta a un previo movimiento de fuera a dentro. Y esta exterioridad se reconoce en función del realismo del conocimiento.

La división y, a la vez, articulación entre la sensibilidad externa y la interna es el engranaje que permite configurar una teoría del conocimiento realista. En caso contrario nos veríamos abocados al solipsismo.

5. El profundo «interiorismo solipsista» del pensamiento moderno

El racionalismo se niega a aceptar que, el primer impulso de nuestro propio vivir, no proceda del propio intelecto, o, en cualquier caso, venga de fuera de la autoconciencia. Este presupuesto, procede del deseo absoluto de autonomía de un ser finito, que, en su radical contradicción (un ser finito que se proclama infinito), hace a lo «exterior» sospechoso de intentar limitar (Hegel), reprimir (Freud), alienar (Feuerbach y Marx) a lo «interior».

Es alienante todo lo que no sea el sujeto que habla. No ya en Kant o Hegel sino el propio Marx tienen un concepto reduccionista de lo exterior, en cuanto que, piensa la fuerza de trabajo sometida al capital como absolutamente alienante, «reificante», «fetichista» [10].

Husserl en la quinta meditación trata inútilmente de superar la monadología solipsista en la que está inmerso [11]. La misma reacción heideggeriana que mueve a considerar la verdad como patencia y desnudez que arranca el velo de la apariencia, nos muestra la necesidad en nuestro siglo de superar la prioridad del reduccionismo interiorista de la Modernidad.

En contra de lo que suele creerse, lo que Heidegger entiende por «verdad», se mueve en un fondo profundamente idealista. Como patencia del fenómeno, el ahí del ser, suprime toda exterioridad. No es el fenómeno, mostración de un inte-

10. ARMANDO SEGURA, *Sobre la alienación en la Fenomenología del Espíritu de Hegel y en el Tercer Manuscrito de Marx*, en *En torno a Hegel*, Pub. Universidad de Granada, 1974, 315-334; Idem. *Marx y los neohegelianos*, Miracle, Barcelona, 1976; Idem. *Emmanuel.– Principia Philosophica*, Encuentro, Madrid, 1982. Introducción, XII.

11. E. HUSSERL, *Meditaciones Cartesianas*, Paulinas, Madrid, 1977, 149ss.

rior nouménico. Hegel también compartía esta idea. El fenómeno, como patencia, no es un velo, para Heidegger, sino una evidencia intuitiva, de lo que el velo del conceptualismo propio de la ontoteología, no dejaba ver [12].

Sin embargo no se trata de fundamentar en sí mismo el método del «desvelar», porque el intuicionismo en su inmediatez no admite mediaciones. Los fenómenos se convierten en «estados de ánimo» y la fenomenología existencial los describe en forma de «analítica existencial», que cuando se hace reflexiva, Heidegger la denomina «existenciaria».

Así surge una «ontología del cómo» (que va más allá del kantiano «como si»), una ontología profundamente subjetivista, quizá la que más fielmente recoge las exigencias de la Modernidad. Ésta, siempre ha exigido la prioridad de los «cogitata» sobre la «res». El exterior se constituye como el «topos» del Ser. Desde el interior trasmutado en exterior se formula la pregunta por el Ser. ¿Cómo es posible pensar en que una *pregunta* no surge desde lo *interior?* La pregunta siempre es una súplica sin destinatario, en orden a encontrar el sentido del Ser. Y puesto que, no hay respuesta ninguna, la pregunta se curva a sí misma en el círculo hermenéutico y crea un mundo también interior en donde cualquier ilusión es posible: el mundo del lenguaje poético en el último Heidegger.

Decir que el lenguaje es la casa del ser, es decir, que el ser-ahí se «recoge» en la intimidad de su hogar, intimidad constituida por el dominio absoluto sobre el ser, que no pudiendo proyectarse en el propio terreno del ser, por medio de una creación de seres, se proyecta en una creatividad de palabras. Esas palabras no «dicen-de», no son términos o proposiciones que expresen conceptos o juicios, sino que son, como en la poesía pura de Juan Ramón, simplemente, el círculo íntimo en donde se resuelven, con la mejor buena «intención», todos los problemas ontológicos irresueltos, por falta de «intencionalidad».

6. Destrucción del sujeto en el lenguaje: Desgarramiento del ente «verum», en «pulchrum», por la idealización de la sensación

Precisamente, la condición de posibilidad de que el lenguaje satisfaga ***subjetivamente*** nuestra impotencia es que no diga nada a nadie. Si hubiera un «alguien-fuera», mi intimidad –como su «semejante»– sería también un exterior y perdería su virginidad, nunca velada por un manifestarse hacia el exterior. Todo decir, exigiría un juicio y el juicio nos obligaría a tomar una decisión suprema sobre una verdad inefable que no puede ser producida por el poetizar trágico.

12. M. HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, FCE, México, 1968 § 7, 37-50. Un intento hermenéutico de conciliar a Heidegger con santo Tomás de Aquino: J. LOTZ, *Martin Heidegger et Thomas d'Aquin*, trad. francesa del original alemán *Martin Heidegger und Thomas von Aquin*, PUF, Paris, 1988, 43ss. Una confrontación de la teoría de la percepción tomista con Hegel en CORNELIO FABRO, *Percepción y pensamiento, o.c.*, 74ss.; PEDRO CEREZO, *Arte, verdad y Ser en Heidegger*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1963, una crítica del tomismo en la línea hermenéutica.

Heidegger en este sentido repite «sui generis», la aventura interior que va desde el cogito al sujeto de la lingüística estructural. Romper el sujeto, romper la cópula, romper la intencionalidad, exige callarse. Heidegger salva el poetizar. Wittgenstein, ni siquiera [13].

La implacable marcha de la filosofía analítica, de la lingüística estructural y de la deconstrucción del lenguaje tanto en Wittgenstein, Derrida como en Foucault, ha dejado a Heidegger obsoleto. Por lo menos, en el sentido de que su intimismo poético, de resonancias rilkeanas, salta hecho pedazos por la exigencia vital de hacer algo en el mundo, no algo dudoso de un mundo dudoso sino la fuerza del vivir más real que la muerte, de suyo no experimentada. La necesidad de hablar sin conseguirlo, que estuvo ya bien patente en el escepticismo pirrónico, se repite aquí.

Nada lleva más cerca del nihilismo que la subjetividad moderna. A la subjetividad de un sujeto finito, le viene grande la corona de la razón pura. Una responsabilidad infinita, para un «cogito» existencializado, «arroja» a éste en la «deyección». En el pensamiento idealista cualquier intención que vaya fuera de la conciencia es una pérdida, no un perfeccionamiento [14].

La misma teoría la podemos encontrar en el «Emilio» de Rousseau o en la razón práctica kantiana. La conciencia del deber es interior. La exterioridad moral es sólo la producción fenoménica del imperativo moral, producción siempre infinitamente imperfecta en relación al imperativo.

La Modernidad supone, en su instancia última, la supresión del verbo, la supresión del lenguaje [15]. El ser en cuanto «cópula» intencionadamente real no funciona ya. El hombre es un sujeto que no copula, es un sujeto sin atributos. Debe morir en la soledad.

13. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-philosophicus*, 7: *De lo que no se puede hablar mejor es callarse.*

14. F. CANALS, *La actitud filosófica de Santo Tomás como orientación para una búsqueda de síntesis en el pensamiento contemporáneo* en *Tomasso D'Aquino nel I centenario dell'Enciclica Aeterni Patris*», Roma Società Internazionale Tomasso D'Aquino, Roma, 211-229. «La originalidad metafísica de santo Tomás, se ejercitó en el plano transcendental mediante la concepción analógica del ente, descubriendo el *esse* como acto del ente (...). En su tiempo, escribía DOMINGO BÁÑEZ : *Y esto es lo que frecuentísimamente clama santo Tomás y lo que los tomistas no quieren oír*: Que el *ser* es la actualidad de toda forma o naturaleza, y que en ninguna cosa se halla como recipiente o perfectible, sino como recibido y perficiente de aquello en que se recibe; pero el ser mismo por lo mismo que es recibido, se deprime, y por así decirlo se imperfecciona».

15. ARMANDO SEGURA, *Emmanuel Principia Philosophica, o.c.*, Introducción, cap. XIII-XIV; Idem. *El criterio de verdad en Nietzsche*, Revista de Filosofía (CSIC), enero-junio 1981, 75-87.

IV

CONCIENCIA SENSIBLE DE LA «COSA» Y SENTIDO COMÚN DEL PERCIBIR

1. Identidad y percepción

En el *In De Anima* [1], parte santo Tomás del «hecho» de que los sentidos externos no se distinguen entre sí unos a otros. La vista ve, pero no oye. Hasta aquí no se presenta ningún problema serio, puesto que, cada órgano está capacitado para sus objetos sensibles propios y dentro de éstos, para aquellos que son comunes con los demás sentidos. Así, el tamaño, la figura, el movimiento y el reposo; todos los sensibles propios de los objetos, son recibidos por los órganos sensibles externos.

En la sensibilidad, además de sentir objetos sensibles externos, aparece un conocimiento sensible que ya no es recibido por el sentido externo. Nosotros distinguimos el ver del oír, pero la vista, no distingue el oír. Para la vista, el oír, es una nesciencia, una nada. La distinción positiva entre las funciones de los sentidos externos tiene que ser interna *«Hay que ser uno para poder decir que dos cosas difieren, como en realidad difieren lo dulce y lo blanco»* (idem).

De la misma manera que en la sensación, la naturaleza única y, a la vez, compuesta del hombre, determinaba el carácter complejo de la simple sensación, ahora se nos ofrece otra idea en la que se apoya la gnoseología tomista. *¿Por qué, para saber que dos cosas difieren, es preciso ser uno*? La cuestión implica una toma de posición, casi axiomática. La pregunta expresada, está formada por términos clave: las nociones de *saber*, de *unidad* e *identidad*, de *necesidad lógica* y por último, la *afirmación ontológica* de que lo que se distingue

1. *In De Anima*, III, III. n. 599-614.

en la razón, es distinto en la realidad. Estamos en la frontera entre el interior y el exterior sensibles.

Sin embargo, este punto de partida no es ingenuo si no se basa en el principio propio de todo realismo e incluso de todo conocimiento científico según el cual los primeros principios no pueden discutirse [2]. Una duda vacilante, que ponga en tela de juicio lo que es saber, identidad, diferencia, afirmación ontológica, inhibiría no solamente el lenguaje del filósofo, sino que haría imposible cualquier diferencia. Desde el escepticismo absoluto no se puede pensar nada.

2. Verificación empírica del Principio

La prueba de fuego de la validez real de estas nociones axiomáticas, es su aplicación a la realidad. La diferenciación entre lo dulce y lo blanco como enunciado del lenguaje ordinario que pertenece al lenguaje natural, no puede discutirse. El Aquinate, parte de una experiencia incontestable y después de elevarla a un nivel teórico, mediante la abstracción científica, la devuelve a la experiencia para confirmar el punto de partida. La experiencia inmediata presenta como obvia aquella diferencia. El filósofo, explica la necesidad: «hay que *ser uno*», al reflexionar acerca de aquella experiencia.

Los datos empíricos, que pudieran ser contingentes, son sólo contingentes en su contenido, pero no en su cumplimiento de la necesidad lógica. Esta necesidad se basa en el principio de no contradicción.

La elevación del dato empírico «diferencia entre lo dulce y lo blanco», se realiza en varias etapas. Primero, se induce una percepción general de todas las cosas dulces, constituyendo un concepto empírico: lo dulce, que puede volver a ser aplicado a cualquier dato empírico futuro; éste podrá ser llamado «dulce», si su sabor nos recuerda a todas las anteriores experiencias de «dulce». Estaría, pues, trabajando el Aquinate con conceptos empíricos, si aceptamos provisionalmente la expresión de Kant [3].

2. 1, q. 1, a. 6, ad 2. Tampoco Kant admite discusión ni siquiera opinión sobre los Principios: I. KANT, Kr.r.V. A 15.

3. I. KANT, Kr.r.V. A 47: «Los últimos, es decir, los conceptos empíricos, al igual que aquello en que se basan –la intuición empírica– no pueden dar lugar a proposición sintética alguna, a no ser que sea a su vez, meramente empírica, ...jamás puede contener universalidad ni absoluta necesidad»; la prioridad del enlace en relación con lo enlazado, es decir la prioridad de la síntesis originaria de la apercepción, expresa a nivel transcendental lo que a nivel ontológico supone la prioridad de la unidad de la síntesis en relación a lo enlazado. Idem. B 130: «no podemos representamos nada ligado en el objeto si previamente no lo hemos ligado nosotros mismos y que tal *combinación* es entre todas las representaciones, la única que no viene dada mediante objetos, sino que al ser un acto de la espontaneidad del sujeto sólo puede ser realizada por éste. Se advierte fácilmente que este acto ha de ser originariamente uno, indistintamente válido para toda combinación y que la disolución, el *análisis*, que parece ser supuesto, siempre lo presupone».

Estos conceptos, tienen una validez dependiente de la inducción empírica. Si ésta fuese completa, la dulzura de lo dulce y todo lo que se predique de ella sería universal y necesario. Una vez aceptado el principio de que la experiencia, es lo «exterior» y por tanto un flujo caótico de impresiones colocado a nivel de conceptos inducidos de la experiencia, la consecuencia es la desconexión del ser y el conocer.

3. Objeciones idealistas de Kant y Hegel

¿Puede el cognoscente abstraer de lo exterior hacia «dentro de sí» una esencia universal y necesaria? La contestación de Kant es negativa.

En la perspectiva kantiana, esta pregunta no tiene sentido porque se presupone de cualquier modo que lo «exterior» es sinónimo, al flujo caótico de impresiones de Hume. Siendo el «exterior», sinónimo de «contingente» y «empírico» carece, por definición, de cualquier presuposición de universalidad. Ésta, también por definición, se debe atribuir al Yo transcendental.

Se abre paso una ciencia de fenómenos inmanentes a la conciencia sin fundamento in re. Si fuera cierto, no se puede decir científicamente de los antibióticos que vencen la infección; sólo se puede decir que «lo parece». Si lo dulce y lo blanco difieren esencialmente, es porque la comparación entre ellos, debe ser hecha desde fuera de ellos, por lo tanto cualquier enlace (síntesis) entre lo dulce y lo blanco no pertenece a ningún sentido externo. Se puede ahorrar el esfuerzo de intentar que el tacto o el oído «enlacen» ambos conceptos empíricos.

Los primeros capítulos de las obras filosóficas, son importantes porque de una manera cuasi-deductiva, de uno o unos pocos principios, se deduce todo lo demás. ¿Tiene fundamento la «existencia» de un sentido común? Nos puede servir el examen de esta cuestión, para replantear el status de la psicología aristotélica y tomista en relación con la de otras ontologías o la de otras ciencias experimentales [4].

Es preciso percatarse, de que los niveles, los puntos de vista (o sea los objetos formales), son heterogéneos. Una experiencia ordinaria, expresada en el lenguaje ordinario, es la plataforma imprescindible del esquema gnoseológico de Tomás de Aquino.

Cuando Hegel discute la percepción de la «cosa» [5], eleva o «supera» la experiencia ordinaria en una verdad de orden superior que *niega la verdad de la experiencia ordinaria.* Tomás de Aquino, por el contrario, fundamenta la experiencia ordinaria, elevándola a ontología del alma, a través de un enlace que viene exigido por la necesidad lógica de la experiencia, apoyada en el principio de no contradicción. Desde el momento en que se afirma que lo «dulce» y lo «blanco» difieren, se está aplicando un esquema lógico a un hecho de la experiencia. Pero ese esquema tiene dos verificaciones: la primera empírica, la segunda lógica (de la lógica material y de la formal).

4. C. FABRO, *Percepción y pensamiento, o.c.,* 122-191 y L. POLO *o.c.,* vol. I, 315-359.

5. G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes, o.c.,* 93ss.

El esquema del enlace de lo diferente, es meramente conceptual, pero, en santo Tomás, lo conceptual es abstraído de la cosa misma, como lo que, estando en la cosa misma, la determina desde dentro de ella. Así el alma es «quodammodo omnia», de algún modo todo, puesto que está capacitada para «recibir» todas las cosas y no sólo en cuanto cosas sino en cuanto «todo», puesto que el alma es por definición, la capacidad de enlace de todo lo enlazable.

En cuanto capacidad, es potencia activa y pasiva, previa a toda experiencia y en cuanto lo puede enlazar o sintetizar todo, sólo enlaza lo que previamente está enlazado en las cosas en sí mismas; por eso el alma, en cuanto entendimiento agente, es «la verdad en acto de todos los inteligibles» [6]. *Enlazar en la mente lo enlazado fuera de la mente, según el modo de enlazar de la mente,* ésta es la esencia del conocimiento humano en cuanto tal.

4. Incidencia del principio de identidad en lo empírico

El que haya conciencia empírica de la diferencia es un hecho de psicología experimental. Nunca jamás nadie podrá pensar y, por tanto, tampoco demostrar y, ni siquiera decir, que lo dulce y lo blanco son lo mismo, a la vez y en el mismo sentido. Esto no se afirma con carácter de probabilidad más o menos grande, sino con una apodicticidad total, si es que tomamos la afirmación en sentido unívoco.

Cuando alguien, en la experiencia, llegue a decir (y sobre todo a pensar) que lo dulce y lo blanco son absolutamente lo mismo en todos sus aspectos (salvo claro en el nudo nombre), entonces, en el nivel lógico caería en picado la validez del principio de no contradicción. Eso no lo acepta santo Tomás de Aquino en ningún caso [7].

6. I, q. 87, a. 1.

7. I, q. 41, a. 4, ad 3. *Distinctionem importat ab eo cuius est principium; Cont. Gentes,* I, 7. El idealismo alemán creemos que desde Kant hasta la visión *idealista* de Heidegger, infringe sistemáticamente los primeros principios: cfr. M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz,* Anthropos, Barcelona, 1988, 141 y *Lógica. Lecciones semestre de 1934,* Anthropos, Barcelona, 1991.

La existencia de un sentido común, no es un capricho especulativo que exige enlaces arbitrarios, para que la teoría «cuadre» formalmente, sino que es una necesidad lógico-ontológica derivada del principio de no contradicción.

Esta especificación filosófica es independiente, aunque complementaria de cualquier investigación que permita colocar en un área del cerebro, el órgano propio del sensorio común [8], de la misma manera que ocurre con la memoria o la vista. Tal razonamiento, debería permitir distinguir y luego armonizar, los métodos de las ciencias experimentales con los de la ontología especial que se llama psicología racional en la estructura del racionalismo wolffiano.

En ningún caso, debe ser contradictoria una gnoseología con ninguna ciencia experimental. Más aún, la psicología experimental encuentra, a nivel de órgano corporal, la «infraestructura», que explica este unir cualidades sensibles procedentes de distintos órganos.

Cada órgano, es capaz de distinguir y unir; por ejemplo, la vista, distingue toda la gama de un color determinado. Esto es más blanco que lo otro. La secuencia de matices de distintos colores no precisa, para hacerse consciente, del sentido común. Es mi vista la que *se altera intencionalmente* cuando registra los diversos grados de color rojo. Siento y sólo siento que el rojo anaranjado «no-es» el rojo vivo.

Esto sólo cabe explicarlo, mediante una aplicación rigurosa de la doctrina de la participación del órgano del sentido externo en la operación de «distinguir para unir», que realizan todos los sentidos, en sus respectivos niveles, hasta llegar al propio entendimiento. Experimentalmente es demostrable que no sólo el ojo humano sino cualquier sentido de cualquier animal, responde de distinta manera al estímulo de las distintas intensidades de color, como a los distintos colores. Responder «inteligentemente», distinguiendo lo distinto dentro de lo uno, lo realiza el órgano sensible. El gusto distingue, por ejemplo toda la gama de «salado» y no sólo los matices dentro de lo salado, sino también, como es lógico, distingue lo salado de lo dulce.

Si no fuera esto así, al carecer el órgano de flexibilidad, plasticidad y agilidad, el órgano externo corpóreo, no podría «organizarse», no tendría capacidad de respuesta a las distintas intensidades del estímulo. En su grado ínfimo, esto es aplicable, incluso, cuando la persona está dormida o en coma. La comprobación del reflejo pupilar, demuestra que sentir es *di-sentir*, o sea, distinguir los sensibles. Todo el sistema neuro-vegetativo, funciona sin el concurso de la voluntad y

8. P. SMITH CHURCHLAND, *Neurophilosophy,* The Massachusetts Instutute of Tecnology, 1986, 299. G. M. SHEPHERDS, «*Toward a molecular basi forsensory Perception*» en *The cogntive neurosciences, o.c.*

en gran manera, de la conciencia. No podía ser de otro modo, pues es de esencia de todo conocer [9] el distinguir lo múltiple en lo uno.

La doctrina de la participación no tiene ninguna excepción. La afirmación ontológica, según la cual, «hay que decir y pensar que el ser es» [10] y que ese decir del ser «se dice de muchas maneras» [11], implica que todo ser, en cuanto cognoscente, discierne. Y es el discernir, el que reconoce la multiplicidad en el seno de la unidad, verdadero paradigma de toda la ontología de santo Tomás, que recoge la corriente metafísica desde Parménides que concluirá en Heidegger.

Esta doctrina sobre el juicio del sentido podemos resumirla en la doctrina del Aquinate: «la verdad está en los sentidos como una consecuencia del acto de ellos, o sea, en tanto *el juicio de la sensación,* se refiere a la cosa tal como ella es; pero no está en los sentidos como conocida por ellos, pues, aunque los sentidos juzgan de las cosas con verdad, no conocen empero la verdad por la que juzgan (...). Y la razón de esto la pone Avicena en que los sentidos nada conocen sino mediante un órgano corporal, y no es posible que el órgano ocupe un lugar intermedio entre la potencia sensitiva y él mismo» [12] (la cursiva es nuestra).

Puede decirse, según santo Tomás, que el sentido juzga con verdad pero no lo sabe, puesto que, nunca en un órgano corporal, hay una reflexión completa. Esta reflexión puede darse en el sentido, se supone interno, pero siempre incompleta [13].

5. El «juicio» del sentido común

El ser humano es una gradación progresiva hacia la universalización, a partir de su acto de ser, in concreto, materializado [14]. Es una participación no sólo

9. *In Periherm.*, I, 3, n. 29; F. X PUTALLAZ, *Le sens de la reflexion chez Thomas D'Aquin*, lib. Vrin, Paris, 1991, 173: «c'est pourquoi tous les actes cognitifs peuven être dits, a leur mesure, selon leur mode et selon leur nature conformes ou non-conformes aux choses» (...). «Ainsi le sens est dit vrais quand, per le biais de sa forme intentionelle, il est conforme à le chose existant hors de l'ame».

10. PARMÉNIDES, frag. VI del περὶ φύσεως.

11. ARISTÓTELES, *Metaphys.*, 1003b.

12. *De Verit.*, q. 1, a. 9.

13. Idem.: *sensus autem, qui inter ceteros est propinquior intellectuali substantiae, redire quidem incipit ad essentiam suam quia non solum cognoscit sensibile sed etiam cognoscit se sentire; non tamen completur eius reditio*; *In De sensu et sens,* I, XIX. n. 292: sensus et intellectus non solum recipiunt formas rerum, sed etiam habent judicare; CARMEN SEGURA, *op. et loc. cit.*

14. *In De Anima,* III, II. n. 600; en el contexto contemporáneo Sartre ha planteado la necesidad de un método *progresivo-regresivo* para la investigación histórica. Por la progresión totalizamos indefinidamente, por la regresión, *regresamos* al matiz individual y singular. J. P, *Crítica de la razón dialéctica*, Losada, Buenos Aires, 1963, Introducción. La terminología está tomada de G. W. F HEGEL, *Wissenschaft der Logik,* en Werke, 6, Ausgabe, Moldenhauer und Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1986, vol. II, 570ss.

de la forma, sino del compuesto, de manera que incluso en el primer nivel de la sensación, hay un juicio de discernimiento («et unusquisque sensus discernit differentias proprii sensibilis»); la razón está en que el sujeto de *todo* el conocimiento, es la inteligencia que domina inteligentemente todos los niveles cognoscitivos inferiores.

Por muy metafórico que pueda parecer, hablar del **discernimiento** que el órgano sensible hace de las diferencias aprehendidas en las distintas sensaciones, debe poder decirse y se dice que el sentido juzga de los contrarios [15] puesto que, en el sentido común, hay un juego entre la diferencia y la identidad, no sólo a nivel objetivo sino a un nivel más alto, a nivel del sujeto humano, que desciende luego, hasta el conocimiento sensitivo externo.

Para evitar que estas afirmaciones no se mantengan dentro del pensamiento del Angélico, podemos leer [16] el pasaje en donde se establece que este sentido común debe ser sensitivo y no intelectivo. Sólo comprendiendo el carácter que tiene el hombre de razón viviente, espíritu encarnado, se entiende la atribución de la capacidad de «juicio» a un sentido: «Unde oportet ad sensum communem pertinere discretionis iudicium» [17].

El juicio como los principios [18], la vida y el ser se dice de muchas maneras y debe ser entendido, pues, este «juicio de discernimiento», nunca más allá del nivel sensitivo pero sirviendo de base a los juicios de niveles superiores. Este juicio sensible, que ya hemos visto que pertenece incluso a los órganos de los sentidos externos, se perfecciona, imperfectamente, en el acto de un órgano sensitivo que es el sentido común.

La exigencia de que el sentido común sea «sentido» y no «intelecto» queda nítidamente afirmado *(cognoscere sensibilia, in quantum sunt sensibilia, est sensus).*

Por tanto la existencia de un juicio «sensible» de discernimiento, nos plantea un problema gnoseológico importante: ¿En qué sentido existen «juicios de percepción» si por tales entendemos los juicios de discernimiento que el sentido común realiza entre varios objetos sensibles de distintos sentidos? [19]

15. *In De sensu et sens, o.c., et l.c.: iudicium autem quod faciunt de contrariis, non est contrarium, sed unum et idem, quia per unum contrariorum sumitur iudicium de altero.*
16. *In De Anima,* Idem. n. 601.
17. 1, q. 78, a. 4.
18. 1, q. 42, a. 3 c. *Dicitur multipliciter.*
19. 2-2, q. 51, a. 3 c. El tema en Kant: *Werkausgabe*, op. Band V-VI, *Prolegomena,* § 18 y Logik § 40. Los juicios de percepción no tienen valor científico.

6. Los «juicios de percepción» y los «juicios de experiencia» kantianos en relación con la doctrina tomista del sentido común

Este tema es tratado por Kant en los textos citados utilizando casi los mismos ejemplos que santo Tomás: «que el cuarto está caliente, que el azucar es dulce, que el ajenjo es agradable, son solamente juicios subjetivamente válidos».

«No exijo en modo alguno que yo mismo o cualquier otro, haya de juzgarlo (*siempre*) igual que yo *(mismo)*: expresan solamente una relación de dos estados de sensibilidad en el mismo sujeto, a saber en mí mismo y solamente en mi actual estado de percepción». Esos juicios subjetivos los llama Kant «juicios de percepción».

Sin embargo el «juicio de experiencia» tiene una validez objetiva, es decir para cualquier sujeto, siempre y en todo lugar. Así, (Proleg. loc. cit.), cuando digo: «al tocar la piedra yo la siento caliente», éste es un juicio de percepción. Pero si digo «La piedra es/está caliente» es un juicio de experiencia.

Podemos contrastar ambas teorías del conocimiento, en un punto concreto y común. Por ejemplo, los juicios de discernimiento que hace el sentido común en santo Tomás y los juicios de percepción tales como los presenta Kant. «Lo blanco no es lo dulce» ¿sería para Kant un juicio de experiencia, o más bien un juicio de percepción? Ni lo uno ni lo otro. Formulado positivamente, para mejor inteligencia, el juicio «lo blanco no es no-blanco», sería un juicio analítico.

En una primera lectura, los juicios de percepción kantianos, deberían ser formulados: «Mi sensación al tocar *ahora* esta piedra es caliente», como si dijese «Sócrates es *ahora* paseante»; son, pues, juicios singulares y contingentes y carecen de toda necesidad lógica [20]. Pero nuestra proposición «lo blanco no es lo dulce», tal como si dijera «el triángulo no es no-triángulo», no es un juicio de percepción, es una tautología.

La *cosa* dulce no es un *término* semejante al término *dulce*. Dulce, además, es una parte de lo no-blanco. Con lo que el ejemplo de santo Tomás, podría ser tautológico.

Sin embargo, no lo es, porque al no tener lo dulce, *en su especificidad* de dulce, nada que ver con lo blanco, en cuanto tal, entre ambos conceptos sólo puede haber necesariamente una ausencia de identidad, una cópula negativa que es la negación de la cópula.

20. La *certeza sensible,* –Die sinnliche Gewißheit– sería también de esta condición: G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes, o.c.,* 82. Desde el punto de vista analítico el tema del silogismo práctico y en general la relación del concepto y su intencionalidad con su necesidad y contingencia es tratado magníficamente por la discípula y editora de Wittgenstein, G. E. M. ANSCOMBE, *Intención*, Paidos, Barcelona, 1991.

Estamos ante una proposición analítica negativa, pues, nada del sujeto está en el predicado; por eso mismo se establece el juicio como negativo: «lo blanco no-es lo dulce» ¿Puede un juicio negativo, ser analítico? Si lo convertimos en positivo «lo blanco es algo de lo no-dulce» parece que este último juicio analítico es tautológico. Pero ¿por qué lo es? Porque es una reformulación perifrástica del principio de no contradicción. En este sentido tiene el mismo valor que decir «el ser no es algo del no ser» por tanto *más que un juicio es un Principio.*

El juicio de percepción kantiano, es singular, contingente, y no puede, por tanto, ser un instrumento lógico válido para la ciencia, pero la proposición tomista de «lo blanco no-es lo dulce» es universal y necesaria y como principio es absolutamente válida para las ciencias. Precisamente, en la comprensión de esta diferencia radica la diferencia de tres tipos de lógica: la lógica ontológica de santo Tomás, la lógica racionalista del leibniziano Meier [21], y la lógica transcendental kantiana.

En ésta, todo el asunto está en comprender, cosa que nos parece no fácil, la subsunción de un objeto intuido como fenómeno en un concepto puro por medio de un esquema de la imaginación [22].

Otro tema distinto es el de los juicios que Kant llama de experiencia. «La casa *es* roja o la piedra *está* caliente» son afirmaciones que Kant pretende que son válidas objetivamente. Fijémonos que incluyen experiencias contingentes (por eso los predicados hay que «*suponerlos*» siempre particularmente. La piedra, si está caliente lo está para todos. El concepto de experiencia en Kant lleva consigo la síntesis a priori de la sensibilidad, cuya materia son las intuiciones empíricas, y la síntesis a priori del entendimiento, cuya materia son los objetos ya intuidos como fenómenos. La primera síntesis es el fenómeno, la segunda el juicio científicamente válido para todos.

¿Qué tipo de juicio es, en la perspectiva kantiana, «lo blanco no es lo dulce»? Aparenta ser de experiencia, pero no lo es. Si fuera de experiencia, en sentido kantiano, implicaría un añadido del predicado al sujeto pero el juicio es analítico, es el mismo Principio de identidad enmascarado de juicio. No es un juicio de los que Kant llama de experiencia [23], sino de los que él mismo y Hegel llaman «juicios infinitos» o «idénticos».

Sin embargo ¿cómo se llega a esa proposición en el concreto discurso especulativo tomista? A partir de generalizaciones de la imaginación, que tiene su

21. El manual de lógica que explicó Kant durante muchos años fue el de Meier, racionalista leibniziano. Se encuentra en el tomo XXIV de la edición de la Akademie con las anotaciones de Kant.

22. I. KANT, Kr.r.V. B 176-B 187.

23. El que los primeros principios en santo Tomás tengan su materia en la percepción sensible 1-2, q. 51, a. 1 c: *cognitio principiorum provenit nobis ex sensu, Cont. Gentes,* II, 83 y III, 41.

apoyo en sensaciones y percepciones. La existencia de un sentido común se apoya precisamente en que, según los datos proporcionados por los sentidos externos, «lo blanco no es lo dulce».

7. Abstracción y «generalización»

Sería útil comprender la distancia que hay entre el concepto «abstracto» tomista y el concepto «puro» kantiano. Cuando Kant piensa la abstracción, la reduce a generalización empírica, lo que evidentemente, siendo imposible la inducción completa, la descalifica para la ciencia. No se entiende, lo que Aristóteles entiende por «abstracción».

Aunque tratemos la cuestión expresamente, más adelante, hagamos notar que «abstraer» significa en santo Tomás «ver» lo «inteligible» que hay en lo sensible. Esto presupone que «lo que hay, hay» (ὅτι ἔστί) [24] y que podemos «entender» lo que hay a través de las apariencias sensibles (que por cierto, también son algo de lo que hay).

Kant es enemigo de la «facilidad»; en este sentido, se distancia de Descartes. Y piensa que lo obvio, por ser obvio, es lo más peligroso para la verdad. Con ello, ya no se puede tratar de «ver con la inteligencia» lo inteligible «tras» lo sensible, porque no se acepta lo obvio. «Si todo lo que hay más allá de mi piel es "peligroso", el temor a errar –dirá Hegel– se convierte en un temor a la verdad» [25].

Toda esta problemática es muy relevante tanto gnoseológica como metafísicamente. Cuando Kant mismo u otros contradictores del realismo aristotélico, reducen las pruebas de la existencia de Dios a tautologías, no han comprendido que la aparente tautología, es un juicio de experiencia aunque, evidentemente, no en el sentido kantiano.

Nos importa mucho desenredar esta cuestión, pues, aparte de ser un asunto lógico y ontológico capital, de no dilucidarlo, los argumentos para demostrar la existencia de un sentido común, con un juicio de discernimiento sobre las sensaciones de los sentidos externos, caería por su base.

Todo está en el juicio previo que merezca la teoría de la abstracción y la metafísica sobre la que está establecida. Ese juicio podrá hacerse después de haber examinado nuestra exposición. Aquí daremos sólo un criterio negativo: si Tomás de Aquino oyera decir que su proposición «lo blanco no es dulce» fuera una tau-

24. PARMÉNIDES, *o.c.*, frag. II.

25. G. W. F HEGEL, *Phänomenologie des Geistes, o.c.*, Enleitung.

tología pura sin otra consistencia que la repetición del mismo término y que esa pseudoproposición no tiene que ver nada con la experiencia, no daría ningún crédito a su oído y a su razón. La interpretación analítica de esa proposición no entra dentro de su concepción. Eso nos hace caer en la cuenta, de que la reducción de la teoría de la abstracción a una lógica tautológica por los racionalistas y más adelante por los lógico-matemáticos, o su crítica, desde el punto de vista kantiano que considera a la abstracción al nivel de generalización empírica y contingente y por lo tanto, sin ningún carácter científico, debe ser examinada con más detención.

Hay que contar con que Kant[26] no pudo «comprender» –desde sus premisas: la asociación de imágenes de Hume y las ideas innatas leibnizianas– la concepción del conocimiento como «assimilatio».

8. La síntesis del sentido común o conciencia sensible

Tomás de Aquino exige, que el sentido común sea uno solo[27]. Es evidente que, cualquier comparación entre elementos, exige una unidad de medida, un término común de comparación. Ahora bien, este término de comparación no es una tautología. Algo del estilo de: para relacionar dos elementos hace falta una relación, o «para comparar dos sensaciones entre sí hay que salirse de los órganos externos respectivos, que tienen a cada una como objeto propio, e interiorizarse en un tertium, que sería el sentido común». ¿Es este razonamiento una tautología? Fijémonos en el juicio de Kant.

En la Crítica, utiliza como modelo de los juicios sintéticos a priori la proposición: «todos los cuerpos son pesados». ¿No puede decirse también que la pesantez entra a formar parte como una nota *posible* de la comprehensión del concepto de cuerpo y que por lo tanto ese juicio es análitico? Y llevando el argumento hasta el final, ¿no es menos cierto que ese juicio analítico podría reformularse así: «todos los cuerpos tienen propiedades propias de los cuerpos»).

Estas propiedades, habría que añadir, se dividen en necesarias o posibles. El juicio «todos los cuerpos son pesados», es un juicio sintético, pero si atendemos a que la pesantez es una cualidad posible de los cuerpos, de la misma manera que

26. J. MARECHAL, *El punto de partida de la Metafísica*, Gredos, Madrid, 1959, vol. V 275ss. Un intento irenista de ganar una conciliación de santo Tomás con Kant en el terreno de los principios. No compartimos esa línea tan conocida. Lo que Kant y santo Tomás entienden por *experiencia*, es enteramente heterogéneo, puesto que, la conversio ad phantasmata apunta a la cosa misma y la experiencia kantiana es una experiencia «posible» de fenómenos posibles. Es el abismo insalvable entre el principio de inmanencia y el de transcendencia.

27. *In De sensu et sens.*, n. 293 *sensus communis unus numero existens.*

la falta de pesantez es imposible, el predicado «pesado» en el juicio, puesto que es predicado, tiene que tener algún punto de identidad con el sujeto.

Todo juicio de cualquier clase que sea, es la afirmación de un predicado en relación a un sujeto. Para poder predicar hay que identificar. Si identificamos del todo, hay tautología si diferenciamos del todo no hay juicio. En ambos casos no hay juicio. El fundamento de los juicios, hemos defendido en otra ocasión[28], es la analogía del predicado en relación al sujeto[29]. Si la teoría de la analogía tal como la defiende el tomismo es, de tal manera principal que, sin ella caería todo el edificio, ¿cómo no debiera reflejarse esta característica en los juicios, piezas maestras del método científico?

Volvamos al juicio, «lo blanco no es lo dulce» (Lo blanco es algo de no dulce). Si estuviéramos en una lógica racionalista, en donde la idea innata o en Kant «a priori» es el fundamento del conocimiento del ser, entonces Kant tendría razón: la idea de blanco y la idea de «algo no dulce», serían casi idénticas. Aunque no del todo, porque hay muchos «algo» que no son ni dulces ni blancos (el verde o el trinar del ruiseñor). Aceptemos, no obstante que parece casi idéntico el afirmar que lo blanco es no-dulce, por lo menos en la especificidad de blanco y de dulce.

¿Por qué lo parecen?, porque en la lógica racionalista e idealista las ideas son –en el discurso filosófico y científico– «antes» y «más importantes» que las cosas. La «ὀυσία πρῶτη» en el racionalismo no son las cosas ni siquiera las «res» sino las «ideas».

A partir de aquí, evidentemente, que el juicio «lo blanco no es dulce» es considerado por Kant y hoy por parte de los lógicos matemáticos, haciendo abstracción total de su génesis en la experiencia sensible[30].

La afirmación ontológica de que la experiencia está fundada en la realidad, es ya una conexión de ideas, todo el edificio ontológico y gnoseológico se viene abajo. Utilizando la navaja de Ockam «entia non sunt multiplicanda sine necessitate», todos las tautologías deben rasurarse, con lo que no queda no sólo metafí-

28 ARMANDO SEGURA, *El fundamento de la aritmética en la analogía,* Atti del IX Congresso Tomístico Internazionale, Pont. Accademia diu Santo Tommaso, 1990; vol. II 139.

29. Kant también exige la analogía para entender los juicios científicos. Conforme a la crítica transcendental, esta analogía es uno de los principios puros del entendimiento, enteramente subjetivos (en sentido transcendental) y que carecen de todo valor ontológico, con lo cual el conocimiento que Kant llama *fenoménico,* es evidentemente no-real. La imaginación transcendental en Kant, no *abstrae* de lo empírico sino que es un procedimiento puro que está subordinado al sujeto y no tiene que ver en sí, nada con la cosa en sí, ni siquiera con el fenómeno en el sentido de ser inducido empíricamente de él (lo que llama Kant imaginación *figurada o reproductiva*). Cfr. I. KANT, Kr.r.V. B 219ss.

30. Merece atención la semántica cognitiva que arranca de Putnam y que expone MARK JOHNSON, en la obra ya citada. Cfr. A. LLANO, *Metafísica y Lenguaje*, Eunsa, Pamplona, 1984, 56-57.

sica, sino tampoco ningún *contenido* para la lógica matemática. El nihilismo es absoluto «en el mundo todo es como es y sucede como sucede, en *él* no hay ningún valor y aunque lo hubiese no tendría ningún valor (...) todo lo que ocurre y todo ser *así* (So-sein) son casuales» [31].

9. Para una fundamentación de la verdad del sentido común

¿Cómo, pues, justificar el sentido común, en la acepción en que lo usa santo Tomás, sin caer en la tautología? Partiendo de la teoría de la abstracción y demostrando que «todo idealista en su vida ordinaria se comporta como un realista» (Gilson). La teoría de la abstracción, la capacidad de conocer lo que hay, la posibilidad de aprehender intencionalmente las cosas por analogía: éstos son los presupuestos del aristotelismo. ¿Son mejores o peores que los de la Modernidad (en todas las escuelas)? ¿Puede haber una filosofía sin presupuestos?

Todas estas preguntas se irán respondiendo en nuestro trabajo. De momento digamos, que la realidad del conocer lo real, intencionalmente y por analogía, es más sensata, a primera vista, que un conocimiento definido como un «para-mí» sin «en-sí».

Por muy «transcendental» que sea la conciencia del Yo, no se ve cómo es posible conocer «objetos», que no son objetos en sí, sino objetos para mí. En realidad es contradictorio llamar «objeto», a algo que sólo está enfrente, desde mi punto de vista. No es que sea objeto-para-mí, sino algo más grave: es objeto «sólo-para-mí». La noción de sujeto transcendental, que pretende fundamentar la validez objetiva de los juicios de experiencia, necesita, en Kant de un correlato adecuado: el objeto transcendental, en cuanto, condición de posibilidad, de toda experiencia «posible» [32]. Ese objeto transcendental por ser indeterminación pura, sólo condición lógico-transcendental de objetos posibles, es el único que podría ser llamado objeto-en-sí. Pero no podemos llamarlo de ningún modo, porque cualquier cosa que sea sólo y absolutamente en-sí, no es para mí. La contradictio in terminis no es posible eludirla.

En la misma medida que los objetos son para mí, son míos en cuanto míos, su conocimiento es autoconocimiento pero nunca heteroconocimiento. El saber se ha convertido en una introspección transcendental.

«Dictio est interpretatio interioris aprehensionis» (...). «La palabra es interpretación de la aprehensión interior, de manera que como uno es el que habla así

31. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza, Madrid, 1973, 6, 41.
32. I. KANT, Kr.r.V. A 250-251.

es preciso que sea uno el que piensa y siente que lo dulce es distinto de lo blanco. Dice, piensa y siente, porque aún no se ha esclarecido que el entendimiento es distinto del sentido» [33].

Hay que distinguir, pues, tres niveles que permiten considerar con más claridad el problema. De fuera hacia dentro: primero es la aprehensión (sensitiva), segundo, es el pensar sobre ella, tercero es el hablar que sigue al juicio. Por tanto el núcleo de la solución está aquí bien planteado, consiste en no separar los tres niveles sino en articularlos, en referir los unos a los otros, en fundamentarlos mutuamente.

La solución racionalista es muy cómoda y pobre. Moverse entre tautologías es lo más fácil pero produce ceguera total para la realidad e inmediatamente después para todo tipo de valores. Una lógica que no diga nada del ser, no dice nada del hombre ni del bien ni del mal. La eliminación, en nuestro tiempo, como disciplinas filosóficas, en un imparable proceso, de la Lógica de la Psicología y de la Ética es una demostración de cómo la noción física de «masa», ha sustituido a la de hombre. Una masa cuantificable, a esto quedaría reducido el hombre.

Hemos convenido «arbitrariamente» en llamar «dulce» a lo mismo que los ingleses llaman «sweet». Nadie duda de esto. Si alguien llamase «sweet» a lo salado, podríamos decir que es un surrealista. O puede ocurrir en algún lejano idioma caucásico, que verde se diga «sweet»; todo ello es contingente y no afecta a nuestro problema. La palabra «dulce» expresa una sensación, válida para todos los hombres que no estén excepcionalmente enfermos, o sea, que su órgano del gusto no esté dañado. Sería la falta de gusto y no la diversidad de gusto la que haría que alguien sintiera «salado» a lo que todos llamamos «dulce». Por tanto la articulación entre sensación, juicio del sentido común y palabra son evidentes. Se dice que lo blanco no es dulce, desde la experiencia de la cosa misma, no desde el capricho de un a priori vacío.

Por lo tanto, los conceptos empíricos (por cierto) «blanco» y «dulce», expresan en la proposición «lo blanco no es dulce» una relación entre sensaciones que, puesto que, lo sensible sólo es captado por lo sensible [34] debe ser llamado sentido y debe ser llamado «común», porque relaciona los datos de los demás sentidos externos.

Por tanto ese juicio sería tautológico si las *sensaciones* «blanco» y «algo de no blanco», fuesen idénticas. El primer concepto empírico «blanco», generaliza todas las sensaciones de «blanco» pero el segundo término es demasiado general

33. *In De Anima*, III, II. n. 604.
34. *In De Anima*, III, II. n. 60.

y perifrástico, dado que el juicio que consideramos es más sencillo. «Dulce» responde a otra sensación. Y nadie diría que una y otra son idénticas sino que todos dirían que las dos sensaciones (expresadas por los dos términos) son absolutamente distintas.

A partir de este juicio del sentido común, se puede formular ya con estricto fundamento en la sensibilidad externa e interna, el juicio «lo blanco no es dulce». Visto así, ese juicio, sería lo que Kant llama juicio de experiencia. Con una capital diferencia, consistente en que la experiencia de lo dulce y de lo blanco en Kant, es válida para todos los sujetos pero es inmanente a la conciencia y desconocemos si tiene que ver con lo «realmente-dulce» o dicho, more kantiano, con el dulce-en-sí.

En principio, cabría la posibilidad de sentir «dulce» y sentir «blanco» sin ninguna referencia a la realidad como en el caso de las alucinaciones inducidas por drogas. Y esto, en la medida que atribuyamos la alucinación, a la imaginación productiva o transcendental sin inducción ninguna a partir de las observaciones empíricas.

Santo Tomás piensa que hay un «blanco» fuera de mí y un «dulce» fuera de mí. La razón es que la sensibilidad externa no se siente a sí misma (cosa que sólo hace, en alguna medida, sino por esencia, sí por su acto, el sentido común [35]), sino que siente las cualidades sensibles insitas en las substancias sensibles. Esto no es, ninguna *buena intención* realista de nuestro pensador.

Si yo muero o si todos los hombres morimos, la causa exterior de las sensaciones de «blanco» y «dulce», siguen intactas. Estarían en potencia de ser sentidas en sus respectivos cuerpos sensibles (el lienzo no es blanco sólo para mí sino para todos y además el lienzo, si todos morimos, es potencialmente blanco eternamente). Por tanto lo «objetivo» no es lo audible para mí, que desaparece en cuanto yo desaparezco; lo «objetivo» es lo que es audible en sí aunque no hubiera el oído. Del mismo modo que, si no existiera inteligencia humana ni angélica, los ángulos internos de un triángulo siempre, en-sí, sumarían dos rectos. Es el tema de la evidencia apodíctica en la fenomenología de Husserl.

10. El «trabajo» o práctica específica del sentido común

El sentido común tiene además una función centralizadora y coordinadora. Mediante su ejercicio ***construimos*** un objeto intencional que tiene por materia

35. 1, q. 87, a. 3, ad 3; *In IX Ethic.*, c. 11, F. X. PUTALLAZ, *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris, 1991, 47-71.

los sensibles, propios, comunes y per accidens que, procedentes de los distintos sentidos son enlazados en una primera síntesis por el sentido común. Los objetos de nuestro mundo son así «producidos» por el sujeto.

Cuando dice Kant que la experiencia es un producto del entendimiento [36], entiende algo que desde la terminología economicista usada por los estructuralistas marxistas [37], no tiene nada que ver con la producción propiamente dicha. Por el contrario, la materia del conocimiento, siempre se escapa de toda posible objetivación en cuanto tal materia [38].

Sólo desde el fenómeno, piensa Kant, mediante un largo ejercicio (Übung), se descubre analíticamente que «debe haber» alguna causa. La materia en Kant se convierte en una condición de posibilidad del fenómeno por el lado material [39].

En este momento del discurrir crítico, el término «causa» se hace innombrable, por razón de que la causalidad es un concepto puro y no va más allá de la conciencia. Y «no debiera» ser aplicable a la cosa en sí.

La materia próxima del fenómeno son las sensaciones. Producir es un término muy realista que Marx denominaba con el equívoco nombre de «praxis». Para producir es preciso manejar realidades y transformarlas. En Kant se manejan fenómenos, (que también son productos inmanentes a la conciencia). Éste es el objeto intuido y subsumido en el concepto puro por medio del esquema. Pero carece de toda intencionalidad hacia la realidad-en sí. Así, en Kant, sentir, es sentir-se. Heidegger concluirá: manipular-se, encontrar-se.

La mal llamada «ingenua» filosofía del realismo, piensa, más refinadamente, que el objeto inmanente es un constructo que el sentido común refiere a la cosa en sí, pero no es la cosa en sí. El valor añadido por el realismo cognoscitivo, es que, manteniendo la idea del «constructo», lo «entiende»; entender es siempre apuntar a lo real. Un constructo ideal, es un juguete para niños; algo con lo que se juega pero no con lo que se vive. Por el contrario, un constructo que se corresponde análogamente con lo real, sólo él, es verdadero conocimiento contrastable con la praxis y la ciencia.

36. I. KANT, Kr.r.V. A 1.

37. Cfr. L. ALTHUSSER N. POULANTZAS-E. BALIBAR, etc. Para nuestro tema es muy interesante la noción de *práctica teórica*, que acuña Althusser; cfr. L. ALTHUSSER, *Pour Marx*, Maspero, Paris, 1965.

38. La materia en sí misma es ininteligible para santo Tomás pero de ningún modo es inmanente a la conciencia. Es incognoscible en cuanto se conoce desde el compuesto y no en sí misma. Pero el compuesto que informa esa materia es algo en-sí transcendente a la conciencia. Cfr. *Cont. Gentes*, II, 16: *de aliquo modo est.*

39. Ésta es la tesis de TH. ADORNO, *Dialéctica negativa*», Taurus, Madrid, 1975, 188ss.

11. Objeto inmanente y objeto exterior del sentido común

En Kant el término «objeto» se traduce por Gegenstand y por Objekt[40]. No siempre, pero sobre todo en la Estética Transcendental, el primer término se refiere a lo que hay enfrente del sujeto sensible, que no puede ser nada más que la cosa en sí, o quizá, lo «chocante», las impresiones que desencadenan las sensaciones. Así entendido, el objeto kantiano no tiene nada que ver con el objeto sensible aristotélico-tomista, ni siquiera, cuando hablamos del objeto inmanente a la percepción.

Para Kant ese primer tipo de objeto –Gegenstand– es incognoscible y de él poco cabe decir salvo que «impresiona» la sensibilidad externa. No hay ningún tipo de especie intencional. Las impresiones figuran como un interruptor de la sensación, cosa que más bien imaginamos, pues, hay que contar con que el interruptor (las impresiones: «Eindrücken») es absolutamente desconocido e incognoscible.

Para santo Tomás, hay dos sentidos de la palabra «objeto»[41] a nivel sensible: el objeto «quod», lo que es en sí la cosa[42] y el objeto «quo», gracias al cual conocemos la cosa y que se llama especie[43]. Por tanto, el sentido común coordina, centraliza, «pre-reflexiona» en cuanto que permite sentir, que se siente a nivel de lo que realmente hay de sensible en la cosa, a través de la especie (objeto inmanente) por medio de la cual, se conoce el objeto transcendente.

12. Finalidad y orden en las «especies» de la sensibilidad

La función más importante, desde nuestro punto de vista, es la de respetar la intencionalidad de las especies. Algo de *común* «hay-en» los sensibles *propios*, recibido por los mismos sentidos externos, que está en ellos previamente a toda operación del sentido común. La intencionalidad de las especies impresas de todos y cada uno de los sentidos apunta a un todo, a algo común en el objeto extra-mental. Mi visión del color en un animal, mi tacto en la suavidad de su

40. I. KANT, *Manuscrit de Duigsbourg* (1774-1775) trad. francesa extraída de los tomos XVII y XVIII de Gesammelte Schriften edición de la Akademie. La distinción entre Gegenstand y Objekt, bastante ambigua en sí misma, es esclarecida por Kant en la 100-101, nota de la traducción francesa.

41. 1-2, q. 13, a. 4 c.

42. 1-2, q. 5, a. 3, ad 2.

43. 1-2, q. 11, a. 4, ad 2: *el objeto es lo que da la especie al acto.*

pelo, mi oído que me permite escuchar sus maullidos, se refieren intencionalmente a un solo y único objeto, o a un objeto como un todo[44].

Lo común real, precede siempre a lo común sentido, en cuanto conocido sensiblemente, en el objeto inmanente, cognoscente. Si no fuera así el lenguaje quedaría desarticulado. La cópula «es» (ἐστί) permite hablar, «comunicarse»[45]. Si el lenguaje fuera un mosaico de juegos lingüísticos sin relación con la realidad, no se explica como convenimos o «consensuamos» a priori el tema del que hablamos[46]. La única explicación sería muy platonizante: convenimos en el hablar porque el hablar es un transcendental, desde el que se «decide el ser»[47].

Por otra parte, si los juegos lingüísticos, cuyos códigos de verdad son incluso, contradictorios entre sí, se refirieran, a la realidad, ésta sería contradictoria consigo misma. El consenso a priori coloca transcendentalmente el lenguaje por encima del ser, invirtiendo el orden del logos. El decir, por el contrario dice-de el ser. Sino, diría sólo de sí mismo. Como el decir o la lógica formal, sólo hablan de sí mismos, el análisis cae en una burda tautología.

Por tanto, el sentido común, coordina, centraliza, «pre-reflexiona», en cuanto que, permite sentir que se siente. Si el objeto como substancia externa, es una ἐντελέχεια, lo *natural* sería que atrajera cerca de sí misma, no sólo a todos los accidentes sensibles que tienen en ese telos su punto de inhesión, sino también a las especies impresas sensibles.

44. C. FABRO, *Percepción y pensamiento, o.c.*, 116: «la unidad del objeto fragmentada por las particulares aprehensiones de cada uno de los sentidos, se reconstruye por la unidad fundamental de la sensibilidad en el sentido común». Cfr. V. RODRÍGUEZ, *Sensorio común y conciencia sensitiva, o.c.* 19-25.

45. *De Verit.*, q. 2, a. 2 c. *natura cuiuslibet actus est, quod se ipsum communicet quantum possibile est.* Comenta F. CANALS, *Sobre la esencia del conocimiento, o.c.*, 526: «obrar es siempre comunicar aquello por lo que el operante es en acto»; POLO, *Curso de Teoría del conocimiento, o.c.*, vol. II, 253-309 y vol. III, 16-24.

46. L. POLO, Idem. vol. II, 271: «Se ha llegado a decir que el lenguaje es el transcendental que sustituye a la conciencia transcendental»; es la propuesta del Tractatus wittgensteniano, según la interpretación de Stenius: una consecuencia del olvido de los actos cognoscitivos; K. O. APEL, *La transformación de la filosofía. El a priori de la comunicación*, Taurus, Madrid, 1985. En línea análoga: E. LLEDO, *La memoria del Logos*, Taurus, Madrid, 1984, «por el contrario, las respuestas *lógicas*, o sea, aquellas que no se levantan desde ningún cerrado dominio teórico, sino que van surgiendo de la matriz misma de la lengua hablada por los personajes de un diálogo, crean, con su mensaje el código al que se ciñen. Estas respuestas suponen que *dentro* del lenguaje, existe una *entidad* que expresa comunidad, continuidad y coherencia a lo dicho».

47. Es la propuesta de NIETZSCHE, *El Anticristo*, Alianza, Madrid, 1974 § 55. Éste es, a nuestro parecer, el sentido último, confesado o no, de la hermenéutica heideggeriana, en donde el habla sustituye al hombre su mensajero, cfr. M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*; trad. esp. *De camino al habla*, del Serbal-Guitard, Barcelona, 45, 1987, 240-241: «puesto que nosotros los hombres para ser lo que somos seguimos perteneciendo al despliegue del habla, y que por ello jamás podremos salirnos de él, para abarcarlo desde algún otro lugar, tenemos el despliegue del habla en vista, sólo en la medida en el que el habla misma nos tiene en vista, en la medida en que se nos ha apropiado»; cfr. K. O. APEL, *Constitution du sens et justification de la validité,* Les Etudes Philosophiques, PUF, Paris, ene-juillet, 1990, 391: «Heidegger n'est pas su rendre compte, de façon transcendental-reflexive de l'irrécussable prétention universelle à la validité ni des présuppositions de ses propres analyses philosophiques».

Si el ojo, ve el color con referencia a una barca y el tacto, comprueba que es de madera (la barca) y el olfato, huele la sal marina (de la barca), parece como si las especies impresas de todos y cada uno de los sentidos, que son previas al sentido común, tuvieran –por separado– la virtud de coincidir en un punto y no por casualidad sino por la teleología de la «especie impresa». Esa teleología emana, ya de la sensación, pero emana de la sensación, no por un prurito idealista subjetivo, mediante el cual decidiese el órgano, dirigir su especie al lugar propio, el mismo a donde lo dirigen las demás especies, sino que emana *solicitado* por la forma accidental de la cosa en sí[48].

Esa referencia de las «especies» de todos los sensibles propios a un mismo objeto es, a priori, anterior a la coordinación por el sentido común. Después que se reciben *del* objeto los sensibles propios de cada órgano, el sentido común «los pone en común».

La labor del sentido común ha sido orientada de raíz y desde el primer momento por el objeto sensible en cuanto substancia corpórea que es, ἐντελέχεια. La causa final del movimiento cognoscitivo de los sentidos externos es la substancia corpórea, en lo que tiene de substancia, sin la que los accidentes no existirían.

De no aceptarse esta tesis, Kant tendría razón y el sentido común (al que Kant, no menciona como facultad), «inventaría». Eso es lo que hace el sentido común, cuya función es desplazada en la Crítica, hacia la imaginación trancendental y el esquema. Nada racional y ordenado hay en el objeto que proceda de fuera. Todo, en Kant se enlaza y ordena desde el entendimiento que conceptualiza «lo que debe ser entendido» y por la imaginación que sensibiliza, mediante el esquema, «lo que debe ser sentido». El idealismo se hace incompatible con la verdad.

Si volvemos a nuestro Tomás de Aquino, el medio ontológico, por el que se transmite la acción causal de la substancia, serían las formas accidentales de las cualidades sensibles. Como formas, son actos que mueven a los sentidos externos, pero como accidentales, su dinámica es mediata, en relación a la forma substancial que es la verdadera causa final. Todo este dinamismo es impensable en Kant, que reserva la finalidad al Juicio reflexionante y le concede un valor hipotético y formal (als ob, como si): hay que estudiar los seres vivos *como si* se movieran por fines.

Un examen neutro de este planteamiento indica que Tomás de Aquino ha estudiado, siguiendo a Aristóteles, mucho más complejamente la realidad del

48. 1-2, q. 18, a. 2, ad 2: *el objeto... tiene razón de forma en cuanto que da la especie.*

objeto sensible y la mediación entre este objeto y la cosa en sí, la substancia. La estructura ontológica de ambos dinamismos, es meticulosa y estricta. Kant se ahorra la ontología de la substancia «exterior» y sobre todo, la estructura ontológica de la relación entre la substancia sensible y la sensibilidad. Se limita a hacer una reflexión transcendental del objeto inmanente en la conciencia (sensible e intelectual) a la facultad. Como todo formalismo filosófico, accede a la certeza sin las contradicciones y opacidades que ofrece lo real. Todo es más fácil, porque las formas sólo tienen que ver consigo mismas. Desde el momento, en que Kant sustituye la verdad por la validez, el método formal ocupa el lugar del ser. La validez, la legitimidad, el *quid juris* frente a la verdad hace el papel de una corona sin rey, porque el hombre ha desaparecido. A esta validez aspira también el «revival» kantiano de la pragmática transcendental.

¿Se hace, entonces, innecesario el sentido común, puesto que los órganos externos, ya producen teleológicamente sus propias especies impresas? Cada sentido externo en su operación, está –por determinación del objeto sensible exterior– orientado al mismo objeto que los demás sentidos externos. Pero esta constatación, es un hecho, desconocido por cada sentido. Es la reflexión, quien cae en la cuenta de que, el objeto, al que intencionalmente están dirigidos cada uno y todos los sentidos externos, no es un invento del sentido común ni una operación que pueda hacer un sentido externo. La percepción de la cosa es un correlato subjetivo del objeto mismo, mediante *la «traducción» de la objetividad en intencionalidad*. Ésta es la clave de arco de la doctrina tomista del sentido común: su nivel de asimilación del objeto, consiste en, «atenderlo» e «intentarlo», convertir *la tentación en intención.*

Las especies se dirigen al mismo objeto, pero que sea el *mismo* objeto, sólo lo puede juzgar el sentido común. Éste discierne el objeto, no lo inventa.

13. Toma de posición kantiana

En Kant, ¿como se resuelve la aporía de la constitución del objeto de conocimiento sin referencia al sentido común? Ya hemos dicho que el objeto en sí (Gegenstand) u «objeto transcendental» (transzendentale Objekt) es incognoscible, prácticamente se reduce al noúmeno. Veamos entonces cómo resuelve el problema de la intencionalidad de la sensibilidad.

Empieza Kant por separar las áreas de la psicología metafísica de las de la crítica transcendental. Con ello, toda la problemática que estamos tratando queda eludida, aunque la elusión afecta directamente al racionalismo wolffiano. En la Crítica, no se trata de la diferencia entre los distintos sentidos externos ni de la

existencia de una sensibilidad externa, ni del sentido común, o memoria. El tema aparece francamente transmutado en la imaginación trascendental y en el esquematismo, es decir fuera de la Estética Transcendental que es la teoría de la sensibilidad y dentro de la Analítica de los conceptos que se refiere al entendimiento. ¿Cual puede ser la razón de que Kant pase olímpicamente del tema de los sentidos, sus órganos y su operación?

La respuesta ès obvia. Por una parte no hay ninguna necesidad de explicar la relación entre sensibilidad y cosa en sí. Ésta es la verdadera razón de que Kant economice psicología [49]. Con la cosa en sí no hay relación, porque toda relación del objeto (cosa en sí) con el sujeto (sensibilidad), es imposible. Por tanto la cosa en sí, es un absoluto y por absoluto, incognoscible: es la transcendencia pura sin posible analogía que permita siquiera conocer negativamente.

En segundo lugar, el planteamiento aristotélico tiene para Kant dos defectos: es metafísico y es psicologista. Veamos sus razones y luego daremos cuenta de ellas. La sensibilidad es en la Crítica, considerada como un todo sin órganos específicos. ¿Por qué? Porque la existencia de órganos específicos obligaría a justificar las potencias de esos órganos por sus objetos sensibles [50]. Nada se debe decir, en Kant, de un objeto sensible exterior. Nada hay pues que especificar. Más todavía, hablar de «objetos sensibles» parecería a Kant aberrante. En virtud de su idealismo que afecta incluso a la sensibilidad, un «objeto sensible y exterior», es impensable, primero, porque, si es algo-en-sí, es incognoscible y segundo, si es algo para mí, es sentido (en acto) pero no sensible (en potencia). En el lugar de un objeto sensible exterior, Kant, coloca un objeto *pensable* exterior, una clara proyección idealista.

Además, en la mente de Kant, que un objeto sea sensible, implica psicologismo y antropomorfismo, pues, proyecta, ilusamente, la subjetividad sensible en los objetos. Es el hombre, el sujeto sensible, el senciente, pero los objetos en sí no tienen nada que ver, que podamos saber, con el aparato cognoscitivo.

Si a Kant le indicaran que la cosa, es sensible en potencia en sí misma, diría que ocurriría como si alguien dijese «he ahí una piedra "audible" potencialmente». La negación de la filosofía aristotélica del movimiento y del conocimiento del mismo lleva forzosamente a Kant a distinguir entre «piedras audibles

49. I. KANT, Kr.r.V. B 67, B 69, trata de un tiempo que precede a la conciencia de las mismas (representaciones en la experiencia). En A 102, la autoconciencia sensible es atribuida a la síntesis de reproducción de la imaginación; R. EISLER, Kant Lexicon, Hildesheim, Georg Olms, Verlag, 1989, vocablo «Apperzeption»; J. B. MEYER, *Kants Psychologie. Dargestellt und erörtet*, Berlin.Verlag von Wilhem Hertz 1870 (trad. italiana: *La psicologia di Kant, Firenze, Editrice Ponte a la Grazie*, 1991, 196. Reduce, Kant, el sentido común a una apercepción empírica.

50. 1, q. 77, a. 3.

en sí mismas» y «piedras audibles para nosotros». Está claro que el sentir no tiene nada que ver con la cosa en sí. Es como si dijéramos: «oímos nuestras propias audiciones», pues sería absurdo que la audición esté fuera del oído. El idealismo vacío es el coste de la pérdida de la doctrina de la potencia y el acto.

14. La dinámica psicológica de la percepción sensible en Tomás de Aquino y su confrontación con la perspectiva idealista kantiana

Por otra parte la dinámica psicológica del *De Anima* (lo mismo cabe decir del In De Anima de santo Tomás) presupone una teoría metafísica del movimiento con la estructura de potencia y acto. Es cierto que una metafísica de la naturaleza, no se puede hacer, ignorando las leyes fisicomatemáticas de la naturaleza. Las respuestas afectan siempre a la sustitución de la metafísica del ser por una metafísica del conocer. La teoría de la potencia y el acto habla de cosas en sí. Desde el reduccionismo fenomenalista extrapolado de la física matemática, no se puede hablar del ser móvil como acto del movimiento, como potencia etc.

A. La eliminación crítica del sentido común

Si no hay diversos órganos (transcendentalmente hablando son sólo empíricos y por tanto irrelevantes para la ciencia), no hace falta el sensorio común en cuanto órgano corpóreo. En realidad, Kant se ve obligado a ahorrar Psicología porque su lógica transcendental, es bastante más idealista que la aristotélica y no permite que ningún principio *puro* resida en un órgano corpóreo. El enlace, que realiza el Esquematismo, entre concepto e intuición nunca puede llegar a un enlace entre lo puro y lo empírico en cuanto tal, es decir, lo empírico en-sí.

Nos quedamos con una sensibilidad, en donde pueden analizarse, «después de un largo ejercicio», las intuiciones empíricas y las intuiciones puras. Las primeras son materia del conocimiento y lo que podemos decir de ellas empieza en la sensación (de ningún órgano en particular), la causa de la sensación, la impresión en sí misma es incognoscible.

Tenemos, pues, sensaciones e intuiciones empíricas, como materia del conocimiento ¿cómo se *especifican, ordenan, orientan*, «antes» de que entren a formar parte del fenómeno? *De ninguna manera;* cada uno de esos tres verbos empleados implican un momento de la metafísica. La sensación, la intuición empírica, todo ello es «materia» y sólo materia del conocimiento, inobjetivable en sí misma.

A la Crítica no le interesa «saber por causas», pues, una ciencia pura de la sensibilidad no debe contener elementos metafísicos ni psicológicos. Por tanto nada de causas (la causa final sobre todo debe estar ausente) ¿Cómo entender, pues, una Estética Transcendental? Sólo como: «La ciencia de todos los principios a priori de la sensibilidad»[51].

Por tanto lo que se pueda decir del sentir, si se quiere ciencia y no metafísica, debe apoyarse únicamente en una sensibilidad pura y a priori. Es posible ahorrarse toda la temática, no ya del sensorio común sino del De Anima o más próximamente, de la psicología de Wolff que es la más directamente afectada.

¿Donde está pues, el objeto sensible?, o dicho de otra manera: ¿Cómo se perciben los objetos sensibles? La respuesta a estas dos preguntas sitúan muy bien la orientación epistemológica de Kant. No se trata de saber las causas del sentir, esto sería metafísica, sino cómo se siente. Esta precisión es muy importante. El método rebasa en Kant, como en Descartes y en Husserl, cualquier argumentación de contenidos. No interesa *lo* que se siente.

El idealismo formalista se interesa por las formas no por los contenidos. A éstos, puede ocurrirles dos cosas: o que sean absolutos y por tanto incognoscibles o que sean relativos y entonces son absolutamente contingentes por lo cual son irrelevantes para la teoría del sentir como fundamento de la ciencia de Newton. La sensibilidad, pues, consiste en formalizar universalizando, contenidos sensibles contingentes. Tan contingentes son, que en sí mismos son el «relleno» (el «Stoff») de la sensibilidad. Las formas son lo que interesa.

En el *realismo tomista* las formas se refieren a las cualidades sensibles (en-sí) o a la forma de los sentidos en cuanto potencias activas que producen las especies impresas intencionales. Todo este mecanismo es irrelevante para Kant, porque la intencionalidad es imposible, dado el carácter absoluto de la cosa en sí y dado que las formas del conocimiento no son ser (acto) o potencia (poder ser). No tienen que ver con el ser.

Lo que le interesa a Kant es la justificación del conocer, prescindiendo de toda relación con el ser. Toda la estructura ontológica queda eliminada y sustituida por la estructura transcendental.

Lo transcendental, podría definirse como lo opuesto a la especie intencional. Si ésta se orientaba hacia el objeto, en Kant, es el objeto (inmanente) el que transciende hacia el sujeto. Con ello la simplificación es máxima. Sólo hay que tratar de las formas inmanentes del conocer sin mención alguna a la realidad.

51. I. KANT, Kr.r.V. B 35.

Kant, se decanta, por una Antropología que, en cuanto científica, no haría ninguna mención al cuerpo y que él llama «pragmática»[52].

¿Qué ha ocurrido? La reflexión del sujeto sobre sí mismo, en la mente de santo Tomás, no es originaria sino derivada. Esto no es un capricho, sino que, el hecho de proponer el carácter derivado de la reflexión implica, que los contenidos son privilegiados sobre las formas.

En efecto, el alma se conoce a sí misma en sus actos, en sus operaciones, es decir en el ejercicio de su actividad intencional.

¿Qué ocurriría si la reflexión fuese originaria como en Kant? Que desaparecería toda mención a los contenidos; éstos serían indiferentes a las formas y nos quedamos con unas formas no intencionales sino transcendentales. Vueltas hacia sí.

Lo intencional apunta al contenido ontológico, lo transcendental apunta a la función subjetiva-transcendental, al Yo puro. Si no hay contenidos específicos, sobran los órganos específicos y sobra un coordinador, el sentido común a nivel sensible. La sensibilidad ha quedado reducida, simplificada, vacía, infundamentada.

La intuición pura en Kant, proporciona el objeto al entendimiento. Pero ese objeto, es sólo la forma espacio-temporal, porque su contenido, aunque se admite que debe haberlo, no es determinante. El desprecio de Kant a los contenidos es lo que mueve a Hegel a formular un pensamiento «reflexivo» en donde sujeto y objeto, forma y contenido se subsumen mutuamente[53]. Al fin y al cabo, cabe pensar, la materia nunca es determinante.

El problema de la percepción del objeto, es explicada por la síntesis a priori a nivel de sensibilidad, pero el juicio sintético a priori es un producto del entendimiento. De ahí que Kant diga que la experiencia (sensible) es el primer producto del entendimiento; es el intelecto el que, mediante un juicio, *decide* cual es el objeto (Objekt). El juicio es el lugar de la verdad, para Aristóteles y es donde cabe la falsedad. Kant no da ningún crédito al «verum» de una verdad transcendental (la llama tautología)[54] sino que sólo es necesaria la justeza formal de lavalidez objetiva.

52. Idem. *Die Religion innerhalb der Grenzen der Bloßen Vernunft*, en Werkansgabe, *o.c.*, Band 8. Aquí Kant considera que el mal radical es inherente a la naturaleza humana y, por tanto, ésta es inabordable científicamente. La misma conclusión confirma en *Anthropologie in pragmatischer hinsicht*, Königsberg bei Friedrich Nicolavius 1798; en idem., *o.c.*, Band. XII, 407ss.

53. G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes, o.c.*, 22-23: *das Wahre nicht als Substanz, sondern ebensosehr als Subjekt aufzufassen und aus zudrücken.*

54. I. KANT, Kr.r.V. § 12 B 113-B 114.

Para que haya validez objetiva, es preciso depurar todo el proceso de contenidos contingentes. La validez objetiva es el libre juego de las formas. Kant se obliga a retraducir toda la metafísica en términos transcendentales (en sentido kantiano) de manera que las categorías aristotélicas, ya no son modos necesarios y universales del ser sino del conocer, siendo el sujeto único y supremo, el Yo, que es el que realiza la síntesis originaria.

Ese Yo, que no se ve limitado por límite metafísico ni empírico alguno, se encuentra con un horizonte formal indeterminado, una «x», pues, lo único que se contemplan son formas vacías. Aparece aquí el concepto de libertad transcendental [55]. Para Kant la libertad es pensada no como libre albedrío, libertad interior de querer o no querer, sino como ausencia de límites para el entendimiento.

El Yo con el arma de la pura formalidad indeterminada, inespecificada, está como pez en el agua; puede decidir mediante la síntesis, todo un mundo de fantasía, de imágenes productivas que le dan el esbozo de la ciencia.

Pero así como en Aristóteles la fantasía tenía la función de conectar la realidad sentida, con el entendimiento, aquí no hay ningún compromiso con realidad alguna, con lo que la fantasía, es un esquema semejante a la cogitativa, pero sin contenidos reales.

Kant se mueve en un nivel de abstracción tan puro (una abstracción sin contenido abstraído), tan lejano de la abstracción realista y empírica aristotélica, que le permite disolver los grandes problemas de la historia del pensamiento con una simplicidad y un rigor (en esa simplicidad) que le economiza el duro contacto con la realidad, la sensible y la intelectual, tal como son en sí mismas.

B. La noción hegeliana de conciencia sensible o percepción (Wahrnehmung) de la cosa

Veamos, ahora, qué piensa Hegel sobre el sentido común. Por el momento, no puede considerar la posibilidad de una filosofía crítica al estilo de Kant. La primera parte de la Fenomenología del Espíritu es, a su modo, una teoría del conocimiento. A ésta, habría que añadir pasajes sobre el espíritu subjetivo, en la Filosofía del Espíritu de la Enciclopedia y la última parte de la Lógica.

Esta dispersión del problema del conocimiento y en concreto del tema del sentido común, ya hace pensar que Hegel no cree que el conocimiento sea un medio para conocer, sino que el conocimiento es la cosa misma, de manera que toda la subjetividad determina a la cosa y todo el contenido objetivo de la cosa

55. Idem. B 473.

determina al sujeto. Veamos el pasaje que Hegel dedica a la percepción del objeto [56].

«La conciencia que ha ido más allá de la sensibilidad». Aparece, pues, la percepción como algo transcendente a la sensibilidad. Es la manera que tiene Hegel de hablar de la sensibilidad externa.

«La conciencia como relación, contiene sólo las categorías pertenecientes al Yo abstracto o pensamiento formal, que son para ella determinaciones del objeto. La conciencia sensible sabe por esto, de éste, como de un algo, el cual es una cosa existente, un singular, y así sucesivamente (...) la reflexión del alma en sí, el yo, separa de sí esta materia y le da primeramente la determinación del ser» [57].

Para Hegel, las determinaciones del objeto (sensible) son proyecciones del Yo abstracto. El objeto es un algo, existente, singular. Por tanto, como se ve más extensamente en la Fenomenología, aparece el objeto como algo ahí captado por la percepción de la conciencia sensible. Pero esa objetividad extraña al sujeto, es una *falsa conciencia*. Lo que llama Hegel conciencia sensible. El sentido común, lo que realiza es ese extrañamiento de las propias determinaciones, en el objeto como si no fueran suyas. Lo primero que le da al objeto es la determinación de algo, es decir de ser.

Hay que reconocer que en la Fenomenología y en la Filosofía del Espíritu, Hegel mantiene con más exactitud la secuencia aristotélica de las facultades porque intenta salvar al máximo la riqueza de contenidos. El hegelianismo tiene la pretensión de superar el formalismo vacío del idealismo anterior, empezando por Kant, y proporcionarle datos objetivos. El objeto es enriquecido con las determinaciones del sujeto. A cada reflexión sobre sí, la conciencia sensible contesta con una objetivación. De manera que el movimiento del conocer, va del sujeto a la cosa y de la cosa al sujeto. Así, la cosa, es el objeto de la percepción. Más allá de Kant, salta Hegel, con excesiva facilidad, desde la percepción (fenómeno kantiano) al intelecto, como ha visto Polo [58].

No hay ninguna referencia en Hegel ni a la cogitativa ni a la imaginación; tampoco específica los órganos de la sensibilidad externa. Todo ello da una idea doble: por una parte, un abstraccionismo sin abstracción ontológica que le permite formar un puzzle fácil, en donde todas las piezas encajan a priori puesto que estaban hechas para encajar; por otra, una sensación de libertad, en cuanto que el Yo, el sujeto conoce lo que está fuera de sí como algo propio de

56. G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, en Werke, *o.c.*, Band 8, § 420.
57. Idem. § 418.
58. L. POLO, *o.c.*, vol. I, 338-347.

sí. Es decir, en su verdad, el objeto no es nada extrínseco al sujeto, no es un límite; así el sujeto es libre.

La función del sentido común, (conciencia sensible), en Tomás, centraliza todas las propiedades en un todo, como objeto. El idealismo de Kant desarrollado por Hegel hasta la exasperación, hace de todas las propiedades sensibles, algo no sensible; universalidades que son determinaciones que proceden del Yo. Así lo blanco y lo salado de un cubo de sal son blancura, sabor, y figura cúbica en cuanto propiedades de la conciencia.

En relación con Aristóteles, es mucho más simple, fácil y clara la explicación hegeliana, porque en ningún momento se las ha de ver con realidades que deban previamente verificarse, sino que las abstracciones de las propiedades universales, los elementos de la lógica formal, son aplicadas al objeto, olvidándose de toda la teoría de la abstracción aristotélica. No se da razón de esas formas universales, porque en ningún caso son formas con fundamento en la realidad sino modalidades vacías del pensamiento.

15. Realismo tomista del conocimiento perceptivo

Aristóteles, y más, si cabe, santo Tomás se creen obligados a tener en cuenta todas las objeciones que les presentan, no ya sus interlocutores, sino la realidad misma. Así no cabe reducir las cosas a conceptos sino que hay que considerarlas en su realidad empírica, en la sensación, en la percepción y en la imaginación con toda la riqueza que los sentidos proporcionan y toda esa riqueza empírica venida de fuera es iluminada, es decir despojada de su materialidad y transformada en pura «forma» de intelección, con lo cual, el entendimiento posible se actualiza y consigue convertirse de entendimiento virtual, en acto de entender, que es el concepto. Éste no es pues un a priori vacío, sino nada menos que lo inteligente de la realidad «oculta» (inteligible en potencia) en la experiencia sensible.

No es, tampoco, una abstracción en el sentido de una idealización de la sensibilidad (eso sería más bien un materialismo refinado) sino una intelección de lo que de inteligente hay en los seres corpóreos, reales y empíricos. Por tanto ningún elemento de vaciedad encontramos en los conceptos aristotélicos y tomistas.

Mediante la «reditio», la vuelta a las imágenes, el intelecto devuelve el concepto al manantial de donde surgió la imagen, que no es más que la percepción del sentido común, retenido por la imaginación (specie retenta). Con ello está garantizado que tanto en su génesis como en su término, los conceptos del intelecto vienen de lo real, a través de la experiencia y se refieren, teleológicamente, a la misma experiencia de lo real.

V

LA IMAGINACIÓN

Define Aristóteles la fantasía como «algo en virtud de lo cual decimos que se producen en nosotros, fantasmas, es decir algo aparente» [1]. La define santo Tomás como «depósito de las formas recibidas de los sentidos» [2]; «la fuerza imaginativa puede configurar formas de diversos sensibles, tal como aparece sobre todo, cuando imaginamos aquello que nunca percibimos por el sentido» [3].

De estas tres definiciones en un primer examen podemos inferir: que la imaginación es una facultad productora de *formas sensibles, pero meramente aparentes* o una facultad depositaria de las formas que recibe de los sentidos. Las ideas principales son las de facultad, la de apariencia, la de conservación y la de reproducción.

1. Posibilidad de una fenomenología de lo imaginario

Santo Tomás nos da, tanto una descripción del comportamiento de la imaginación, una fenomenología, cuanto su relación con la verdad, que es lo que propiamente afecta a una teoría del conocimiento. Puede la metafísica del conocimiento, aprovecharse de los datos de la fenomenología, pero no es la fenomenología. En nosotros –piensa Tomás de Aquino– se produce algo aparente que a veces es verdadero, adecuado con la realidad extra-mental y a veces falso.

1. ARISTÓTELES, *De Anima*, 428ab; *In De Anima*, III, VI. n. 638.
2. I, q. 78, a. 4.
3. *De Verit.*, q. 10, a. 6, ad 5.

Se preocupará luego de discernir las relaciones entre los sensibles propios comunes y per accidens en cuanto afectan a la verdad de la imagen. Hay pues imágenes verdaderas e imágenes falsas. Eso ya indica dos cosas. Por una parte se está hablando de la verdad del sensible y por otra parte que no hay aquí ninguna verdad judicativa intelectual, que es lo que principalmente ha de entenderse por verdad.

Nos encontramos, pues, por primera vez con la facultad y órgano de la posible falsedad. Hasta ahora a nivel sensible la falsedad sólo se entendía por corrupción del órgano. Ahora nos encontramos con una función no sólo retentiva, como dice Polo [4], sino también generalizadora y sobre todo combinadora, lo que puede dar lugar a la falsedad. Lo «blanco-visto», es una sensación infalible, pero la combinación de blanco con carbón, puede imaginarse o, soñarse y en relación a los sensibles reales, sería falso.

Así por el lado de la sensibilidad, la imaginación produce, por primera vez, la apariencia falsa (lo que Heidegger llama «parecer») [5] por otro lado, más allá de la imaginación, puede entrar el error por el camino del juicio del intelecto. Debemos estudiar despacio la relación de la falsedad de la imaginación con la del entendimiento.

2. Papel mediador de la imagen

Para santo Tomás, no cabe la imaginación sin sensación [6], por otra parte, tampoco cabe el intelecto humano sin imagen [7]. La imagen, en cuanto a su materia, precisa de la percepción, de la retentiva (reminiscencia) o memoria [8] y de los sentidos externos. A partir de aquí podemos hacernos una idea de lo que es la «φαντασία» dentro del realismo aristotélico en el que se mueve nuestro pensador.

Es necesario partir del supuesto, bien comprobable, de que el conocimiento humano es un «ordo» y que por tanto, nada hay dejado al azar. Todo está en función de la verdad. La verdad perfecciona al sujeto cognoscente, de tal manera,

4. L. POLO, *o.c.*, 359ss.
5. M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, FCE, México, 1968 § 7.
6. *In De Anima*, III, IV. n. 632.
7. 1, q. 85, a. 1-2; *In De Mem. et Remininisc.*, L. un. l. II. n. 314.
8. *In de Mem. et Reminisc.*, L. un. l. II. n. 320: «... ad memoria autem pertinet, apprehensio temporis secundum determinationem quamdam, secundum scilicet distantiam, in praesenti nunc; unde per se memoria pertinet, ad apparitionem phantasmatum, per accidens autem ad iudicium intellectus» (depende, pues, de la memoria, la aprehensión del tiempo según cierta determinación, a saber, en relación con la lejanía, en un ahora presente; de ahí que la memoria, por sí misma se extienda hasta la aparición de imágenes e incluso *«per accidens»* hasta el juicio del intelecto»).

que éste asimila todas las cosas, siempre perfeccionándose como cognoscente. Dado que la escisión ser-conocer, no está en la mente de santo Tomás, enriquecerse como cognoscente, es incrementar la perfección ontológica [9]. Por tanto, el conocer es para el ser, el modo de «hacerse» más ser, pues, la verdad no está, en el orden sólo de un conocer meramente formal, sino fundamentalmente en el orden del ser [10].

La antropología aristotélica es la que marca la pauta del estudio del imaginar. Decir que la imagen es una luz («φάος») semejante en su nivel, a la luz del entendimiento agente, es señalar, la concepción del conocer y del ser como participación de lo superior por lo inferior. El hombre y el animal no pueden imaginar sin sentir. La imaginación no es, por tanto, específica del hombre. Lo que sí es específico del hombre, es el «sentido» de la imagen, el finis operis del phantasma.

La imagen del animal, con lo que implica de memoria y de estimativa, no es en sí misma un material ordenable hacia el entendimiento. Los animales no imaginan para entender lo imaginado, en donde la cosa reside como «similitudo», sino que imaginan para «orientarse» *sensiblemente* en un mundo exclusivamente *sensible*. Esto implica que la imaginación, que viene a ser en conexión con la estimativa, el talento de los irracionales, no está hecha para engañar sino para acertar. Mediante su imagen del mundo, el animal puede vivir en el mundo, pues la imagen le dice como es el mundo que necesita saber, para realizarse en su nivel ontológico.

Imaginar, es un cierto «verbo» sensible, un decir del ser, pero un decir sin cópula («esse»), por lo que la imagen dice lo que «parece» la cosa, no lo que «es» [11].

Desde la perspectiva de la filosofía de la sospecha, que, en ello, sigue más bien a eléatas y platónicos, toda semejanza es máscara, en el sentido de que cualquier diseño sensible tiende a ocultar la verdad inteligible. Por su parte, el inte-

9. F. CANALS, *Sobre la esencia del conocimiento, o.c.*, 508ss. y 643ss.
10. C. FABRO, *Participation et causalité selon S. Thomas D'Aquin*, Pub. Universidad de Louvain, 1961. Fabro con el restablecimiento de la doctrina tomista del actus essendi, ha abierto una nueva época en el tomismo de este siglo. Desde esta doctrina se puede dar razón y cuenta tanto del esencialismo como del existencialismo. El *olvido del ser*, es fundamentalmente, el olvido del acto de ser, la existencia actual no como un atributo contingente (Desde Avicena a Hegel) sino como, no sólo la perfección de la esencia sino el único modo de existir la esencia. DOMINGO BÁÑEZ, *Commentaria in Primam partem Summae Theologiae S. Thomae Aquinatis:* «quod esse est actualitas omnis formae vel naturae, et quod in nulla re invenitur sicut recipiens et perfectibile, sed sicut receptum et perficiens id in quo recipitur; ipsum tamen, eo ipso quod recipitur, deprimitur, et ut ita dixerim, imperficitur». apud. F. CANALS, *Para una Fundamentación de la Metafísica*, Cristiandad, Barcelona, 1968, 182-183. Este pasaje de Báñez en el que el ser como acto (actus essendi, es decir, la existencia) aparece como *recibido y perfeccionador*, y no *recipiente y perfectible*, es el eje desde donde es posible comprender el olvido del Ser no sólo de la onto-teo-logía, en el sentido heideggeriano, sino también el olvido del ser del propio Heidegger, puesto que ha sustituido la existencia como perfección por la existencia como fragmento, margen, límite y *Unsinn*.
11. *In De Anima*, III, IV. n. 632 cuando sentimos, asentimos, cuando se percibe una imagen, nos *parece*.

lecto se encarga de idealizar la imagen ocultando la verdad que le es propia. El tema ha sido muy reiterado, desde el siglo pasado, por el psicoanálisis, el estructuralismo, y el marxismo. La imagen, no sabemos desde cuando, ha perdido su inocencia, su auténtica «verdad». La imagen ha sido hecha para la verdad. En este sentido el análisis heideggeriano es insuficiente pero preciso [12].

¿Qué sentido tendría una facultad que engaña orgánica y funcionalmente, es decir, que estuviera hecha para engañar? Es inconcebible. Todo el problema y tragedia del «aparecer», tanto por el lado de la crítica como por el de la hermenéutica, debe ser «sosegado».

3. La imaginación, como facultad

Para santo Tomás de Aquino, puesto que la imaginación produce algo aparente, «es necesario que ella se encuentre entre los hábitos y potencias cognoscitivas por las que se discierne uno u otro o decimos que algo es verdadero o falso o por lo que erramos o no erramos» [13].

Al comentar este pasaje, Polo indica [14] que es sumamente importante y que exige conocer bien lo que se entiende por hábito o facultad cognoscitiva.

Por facultad se entiende: «un principio próximo de operación». El concepto de facultad es metafísico y no es verificable por la psicología experimental [15]. De la misma manera que tampoco la noción de «virtud» cae dentro del objeto formal de ninguna ciencia experimental. Es «lo que se entiende» no lo que se «ve».

Si decimos que la facultad es principio próximo, el principio remoto, es el hombre mismo que actúa por sus facultades. Por tanto, el sujeto último de la imaginación es el hombre. ¿Qué necesidad hay de hablar de «facultades»? De hecho el hombre no está constantemente imaginando, sin embargo cuando duerme o cuando comprende intelectualmente, no por ello deja de ser un animal imaginativo, con facultad de imaginar. Se conoce que somos imaginativos porque hemos comenzado a imaginar y si no hay un deterioro en el órgano, estamos en condiciones de volver a imaginar en cualquier momento: tenemos pues la facultad de imaginar.

Dice santo Tomás: «El alma por esencia es acto. Así es que si la esencia del alma fuese principio inmediato de operación, mientras está presente deberían

12. M. HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, *o.c.*, § 7.
13. *In De Anima*, III,VI. n. 638.
14. L. POLO, *o.c.*, I, 359.
15. La diferencia substancial entre *hábitos*, y *reflejos condicionados*, la hemos tratado en *La articulación de Verdad y libertad de la Familia*, «VIII Congreso de Orientación Familiar», Granada, 1992.

hallarse las operaciones de la vida de la misma manera que un ser que tiene alma, está vivo en acto. Ahora bien se encuentran seres vivos –que tienen un alma– que no realizan constantemente las operaciones de la vida (como pensar, ver y oír, comer y andar...). Por lo tanto entre el alma y las operaciones hay que admitir unas facultades» [16]. Este repaso por la naturaleza de la facultad nos devuelve al tipo de objetos y de métodos en los que se mueve santo Tomás.

Se trata de explicar la naturaleza de un ente especial, el alma, que es el principio de la vida. De la misma manera que es obvio, que hay vida, debería de ser obvio que hay alma. Ésta es el ser real que da sentido lógico-ontológico a todas las facultades y sus operaciones.

Sin embargo los que aplican el reduccionismo cientista que todo lo somete a comprobación físico-matemática, piensan que se trata de una «creencia». Por el contrario, el que la vida humana se reduzca, o no, a fuerzas contingentes, materia y energía, depende, como vio Kant, el fundamento de la vida moral, la libertad, el sentido de la vida, la responsabilidad, etc. Nadie debería pretender que, partiendo de un ser exclusivamente material, se pueda pasar a la libertad y al sentido inteligible.

Más todavía, si no se alcanza racional y naturalmente, la convicción de que nuestros actos son actos de un sujeto-que-da-vida a su cuerpo, cualquier moral debe ser represiva. Lo tremendo, es que frente a una moral represiva, fundada en el determinismo de la coacción, el materialismo, no puede oponer una moral de la libertad, que sólo puede ser fundamentada en un sujeto transcendente de la materia o energía físicas.

De lo que se trata, aquí, no es de la muerte del hombre, sino de la muerte del hombre en cuanto imagen de Dios. Otro modelo de hombre sin señorío sobre los estímulos y las pulsiones, es el postrer cadáver del hombre sin Dios.

4. Una facultad en constitución

Leonardo Polo explica con justeza: la imaginación se distingue de la sensibilidad externa e incluso del sentido común porque estas facultades externas están constituidas biológicamente (por el crecimiento orgánico, por la embriogénesis y son inmutadas por la especie impresa en tanto que ya constituidas). Por el contrario, *la imaginación no está suficientemente constituida sino sólo esbozada* [17].

Tenemos, pues, como primer tema, el carácter «abierto» de la imaginación. Ésta es una facultad orgánica, pero a medio camino, entre los órganos ya acaba-

16. I, q. 77, a. 5.
17. L. POLO, *o.c.*, *et l.c.*

dos como son los sentidos externos y el sentido común y las facultades inorgánicas como el intelecto. Nace el concepto de facultad intermedia [18].

Consideremos el conjunto del ser humano, como perteneciente a un área ontológica determinada, en una escalera de seres jerarquizados por su diferente participación en el acto de ser. El progreso ontológico-psicológico, empieza en los organismos inferiores que son cerrados, en el sentido de que su función, es perfectamente constituida y rígida, hecha, dependiente biológicamente del órgano.

El salto a las potencias inorgánicas no es inmediato sino que la imaginación es orgánica pero inacabada, abierta. Es como un esbozo que debe irse completando con el funcionamiento, es decir, es un órgano abierto y vivo. Esta facultad intermedia permite, junto con la cogitativa, el paso del conocimiento sensible orgánico al conocimiento intelectual inorgánico.

La imaginación es para la filosofía greco-cristiana desde Platón, la facultad del aparecer. Le coloca esta función en un lugar privilegiado dentro del conocimiento humano, desde el punto de vista psicológico, pero, sobre todo, desde el punto de vista gnoseológico y ontológico. En efecto si el órgano es infalible en estado normal, es que proporciona datos fiables. Los órganos de los sentidos exteriores son realmente transmisores. O se prefiere «terminales». Sin ellos como *condición*, no habría conocimiento intelectual.

El sentido común, coordina los sensibles propios y comunes de los sentidos externos y los refiere a un objeto sensible, como a una unidad, a una totalidad cerrada. Como bien dice Polo, un animal no puede vivir sólo con el sentido común y los sentidos externos. Le faltaría *la retentiva,* el poder fijar la percepción para permitirse la posibilidad de tener un punto fijo de referencia.

Nos encontramos ante una función doble consistente en fijar una reproducción de la percepción pasada. Según el método aristotélico, una función doble exige dos facultades: por un lado, la memoria que fija percepciones y otra la imaginación que elabora las fijaciones. En realidad, no es posible elaborar imágenes *sin fijar* las formas percibidas; por otro lado, lo «fijado», debe ser elaborado, construido.

Hay, con todo, una diferencia específica entre fijar e imaginar; son operaciones distintas que se necesitan mutuamente. No se pueden recordar percepciones

18. En Kant aparece frente al racionalismo, la mediación de la imaginación transcendental, necesaria para entender cualquier cosa. En esta línea no se suele ver el carácter anticipador de la doctrina kantiana del Esquematismo respecto a la fenomenología y la hermenéutica. M. HEIDEGGER, *Kant y el problema de la Metafísica*, México FCE, 1972, J. Mª RUBIO FERRERES, *Idea, esquema e Imaginación* en Kant en *Pensamiento,* n. 40 (1984), 297-316; Intento de recuperar esa mediación respecto a la filosofía analítica MARK JOHNSON, *El cuerpo en la mente o.c.* Cfr. GEORGES LAKOFF, *«Metáforas de la vida cotidiana»*, Cátedra, Madrid, 1991.

si no se han «fijado». Lo fijado, no es una percepción, sino una imagen. De ahí la oscilación de la psicología en relación a aceptar dos facultades diversas. El tema de la memoria, «ex oritur intellectus» en santo Tomás, no da lugar a dudas [19].

Mediante el sentido común vemos objetos pero no los retenemos. Como la luz del rayo, ilumina por un momento, pero inmediatamente desaparece: son percepciones intermitentes. La luz de las estrellas, sí permite moverse vitalmente, puesto que retienen su luz. Éste es un razonamiento que avala la necesidad lógico-ontológica de la imaginación.

La constitución del órgano de la imaginación es consecuencia del ejercicio del sensorio común (la imaginación es *motus factus a sensu)*. Dicha constitución capacita para un crecimiento orgánico del conocimiento y tiene lugar en la misma medida en que algo se recibe y se queda. Lo que se recibe y se queda es formal.

De ahí que a la «especie» [20] de la imaginación, en cuanto está en el órgano, no le conviene el nombre de impresa sino de retenida (especies retenta). Tenemos, pues, una facultad orgánica. En cuanto facultad no está de modo permanente en acto. Podemos imaginar, no lo estamos haciendo siempre. Es preciso hablar de imagen (phantasma), justo, cuando una percepción en vez de desaparecer de la conciencia fugazmente, queda. Esto obliga a insistir en la relación entre *memoria* e imaginación.

5. La memoria, sentido del tiempo

Siendo la memoria el sentido del tiempo, en cuanto que sitúa una imagen en el pasado y mediante la reminiscencia la representa actualmente, se distingue, de la imaginación. Ésta es «retentiva», por tanto no es lo esencial de la memoria, «fijar» imágenes. Pertenece esta operación a la imaginación como «thesaurus» [21], el tesoro, o arca de guardar imágenes. Lo esencial de la memoria es la conservación de la imagen pasada *pero sólo en cuanto pasada.*

La metodología metafísica divide las facultades por sus objetos y por sus operaciones y aunque no se trata, aquí, de localizar el órgano, sede de la memoria,

19. 1, q. 79, a. 6, ad 2. *Cont. Gentes,* II, 80: «Necesita el alma para entender, facultades que preparen las imágenes, a saber, la cogitativa y la memorativa». El paralelismo con el Esquematismo kantiano en F. CANALS, *Sobre la esencia del conocimiento, o.c.,* 415.

20. El término e*specie,* procede semánticamente, del término *εἶδος*. La imagen de la *contraseña,* según la cual, especie y cualidad sensible concuerdan puede dar una idea. Es un *producto,* del sentido que apunta intencionalmente a la cosa sensible. No es el objeto inmanente entendido, sino el medio por el cual, se asimila el intelecto con la quiddidad de la cosa. Cfr. J. J. SANGUINETTI, *Logica e Gnoseologia*, Pontificia Università Urbaniana, Roma, 217-218.

21. 1, q. 78, a. 4.

tarea de la biología, de la neurofisiología y de la «neurofilosofía», podemos convenir en que el cerebro es el órgano de los sentidos internos. El conocimiento de este hecho, es una constatación fisiológica que en vez de contradecir la ontología de la imaginación, la confirma.

El sentido del tiempo es el sentido que hace posible medir el movimiento, puesto que, el tiempo es «ἀρίθμος κινήσεως», medida del movimiento. Los griegos, es bien sabido, no tenían un gran sentido histórico. El papel que juega la memoria en cuanto tal no es muy grande ni en ellos ni en los medievales. El sentido de la historia, introducido por el cristianismo, no sólo desde san Agustín sino ya desde Orígenes, se «invirtió», en la secularización de la Teología de la Historia de Bossuet por parte de la Ilustración (Bayle, Voltaire, Hume etc.).

Kant y Heidegger, relacionan más la memoria, en cuanto sentido del pasado, con la imaginación. El hombre es capaz de imaginarse un tiempo infinito. Más, todavía, el tiempo, es la condición de posibilidad del sentir mismo. Siendo el hombre un ser corpóreo esencialmente, aunque no exclusivamente, en cuanto corpóreo y sensible, viene determinado por el tiempo.

Heidegger se esfuerza, teniendo muy presente a Kant, en mostrar como la experiencia cuyo conocimiento es la operación del intelecto, viene determinada por el tiempo [22].

Relegada la metafísica esencialista, el hombre es tanto un «ser ahí» (Dasein) como sobre todo un *ser ahora.* Un ser finito y, finito por la intuición sensible, tiene al tiempo como su ser, el «eter» del existir, puesto que el hombre es sólo su existir en el tiempo.

Tomado el movimiento como punto de referencia, es decir absolutizando «el acto de la potencia en cuanto está en potencia» [23] aparece claro que el hombre en el tiempo es un cierto ser que es arrojado desde el pasado hacia un futuro seguro: la muerte y la nada.

En santo Tomás, a quien sin duda conoció Heidegger [24], este planteamiento le sería impensable, puesto que, sólo tiene «sentido» plantearse la potencia en relación a su acto, de la misma manera que la facultad se justifica por su operación y por su objeto. Este «sentido esencialista» es justamente el que no acepta Heidegger, sin duda influido por Nietzsche, para quien, lo que importa, es el presente de la voluntad de poder, auténtico motor del eterno retorno.

22. M. HEIDEGGER, *Ser y Tiempo, o.c.*, § 65, 351ss.; *Kant y el problema de la Metafísica*, FCE, México, 1971.
23. ARISTÓTELES, 200b.
24. HUGO OTT, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie,* Campus Verlag, Frankfurt, 1988; trad. francesa *Heidegger. Eléments pour une biographie*, Payot, Paris, 1990, 84ss.

Ciertamente para Aristóteles, en el tiempo, sólo el presente está en acto, lo que implica que el pasado y el futuro son potenciales y en la misma medida, al no ser acto, no son objeto de ciencia; en consecuencia ni la historia ni la adivinación son ciencias [25].

Sin embargo, en Kant, el tiempo, hecho intuición pura de la sensibilidad del sujeto [26], acabará por convertirse en la «esencia» (Wesen) determinante del hombre *fenoménico,* esencia que no va más allá de la existencia finita. Un puro fenómeno-para-mí y por tanto relativo y de raíz caduco.

¿Aporta este pensamiento existencial que se proyecta hasta los estructuralistas (Foucault) o los frankfurtianos (Bloch), y en la hermenéutica desde Heidegger a Gadamer y Apel, algo nuevo al tema aristotélico? El hecho que Foucault, tanto como Bloch fuesen marxistas, indica el nervio histórico, pragmático y político que determina la noción de hombre de este fin de siglo.

Tomás de Aquino valora el tiempo [27], como una categoría de la substancia. Más que un accidente, el tiempo es casi una propiedad; en la substancia corpórea, el tiempo, es una propiedad que dimana esencialmente de esa finitud sensible. El hombre, como compuesto substancial, tiene al tiempo como un determinante radical. Pero no se puede reducir el compuesto humano a uno solo de sus componentes. No sería lícito reducirlo al componente espiritual, como hacían los platónicos, pero tampoco al componente corpóreo. Hay que tener presentes las dos vertientes. Además hay dos clases de movimiento: el corpóreo y el intelectivo puesto que conocer en el hombre es el paso de potencia a acto; en ambos el *tiempo* mide la actualización de la potencia.

El objeto, término y fin del movimiento del intelecto, es el acto, que es la verdad inteligible asimilada y poseída; esto hace que el intelecto humano en su operación específica, al estar en función de la verdad, está en función de lo intemporal, es constitutivamente intemporal. La crítica de Heidegger a la llamada onto-teo-logía es una crítica antropológica, que implica un concepto de hombre, al margen de la verdad (esencialista), no aceptando la esencia veritativa del hombre, ni la racionalista e idealista ni siquiera por analogía. Con ello entra de lleno en el univocismo de Scoto, de donde surge la Modernidad. Un univocismo, que en el contexto moderno, invierte el esencialismo, sin abandonar, ni por un momento, la univocidad del fenómeno como «existente» fundamental.

La orientación del hombre heideggeriano hacia un presente entre dos nadas, es justamente, la desorientación. Lo cierto y verdadero, es que el hombre se

25. ARISTÓTELES, *Poética*, 1451ab.
26. I. KANT, Kr.r.V. A 33b.
27. *De Pot.*, 30 c.

encuentra a sí mismo, no en cuanto se reconoce caduco y asume esta condición, sino en cuanto reconoce su dignidad de depositario, en parte, de la verdad y el bien, por lo menos como criterios ontológicos de referencia a los que cabe aproximarse analógica e indefinidamente y obra en consecuencia.

La memoria, pues, al ser el sentido del pasado en cuanto pasado, nos lleva justamente no a la nada sino a la esencia que Aristóteles define como «τό τί ἦν εἶναι», lo que *era* el ser.

Polo afirma [28] que «la forma natural de la imaginación integra la retención de formas en su propia función constituyente». Por eso es oportuno llamar a la imaginación «facultad intermedia entre la inteligencia y la sensibilidad». Paralelamente la potencia imaginativa sólo pasa a acto si hay recepción de especies. Eso quiere decir que pasa a acto en virtud de su propio órgano, lo que le concede mayor autonomía que a la sensibilidad externa.

El que imagina con la fantasía, realiza cierto movimiento [29]; como el que siente, es movido por los sensibles, el que imagina se mueve por ciertas representaciones que se llaman fantasmas (imágenes). Es la fantasía, cierto movimiento causado por el sentido en cuanto está en acto. Como el sentido es semejante a lo movido [30] sólo a la fantasía le corresponde, ser tal como el movido. Así como los sentidos externos se mueven por las cualidades del objeto sensible, la fantasía se mueve por el acto del sentido; además, lo movido debe ser de la misma naturaleza del motor por lo cual sólo la fantasía puede ser movida tentativamente por sí misma a imagen del intelecto.

Como «sobrante formal», la imaginación no crece; pero orgánicamente sí crece. Las especies retenidas no son hábitos sino constitutivos orgánicos en el cerebro. Con ello vamos a parar a la noción de facultad intermedia [31].

6. El riesgo de la creatividad imaginativa: imaginación y verdad

Santo Tomás [32] relaciona la fantasía con la verdad. Primero en razón de que los fantasmas son aparentes y por tanto sensibles, sujetos a movimiento y a la medida del movimiento que es el tiempo. El sentido, por cuyo acto se produce la fantasía, se relaciona de diverso modo con la verdad. En los sensibles propios

28. L. POLO *o.c.*, I, 360.
29. *In De Anima*, III, VI. n. 656.
30. Idem. n. 659.
31. L. POLO, *o.c.*, I, 362.
32. *In De Anima*, III,VI. n. 660; *De Verit.*, q. 1, a. 9.

siempre cabe verdad o, a lo sumo, un mínimo de falsedad; los sentidos no yerran a no ser por corrupción.

También pueden errar los sentidos en los sensibles por accidente: ver lo blanco no es errar, pero decir que eso es blanco puede ser errar, porque lo blanco es un accidente. En los sensibles comunes, por ejemplo, mayor es el engaño. Las cosas lejanas, parecen más pequeñas de lo que son en efecto.

Como el efecto es más débil que la causa, en la fantasía, que es efecto del sentido, se puede encontrar más fácilmente *la falsedad, que consistiría en la desemejanza entre el sentido y el sensible.* El sentido es falso, cuando la forma de lo sensible, se recibe de otro modo en el sentido, de como es en lo sensible-en-sí. Y esto ocurre según la forma, no según la materia. Los datos que los sentidos proporcionan a la imaginación nunca son falsos; pero desencadenan la función imaginativa, la cual combinando imágenes, puede «desvariar».

Todo movimiento de la fantasía que se produce por los sensibles propios es verdadero, en cuanto el movimiento de la fantasía se da simultáneamente con el movimiento del sentido.

Puede haber engaño [33], cuando el movimiento de la fantasía se produce sin la sensación. Entonces puede caber error acerca de los sensibles propios. Así a veces las cosas ausentes se imaginan como blancas, aunque sean negras. Por tanto las imágenes que vengan por los sensibles comunes [34] o per accidens pueden ser falsas.

Lo que se mueve, no se mueve por sí mismo sino por otro [35] de ahí que haya que afirmar la existencia de una potencia fantástica o imaginativa aparte del sentido. Las imágenes o fantasmas (phantasmata) perseveran, permanecen, incluso ausentes los sensibles, y son semejantes a lo sentido en cuanto están en acto. Como el sentido, en cuanto está en acto, mueve al apetito, en presencia de lo sensible, así también la fantasía, de modo que, esta facultad es como la inteligencia de los animales, pues, les permite moverse. Ocurre esto, en los animales por defecto de intelecto, pues, cuando hay intelecto predomina la facultad más elevada que permite prescindir de la anterior. Los hombres, que actúan primordialmente por la fantasía, tienen el intelecto oscurecido, por las pasiones, las enfer-

33. *In De Anima*, III,VI. n. 664.
34. *In De sensu et sens.*, L. 1, q. 7; C. FABRO, *Percepción y pensamiento, o.c.*, 96-122; H. D GARDEIL, *o.c.*, 56: «los *sensibles propios*, son los objetos particulares de cada uno de los cinco sentidos externos: color, sonido... los sensibles comunes... pueden ser aprehendidos por varios sentidos... el tamaño, la figura, el número, el movimiento y el reposo. Los sensibles per accidens son aquellos que sin ser propiamente sensibles están directamente ligados a lo sensible. Si veo con la vista una mancha negra, utilizo el concepto animal y digo: "este animal es negro"».
35. *In De Anima*, III, VI, 667.

medades o el sueño y, entonces, el hombre sigue la aprehensión de la fantasía como verdadera.

El hombre, no se distingue del animal, sólo por su inteligencia. ¿Por qué, podemos decir hoy, está condicionado el hombre por el código genético o más bien, por la educación y la sociedad? La respuesta es neta: el hombre tiene un esbozo *biológico* pero su formación es *biográfica* y depende de la enseñanza y de las relaciones sociales. «Robinson se encontraría con la imaginación atrofiada», piensa Polo. La imaginación crece como facultad; justamente su carácter de facultad orgánica, estriba en su propio crecimiento; pero este crecimiento es posterior a la embriogénesis precisamente porque presupone el funcionamiento de las facultades inferiores. Las diferencias de inteligencia, son diferencias de imaginación, porque la inteligencia es abstractiva a partir de imágenes. Todos los hombres somos inteligentes pero no todos tenemos una imaginación del mismo rango y dada la dependencia indicada, tampoco funcionalmente tenemos la misma inteligencia. No hay imágenes innatas [36].

La cuestión es de orden funcional. En el cerebro animal, la plasticidad no es estricta, puesto que el aprendizaje da lugar a comportamientos estereotipados. «En cambio, la imaginación humana es capaz de objetivar el espacio y el tiempo inacabables. Esas imágenes no son «signitivas» (sic en el original) para el comportamiento animal [37]. Su aplicación práctica exige tambien la *hiperformalización* de la conducta.

La técnica es imposible sin la hiperformalización signitiva. El organismo humano, es capaz de posesión. Según esta correlación práctica de la imaginación, Tomás de Aquino concibe la noción de hábito predicamental.

La relación de la imaginación con el sensorio común hay que planteárselo como un continuum. La imaginación es un esbozo a un nivel más alto que el sentido común, con todo, se opera cierta conservación.

La percepción no puede guardar nada, se limita a objetivar datos y, paralelamente, a discriminar los sensibles y a asentar el sensible per accidens. Si esto no se retuviera, la vida cognoscitiva sería un encenderse repetido pero inconexo. El control cognoscitivo de la conducta, no sería posible (la síntesis es la que permite el control). Una percepción fraccionada e inútil es incluso perjudicial.

Brentano, dice que el sensorio común como conciencia sensible, es un proceso al infinito: sentir que se siente, que se siente etc... Esta formulación, según Polo, es muy perjudicial porque deja en suspenso la vida. Si la imaginación, es el

36. L. POLO, *o.c.*, I, 363.
37. L. POLO, *o.c.*, I, 362.

movimiento del sentido en acto, sustituye al proceso reiterativo del que habla Brentano, pero no se da un proceso al infinito sino un movimiento. Tal movimiento exige repetición pero la repetición es formal. La aporía de Brentano se resuelve mediante el paso de la percepción a la imaginación.

La imaginación, es la solución al proceso al infinito en términos de sensibilidad. A nivel sensible, es imposible una conciencia estable o una reflexión intelectual, en lugar de ello, acontece una *continuación*: el movimiento del sentido en acto.

El problema es resuelto por el sensorio común, en cuanto da lugar a un movimiento subsiguiente. Esa continuación, no es una instancia reflexiva a nivel intelectual, sino reflexiva en el modo de la reobjetivación. Ya hemos aludido a esta prereflexión sensorial.

En atención a la facultad imaginativa, la especie impresa [38] es la que debe tenerse en cuenta ante todo. Se requiere una correlación entre la índole de la especie y la del órgano. Además la forma natural del órgano, determina su estructura funcional y es potencial respecto a la operación.

38. 1, q. 13, a. 9. La especie aparece aquí como una *similitudo*, semejanza; *De Verit.*, q. 1, a. 11.
La especie es lo que el sentido percibe del objeto sensible, como la marca impresa por el sello. *Especie,* significa fundamentalmente *forma*, que siendo sensible es accidental y en relación a su sujeto es potencial. La *especie*, es *mi mirada*, del objeto sensible. En la visión, como en los demás sentidos, la especie es intencional, *inteligente*, puesto que el sujeto último que produce la especie es el alma única. Cuando miro con los ojos, no miro como un animal sino como un hombre. Juan de Santo Tomás clasificó las *especies* o formas accidentales del objeto sensible captadas por los sentidos y por el intelecto. La *especie impresa*, a nivel de sensibilidad, es la presencia del objeto conocido en la facultad de conocer, su *sello*. El modus cognoscentis es capaz de *producir*, esa forma cognoscitiva que evidentemente es efecto del *sello*, es decir de la eficacia de la actividad del objeto sensible que llegar hasta el órgano del sentido. Hay *species insensatae*, o sea formas sensibles que no han sido nunca objeto de una percepción sino que son producto del instinto. Así el cordero huye del lobo por instinto. La sensibilidad no tiene *especie expresa*. Ésta es la forma inteligible en cuanto conocida. Al estudiar la actividad del entendimiento veremos el papel que estas teorías desarrollan. El uso del término es*pecies*, por santo Tomás es muy sencillo. La clasificación en especies distintas es obra de la Escolástica posterior. C. FABRO, *Percepción y Pensamiento, o.c.*, 71ss. afirma con precisión: «el alma que es la forma particular presupuesta en la actualización cognoscitiva, no debe renunciar a sí misma cuando pasa al conocer, sino que, más bien encuentra la salvación y toda prosperidad en la posesión del objeto. Esta posesión del objeto se hace posible desde el punto de vista de la postura subjetiva del alma por la determinación y surgimiento de una especial modificación cualitativa llamada *"especie cognoscitiva"*, que lo sensible produce en la facultad y en el alma. La especie es precisamente aquella particular afección, que es la razón intrínseca por la que el alma se encuentra en tal y tal actitud frente al objeto» (72-73). Sería interesante, en un tema que se supone tan árido como el de la especie, una confrontación con la teoría kantiana de la sensibilidad externa (espacio puro) e interna (tiempo puro). La relación concreta entre impresión (Eindrück) del objeto-en-sí (Gegenstand) y su efecto (Wirkung) al que se denomina, sensación (Empfindung) guarda un paralelismo *vacío*, con la dinámica cognoscitiva de santo Tomás. En este sentido no es inútil la definición de impresión que da X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente,* Alianza Editorial, Madrid, 1980. La impresión no es mera afección, no es mero pathos del sentiente sino que esta afección tiene esencial y constitutivamente el carácter de hacernos presente aquello que impresiona. Sin embargo el influjo de Kant se deja sentir cuando dice: «Y así impuesta, la impresión determina el proceso del sentir: la suscitación, la modificación tónica y la respuesta».

Si la imaginación es un motus, su correlato orgánico es un crecer. Es ésta una diferencia muy neta respecto a los órganos de los sentidos externos. Estos últimos no son hechos por la inmutación. Están en potencia respecto a la especie impresa, pero no en el sentido de ser constituidos por ella. Veo, porque tengo ojos ya constituidos; pero los ojos no conservan la especie impresa. En cambio la imaginación es una facultad que implica la conservación de la especie impresa.

El órgano de una operación cognoscitiva reobjetivante, no es un órgano presupuesto: tiene que ir haciéndose. Sólo un órgano que crece, es capaz de guardar: la conservación es formal-constituyente. La imaginación, es capaz de formarse según las formas recibidas, las cuales son retenidas y a partir de ahí, organizan un sector del sistema nervioso.

El influjo del sentido común, es actual-formal; se propaga quizás en el modo de una actuación neuronal. Dicha actuación es la forma de promover un órgano. Ahora bien, en cuanto las formas constituyen un órgano, adquieren por así decirlo un carácter potencial (en tanto que formas) respecto de la operación. La configuración del órgano de la imaginación, es una potencia, cuyo acto, es la reobjetivación. El órgano de la imaginación, se configura de manera progresiva, no de una sola vez. A ello se debe la importancia psicológica y pedagógica de la imaginación.

El problema planteado desde la doctrina evolucionista entre la función y el órgano, tiene que ver con este planteamiento de Leonardo Polo. Los caracteres adquiridos no se heredan, las especies retenidas tampoco. Por eso, la imaginación, es propia de cada uno. En cada hombre, el desarrollo de la imaginación es una tarea. El cerebro no es una caja. La retención, es de carácter viviente aunque no sea una operación cognoscitiva. Los objetos de la imaginación (que propiamente no son objetos-imágenes) son reobjetivaciones; las especies retenidas, son las que han sido objetos de la percepción.

La sensibilidad externa culmina en el sensorio común; la aporía propia de la conciencia se resuelve, continuando, y la continuación, es reobjetivación.

La impresionabilidad está en el límite de la vida orgánica. El cambio de signo de la imaginación parte de ese límite hacia más allá de él. *La especie, es orgánicamente retenida si y sólo si, primero tiene que ver con la forma natural.* La forma natural de la imaginación, es forma del órgano, antes de su constitución por retención, y conlleva, mucho más «sobrante», que la de los niveles inferiores, pues es forma, antes de la constitución por retención. En este sentido *la imaginación, es una facultad intermedia, jerárquica situada entre inteligencia y percepción.* Por tanto debe entenderse desde ambas. La retención formal

es, en rigor, el crecimiento de la función de la forma natural respecto del órgano. La retención ha de entenderse desde la forma natural.

Por tanto la *retención* presupone la *inmutación* de la forma natural de la imaginación. Lo inmutado no es el órgano sino la forma. Así reaparece la noción de especie impresa, pero ahora referida a la forma y no al órgano. El órgano de la imaginación, no puede ser inmutado porque no está constituido. La inmutación de la forma natural es posible, precisamente por ello mismo, el órgano es más vivo; nos lo indica la diferenciación imaginativa en relación a la forma natural.

Hay una analogía entre la imaginación y la inteligencia. La inteligencia recibe especies impresas de las imágenes. El intelecto agente, es acto –el acto de todos los inteligibles en acto– pero la recepción de la especie impresa por la inteligencia, indica el paso a la operación intelectual.

La imaginación, por su parte, recibe especie del sentido en acto, pero en este caso, la recepción no indica el paso al acto cognoscitivo, sino la constitución del órgano, la imaginación es una facultad *orgánica, la inteligencia no es orgánica, la imaginación es asimismo semejante al intelecto agente:* éste ilumina especies; aquélla permite la retención de especies. Pero el intelecto agente, ilumina especies objetivas: justamente las imágenes; tal iluminación es el inteligible en acto que la inteligencia recibe como su especie impresa. En tanto que iluminadas, las imágenes no son objetos sino especies impresas y no del intelecto agente sino de la potencia intelectual. A un nivel inferior la imaginación recibe y así su órgano retiene.

El par, intelecto agente-potencia intelectual, que constituye el marco del entendimiento, es obviamente, un cambio de signo del par: inmutación formal-retención orgánica de especies, en el marco de la imaginación. El sentido en acto no es el acto de los inteligibles, sin embargo las especies inteligibles (en potencia) inmersas en las imágenes (sensibles en acto), son actualizadas en «especies expresas» actuales.

Dicho de otro modo: la perfección del sentido externo no lleva consigo inteligencia, sin embargo la perfección del sentido interno, en su nivel más alto (imaginación y cogitativa), está en función de la actualización inteligible, por obra del entendimiento agente. La gradualización del conocer humano es muy precisa y escalonada. El sentido externo, está en función del sentido interno, pero éste, está en función del entendimiento.

Kant y Hegel traspasaron, alegremente, lo que constituye la bisagra o engranaje articulado que nos constituye como hombres: la imaginación que media entre el «interior» y el «exterior». Es decir, no traspasaron a ningún lado, no superaron el principio de inmanencia. Hegel no se percató con justeza de esta

diferencia; se limitó a determinar, recíproca y dialécticamente, sensibilidad y entendimiento. Esta dialéctica, no debe nada a la «exterioridad», su verdad es *el todo exterior-interior en el interior* (ciertamente para Hegel la verdad de la certeza sensible es el universal de la conciencia)[39].

39. G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Werke, 3, *o.c.*, 92: *so mache ich die Erfahrung, was die Wahrheit der sinnlichen Gewißheit in der Tat ist: ich zeige es auf als ein Hier, das ein Allgemeines ist.*, (hago entonces la experiencia de lo que es de hecho la verdad de la certeza sensible: lo indico como es un aquí de otros aquí o en él mismo un simple conjunto de muchos aquí; es decir, que es un universal). *Hier,* anderer Hier, oder an ihm selbst ein *einfaches Zusammen,* vieler *Hier,* d.h. ein.

Parte tercera

TRANSICIÓN DE LA SENSIBILIDAD AL ENTENDIMIENTO

I

LA COGITATIVA: EL LUGAR EN DONDE SE POSIBILITA EL EXISTENTE HUMANO Y SE FUNDAMENTA ONTOLÓGICAMENTE EL EXISTENTE DIVINO

1. El papel de la cogitativa como facultad mediadora entre lo posible (inteligible universal) y lo singular existente corpóreo

En el conocimiento del singular parece que se tiene en cuenta sólo la denotación y no tanto la connotación. Se dice que el concepto «perro» se predica de todos los perros pero no se dice si y cómo el entendimiento entiende que el concepto perro se cumple o aplica en cada uno de los perros individuales.

Esto tiene muchas repercusiones. Yo puedo subsumir la imagen de una oveja en un icono genérico oveja. Puedo, por tanto, subsumir lo particular en lo universal pero sin que ello signifique entender nada. En la connotación, se exige además saber «por qué» subsumo lo particular en lo universal. «La respuesta tiene que afectar si se trata del entendimiento» al quid de lo subsumido en lo universal. Es preciso que la subsunción lo sea por la igualdad de notas inteligibles en lo particular respecto de lo universal. Al comparar las notas inteligibles puedo subsumir.

Es necesario *un conocimiento de lo universal* en la oveja singular. Es entonces cuando la oveja singular, por ser portadora del mismo universal del género, es subsumida. Pero ello no implica entendimiento del singular en cuanto tal. La denotación o referencia es, pues, una ejecución de la exigencia de subsumir lo semejante en lo semejante.

Entender lo singular, supone exclusivamente, no deducir rigurosamente sino «intuir» lo singular en cuanto tal. Entender, específicamente, siempre es intuir directa o indirectamente, unívoca o análogamente. La razón es un mero instrumento del entendimiento. En los seres corpóreos eso significa la intuición del universal singularizado, por la «materia signata quantitate».

El universal singularizado no es un universal, en cuanto tal, sino un universal en cuanto singularizado y en este sentido puede ser *entendido*, a través de la conversio. Entender «esta» oveja, supone la «conversio ad phantasma», en cuanto que el universal oveja, es devuelto a la imagen de la que fue abstraído y en último término a la percepción individual retenida por la memoria.

Pero ¿no es la intuición, el saber inmediato y evidente de lo singular? La intuición intelectual, que es la propia del entendimiento es la evidencia del singular universalizado por abstracción y por tanto una evidencia «indirecta». Sin embargo ese entendimiento indirecto, es sólo indirecto, no imperfecto, puesto que, en la medida en que el entendimiento por operación inversa a la abstractiva (en la conversio) analiza y deduce lo universal hasta llegar a lo singular, al pasar por todos los pasos intermedios que le llevan al singular, reconoce al singular como la perfección última (actus essendi) término del análisis.

Sin este término final, el universal carece de «materia» y de «suppositum» por cuanto no tiene sujeto de quien predicarse. ¿Es entonces este entendimiento del singular una «evidencia mediata» puesto que es «deducida»? ¿Se trata por tanto de un razonamiento por el que se llega al singular o de una intuición? Al singular concreto, no se puede llegar nunca por análisis porque el singular no se subsume estrictamente, en lo universal sino que es lo universal lo que se predica del singular.

Por tanto, parecería que, en el universal abstraído del singular el entendimiento intuye lo universal y *todos los singulares posibles* que, en la «conversio», p. ej., uno de ellos, se actualiza en Juan. La conversio *sería un caso de deducción de la existencia singular a partir de la esencia universal.* Habríamos encontrado el camino epistemológico que hay que recorrer en el argumento ontológico de san Anselmo.

No es correcto este razonamiento; no deducimos lo singular de lo universal –no es posible de lo blanco deducir lo negro– sino que *en el todo universal inferimos analógicamente su parte, por mediación de la imagen; en el universal hombre inferimos los singulares posibles, de la misma manera que aplico el concepto universal de humanidad a Juan.* Eso significa entender todos los singulares no contradictorios o sea, posibles.

¿Tiene sentido hablar de «singulares posibles» puesto que parece que la posibilidad es una propiedad del concepto universal?

La intuición es un saber inmediato de lo inmediato, por tanto, de lo presente. La idea de recta es intuida en mi imaginación y entendida en un tiempo concreto presente. En cambio, lo posible por ser lógico es atemporal. El recuerdo de un objeto concreto ausente, o el imaginarlo, es una reproducción en la mente de la percepción que fue presente. Cabe pues, una inferencia analógica, no ya de lo pasado, sino de lo posible en general, de lo singular posible en general. Así el concepto «alumno» incluye la *intuición posible* de infinitos alumnos singulares.

Al entender «hombre» intuyo «sobradamente» a Juan y en el mismo acto de entender el universal, *Juan es una intuición posible de un singular.* Veamos una consecuencia muy importante. No se deduce la existencia singular de los conceptos, ésta sería una posición idealista. No se llega a la existencia a través de un análisis. En este sentido tienen razón Kant y santo Tomás. Lo que sí se entiende –sin deducción– a Juan como parte de un todo o individuo de un conjunto, mediante un quasi silogismo analógico. Esa inferencia analógica que apunta intencionalmente a la existencia del singular concreto, se sirve como «término medio» del «ejemplo» es decir de la intuición del singular posible.

Hemos adelantado lo siguiente: La existencia *no se deduce* del concepto de la esencia *sino que se intuye como un singular posible en ella.*

No se trata del problema kantiano, de los cien táleros reales y cien táleros posibles, sino que cada uno de los cien táleros reales es una intuición singular posible si partimos del concepto de tálero. *Partiendo del concepto de tálero se infiere con evidencia la posibilidad del singular.* Pero la posibilidad del singular no es la posibilidad del universal, es una posibilidad determinada singularmente. Así la posibilidad de esta moneda, no es la posibilidad misma de cien monedas ideales. El verdadero paso es el inverso.

¿Del concepto de tálero puedo deducir la existencia real del tálero? No puedo deducir pero sí intuir, entender, que es *mucho más* que deducir. Un tálero posible por el simple hecho de ser intuido como posiblemente existente, es una existencia singular posible. *Por tanto, en el concepto de «posible» se intuye la «existencia posible».*

¿Qué es lo que se precisa para pasar de un concepto posible a una existencia posible? Nada. El concepto posible incluye la intuición de esa existencia posible.

¿Qué hace falta para pasar de la intuición de una existencia singular posible a una existencia singular real? Éste es el viejo problema.

De una evidencia inmediata de lo posible, se pasa a una evidencia inmediata de lo real por un silogismo práctico, un silogismo prudencial, es decir un poner por obra las posibilidades que, por ser tales no son sólo posibilidades lógicas sino que son posibilidades existenciales. Todo se reduce a hacer un esquema de las posibilidades existenciales, incluidas en el concepto, y «hacerlas», «producirlas»; el resultado será infaliblemente la existencia singular real.

La diferencia entre posibilidad lógica y posibilidad existencial es, por analogía, la que hay entre la matemática pura y la aplicada o entre la matemática y la ingeniería. Cuando un ingeniero dice que un puente es posible no lo dice como el que dice que el concepto de puente no es contradictorio, sino como el que dice «técnicamente», «económicamente», «materialmente», es posible. Por lo tanto, hacer el puente es pasar de lo posible a lo real pero no en virtud de una deducción (idealismo especulativo) sino de una intuición de posibilidades existenciales (realismo operativo).

Si aplicamos el paradigma, al concepto de Dios, nos encontramos con que el concepto Dios no es universal. Esto de entrada hace que no sea predicable más que de un individuo singular. No hay un género que incluya la intuición posible del existente «Dios».

Pero al hablar de un *concepto singular,* ¿no estamos empleando una expresión contradictoria? Dios no tiene definición y no puede ser demostrado a partir de ella.

Podemos ver el problema desde otro ángulo. El concepto de Dios es no sólo un concepto de lo singular sino un concepto en sí mismo singular, es decir simple e indiviso, puesto que las notas que se pueden incluir (por analogía) en el concepto Dios son universales. La Omnipotencia, la Omnisciencia... En primer lugar incluyo varios atributos en la simplicidad de Dios; luego esos atributos, obtenidos por analogía, compruebo que son totalizaciones de conceptos universales. La conclusión es que Dios no es un universal concreto (al estilo hegeliano) sino lo contrario: un singular-universal. Eso es lo que permite «entender» como de la cosa singular concreta, nos podemos elevar a su causa singular concreta. Lo podemos hacer, como dice el Santo, en la medida en que la causa implica sus efectos (1 q. 3 a. 5). La relación efecto a causa es analógica, ello quiere decir simplemente que respeta la diferencia en la identidad.

La noción de ciencia total, por ejemplo, se infiere de la ciencia humana perfecta depurada de sus imperfecciones y elevada al infinito. Eso nos proporciona un concepto «análogo» de la ciencia divina. Pero a la vez la ciencia divina, es el universal del que análogamente participa toda ciencia. Así los atributos divinos del concepto análogo de Dios son universales, predicables análogamente de las criaturas, aunque unívocamente, sólo del propio Dios que sería *un universal autointuido singularmente.*

El resultado es que Dios en sí es un universal-singular y respecto de las criaturas un universal análogo (primum analogatum).

No se puede del concepto «Dios» deducir su existencia, pues, la existencia *precisamente por ser un predicado real (Contra Kant) no puede ser la última conclusión de un análisis lógico;* pero ¿se puede intuir en el concepto Dios el singular posible Dios? Para ello, haría falta tener el concepto unívoco de Dios que no puede ser abstraído de ninguna imagen.

Si admitimos el enfoque tomista, ¿cómo es que, de los efectos sensibles se puede uno elevar a la *existencia* de las causas puramente inteligibles y sin embargo, de los efectos sensibles, no se puede uno elevar al *concepto* de la causa inteligible? Porque siendo la mente humana finita nunca se puede captar todo el concepto de Dios. Captarlo todo implicaría intuir en él la existencia.

No obstante *el concepto análogo y aproximativo de Dios no es un concepto contradictorio. Todos, –exceptuando Sartre– están de acuerdo en que es un concepto posible.* Eso nos basta, porque de la misma manera que en un tálero posible intuyo la existencia posible de un tálero real, en un Dios posible intuyo la existencia singular *posible* de un Dios real.

¿Qué significa, hemos dicho, la intuición de la existencia posible? La evidencia de aquella posibilidad *existencial* de pasar del Dios lógico al Dios existente.

Hay dos clases de posibilidad. La *posibilidad lógica* en primer lugar, luego, la *existencial* (del ingeniero) que de la intuición de las posibilidades existenciales de realizar un concepto de puente, pasa a realizarlo y, por último la *posibilidad existencial a priori,* que en la evidencia de las existencias reales, presentes, *intuye* que la posibilidad de estas existencias reales, sólo es posible, si incluye la necesidad de esa posibilidad como una realidad existente a priori. Pues, *la necesidad de lo posible es siempre real.*

Cien táleros reales *sólo son posibles,* necesariamente intuidos por ejemplo, dentro de cien negocios reales. De donde en la evidencia de los cien táleros se intuye la evidencia (in génere) de los cien negocios reales. Cien táleros reales, dejarían de ser posibles y por lo tanto, dejarían de ser reales sin la evidencia clara o confusa, pero *suficiente*, de cien negocios reales todos ellos además posibles.

Hay más; para estos cien táleros reales sólo hay un negocio posible, aquel que dio *el paso del negocio posible al tálero real. Por tanto la realidad, es la*

prueba de la posibilidad y no al revés. Ninguna posibilidad es posible si no es real, puesto que, en la realidad, intuimos con evidencia, la posibilidad, pero en la posibilidad abstracta, en principio, no intuimos la realidad.

De ese modo, en la existencia del mundo real, intuimos su posibilidad pero como no hay posibilidad actualizada que no sea realidad, el fundamento de la posibilidad del mundo real, es un fundamento real. Así la existencia de la cosa, conlleva la evidencia de su propia posibilidad, pero siendo la posibilidad, la no contradicción, no es aceptable que lo necesitado de fundamentación (lo real en cuanto posible) sea él mismo su propia fundamentación. *Lo real debe tener, en su propia posibilidad, la necesidad de un fundamento posible que no sería posible fundamento de aquel real, si no fuese, a la vez, real.*

¿Deducimos del concepto la existencia? No, porque partimos de lo real existente y singular y decimos, que su posibilidad (real) sólo es posible, si es real. Nada más.

2. El entendimiento de los singulares y la articulación de esencia y existencia

Todo lo que hemos dicho sobre el entendimiento del singular implica la articulación entre el «quid» y el «quod» es decir entre lo que es y el hecho de ser. «Toda cosa existe» significa precisamente que no hay nada que exista que no sea algo. Lo cual implica una diferencia, por lo menos de razón (si es que no es real, ahora importa menos) entre la esencia y la existencia.

La singularidad la da la existencia y hemos dicho que la existencia en sí misma es «posible». Pero es posible, no por derivación de su esencia, sino por sí misma. Un avión DC-9 concreto, «Ciudad de Palma», es posible en cuanto avión, pero además de esa posibilidad esencial de lo que es, hay una posibilidad existencial de «esto», que es. El «Ciudad de Palma» «ha sido», por fin, posible, lo hemos conseguido «hacer».

Por tanto, hay una *posibilidad singular* de los existentes que puede ser intuida con evidencia inmediata en el individuo existente real. «Si éste es el "Ciudad de Palma", es real».

La primera consecuencia de este razonamiento es que *la posibilidad esencial y la posibilidad existencial son composibles sólo en el singular.* Que sean composibles no significa en modo alguno que sean idénticas. Ser avión y ser este avión, no es lo mismo. Por tanto, la diferencia entre esencia y existencia se mantiene pero, de tal manera, que *ninguna posibilidad esencial (esencia) es posible si no se subsume (intuitivamente) en una posibilidad existencial (existencia), la cual posibilidad existencial, sólo es posible, si es real.* Reexaminemos esto último.

La prueba única de que una posibilidad es posible por todos conceptos es que sea realmente existente. Este argumento, es el inverso de san Anselmo. «Este avión es posible si existe realmente» quiere decir que sus posibilidades (esenciales y existenciales) sólo se revelan como evidentes y absolutas posibilidades si son reales existencialmente. Por lo tanto, que sea posible un animal racional, hay que demostrarlo existencialmente: mostrando uno concreto que debidamente analizado responda a la hipótesis (esencia) «animal racional».

Eso significa que *lo real es lo único absolutamente posible.* Nuestro argumento deba ser profundizado: Si decimos que la condición de posibilidad de un existente real, sólo es posible si es real, nos estamos apoyando exclusivamente en la evidencia inmediata del existente real. Y a partir de él decimos: *el «Ciudad de Palma», aquí presente, es posible y no sólo posible sino absolutamente posible porque es real, pero no sería absolutamente posible ni real, si su condición de posibilidad, no fuese también absolutamente posible y absolutamente real.*

De hecho, mientras se está realizando un negocio o se está edificando un puente no sabemos si aquello *«va a salir» bien*; no sabemos necesariamente, si es posible del todo hasta que no sea real. Cuando sea real, entonces será posible porque es real.

La cuestión se plantea pues a la inversa del argumento ontológico de san Anselmo:

1.— Porque no se parte de un concepto del ser mayor de los posibles sino se parte de cualquier ser real existente. En este punto parece que vamos a comenzar una «prueba a posteriori».

2.— La «contemplación intelectual» o intuición de lo que lo real es, manifiesta inmediata, necesaria y evidentemente, que tal real es posible como real que es y como «tal» que es. *Por tanto, no vamos de lo posible a lo real como el argumento ontológico, sino al revés, de lo real a lo posible.*

Tampoco vamos de lo sensible a lo inteligible. La razón es que no importa partir de un móvil o de un teorema. Podemos ir de la realidad desde un ente de razón, o sea desde un teorema, a su posibilidad intrínseca.

3.— Una vez tenemos la intuición intelectual evidente que tal real es posible, pasamos a la evidencia de que *lo posible de tal real, es, a su vez, real.* Este punto es el más arduo y debe ser explicado.

3.1. Una mala inteligencia del «tránsito» sería interpretarlo en un sentido excesivamente tautológico: *«lo real por ser real es posible, por tanto lo posible de ese real es real»*. No es que dicha tautología sea inútil, porque nos pone en contacto con la evidencia, de que *no puede darse un posible que no sea a la vez real*. Y queremos decir no real como «ente de razón» sino real como ente real. De la misma manera que la posibilidad intrínseca de esta impresora, la posibilidad consumada total llevada hasta su perfección es que sea real, de la misma manera, *un posible estrictamente puro, estrictamente posible es imposible, porque no es un poder del ser.*

De ahí, podemos enfocar con nuevas perspectivas, lo que cabe pensar de la noción de experiencia posible («möglich Erfahrung») de Kant. En este sentido un posible es tanto menos posible cuanto menos real y viceversa. ¿Qué diferencia hay, entonces, entre lo posible y lo real? La distinción entre el transcendental «ens» y el transcendental «verum»: lo verdadero es la posibilidad del «ens» como objeto formal del entendimiento.

Estas afirmaciones evidentemente suscitan el problema de la tesis kantiana en relación con los juicios modales y con el Esquematismo según la cual lo posible es mayor que lo real y lo real menor que lo necesario. Nosotros decimos aquí, que *«es necesario que lo posible sea real, del mismo modo que es necesario que lo real, sea posible»*.

Las implicaciones de esta tesis deberán ser estudiadas posteriormente.

3.2. Una buena inteligencia de que *«lo posible de tal real es a su vez real»* señala que la «condición de posibilidad» o aun más *«la suma total de condiciones de posibilidad que hacen real a ese tal real, son reales»*. En efecto, si no lo fueran, nos encontraríamos con la imposibilidad de tal real y por lo tanto, con su irrealidad o ilusión.

4.— Ello nos lleva a la conclusión final de que partiendo del existente real, su posibilidad intrínseca, no es deducida sino intuida con evidencia: es lo mismo decir real que decir *«por ser real es posible»*. Estamos en una intuición tan evidente como el «cogito ergo sum». Pero las condiciones de posibilidad totales, de tal ser real existente no son evidentemente (intuimos con evidencia que no son) ese mismo ser existente. Así «este avión es posible porque es real» significa dos cosas:

4.1. *Que aquí y ahora* su realidad es su posibilidad y que la realidad final es la consumación de su posibilidad (la posibilidad perfecta o actus essendi, la actualización del «esse»).

4.2. Que esa posibilidad evidentemente se consuma en esa realidad porque ontológicamente es un fundamento «a priori» de tal cosa existente.

No se concibe que la posibilidad intrínseca de esta realidad, avión «Ciudad de Palma», se consume en el aquí y en el ahora, pues, incluye por supuesto, la fábrica, la financiación, el ingeniero aeronáutico y mil cosas más. La consumación real de una posibilidad, exige la existencia real de esa posibilidad no ya en la consumación sino en la fundamentación.

4.3. Concluimos, pues, que todo fundamento posible de un real existente, tiene que ser un real existente y tanto más real cuanto que su realidad funda la posibilidad de la realidad del ser fundado. En caso contrario un posible irreal (es decir un imposible) sería el fundamento de un real existente. De cualquier manera la conclusión sería absurda; a) porque lo posible no real es imposible; b) porque lo menos (un posible no real) sería el fundamento de lo más: un real existente.

Por tanto reiteramos la hipótesis como evidente: *La posibilidad de cualquier realidad existente implica inmediatamente la realidad existente de esa posibilidad.*

Esta tesis, intuye con evidencia *la existencia real de la síntesis total de condiciones que hacen posible cualquier realidad existente.* Y así en vez de deducir del concepto, la existencia del singular, intuimos inmediatamente el concepto en la existencia del singular, lo cual exige que ese concepto que hace posible el singular, apunte intencionalmente a un existente singular. Lo que hemos hecho es *intuir en la existencia (de lo fundado), la posibilidad y en la posibilidad, la existencia (del fundamento).* No cabe deducción en ninguna dirección ni inducción puesto que el argumento, que va «de la posibilidad existente a la existencia real de esa posibilidad» es evidente en la intuición intelectual de cualquier existente real. No llegamos a una verdad desconocida (el fundamento) a partir de una verdad conocida (lo fundado). No hay inferencia no hay movimiento: sólo evidencia: *«si real posible, si posible real»*. Estamos ante un argumento «realista posibilitante» por cuanto, la realidad funda, constituye la posibilidad.

Quedan ahora por discutir dos cosas relevantes:

1.— ¿En qué sentido es cierto que lo posible es necesariamente real y lo real es necesariamente posible y lo necesario es inteligiblemente real?

2.— La más relevante para este trabajo: ¿cómo se inserta el papel de la cogitativa y cómo damos paso al entendimiento?

II

LA DOCTRINA TOMISTA DE LA COGITATIVA

1. Naturaleza de la cogitativa

A. Cogitativa e imaginación

La relativa oscuridad, en este punto, del «De Anima» de Aristóteles y las diversas interpretaciones que ha habido desde los pensadores medievales árabes y cristianos, hasta la puesta en práctica de la navaja de Ockham, ha tendido a reducir la cogitativa a la imaginación. Ha pasado ésta, en la historia del pensamiento, de ser, una facultad orgánica, un «órgano» sensible, y a la vez casi espiritual o espiritualizado, a ser considerado como superfluo en favor del entendimiento que asumiría todas las funciones atribuidas a este sentido interno, la cima más elevada del conocimiento sensible. Es una consecuencia del racionalismo e idealismo que, por influencia de las matemáticas, considera que sólo es posible una filosofía cierta a partir de la razón, siendo, en virtud del innatismo, superflua toda referencia a los «materiales» de la sensibilidad. Mérito de Kant, es haber recuperado, siquiera sea «transcendentalmente», el tema.

Para santo Tomás, la cogitativa, es el sentido interno más profundo –que en parte «toca» al entendimiento, en parte, «toca» a los datos sensibles de los demás sentidos– y necesita de la memoria que fija percepciones anteriores y a la imaginación que produce o reproduce según los casos, imágenes en función de ese material anterior [1].

1. 1, q.78, a. 4.

La relación de la cogitativa con la imaginación es muy íntima pero no hasta llegar a una identificación que atribuyese a la imaginación las funciones de la cogitativa, según el pensamiento del Santo. La cogitativa «discierne» datos empíricos, los sintetiza o generaliza y los valora en concreto. Su función específica, es subsumir lo particular sensible en lo general sensible. La imaginación produce «ordenadamente» las imágenes (phantasmata) que son síntesis sensoriales más elevadas, que las fugaces percepciones.

La razón de que imaginación y cogitativa no se confundan, es que ésta controla a aquélla y la somete a un nivel de organización secundaria –según Fabro– más importante [2]. La imaginación, proporciona el material de la representación perceptiva, conservada por la memoria en ausencia del objeto, pero es propio de la cogitativa, la articulación de ese material, en una jerarquía sensible de imágenes en la que, las más particulares, se subsumen en las más generales.

Si la imaginación, realiza una generalización sensible en ausencia de los objetos sensibles, el papel que le corresponde es el de «reproducir» sensiblemente percepciones, con ayuda de la memoria sensible. Evidentemente sin la retentiva, no se puede recordar, ni fijar ninguna percepción, pero sólo con la memoria, no habría nada que retener. Las funciones básicas de la sensibilidad interna, en orden a preparar el material idóneo del concepto, consisten en reproducir percepciones anteriores «según esquemas» sensibles [3].

La simple reproducción o incluso producción de imágenes, carece de orden. Así lo vemos en los sueños «no significativos». Cuando lo general y lo particular se articulan, siempre a nivel sensible, es preciso contar con una nueva facultad sensible que es la cogitativa.

Con ello se sigue el método fundamental de la gnoseología de Aristóteles. A una operación estrictamente específica le debe corresponder un principio y una facultad específicamente distintas. En la imagen general, sin ese «encaje» de las imágenes particulares y dentro de éstas, de los datos más simples de los sentidos inferiores, *el «phantasma» no sería inteligible en potencia.*

a. Cogitativa, sentido común y conocimiento del singular

La cogitativa «juzga» [4] de los sensibles per accidens. La diferencia con la función del sentido común debe ser subrayada. El papel de la cogitativa, es el

2. C. FABRO, *Percepción y pensamiento, o.c.,* 219.
3. Idem. 287ss.
4. *Cont. Gentes,* II, 60; *De Verit.,* q. 1, a. 11; *In VI Ethic.,* 1, 9, n. 1255. Una ausencia de referencias a la cogitativa y atribución de sus funciones a la imaginación en P. HOENEN, *La théorie du jugement d'apres St. Thomas d'Aquin,* Analecta Gregoriana, Roma, 1953, vol. XXXIX y s. A, n. 3, 255.

más noble por participación directa del entendimiento [5], el sentido más activo y la fuente, probablemente, de toda la actividad sensitiva que no es pura receptividad [6].

La cogitativa hace posible que cuando el entendimiento vuelve sobre su acto en la reflexión, es decir, en la «conversio ad phantasma», no sólo «se ve», él mismo, en la imagen en general sino en una imagen jerarquizada por la cogitativa, que siendo una facultad sensible, permite al entendimiento no sólo entender la imagen sino lo singular, incluido en la imagen. Así cuando veo al hombre Sócrates no sólo digo, «veo» un hombre sino «veo a Sócrates».

El que el acto de un sentido externo, como es la vista, pueda referirse por un lado, al singular sensible existente y por otro lado, al concepto de animal es una prueba decisiva no sólo de la existencia de esa facultad sensible, sino fundamentalmente de como la cogitativa es el gozne, donde se juega su verdad, la antropología filosófica [7].

Esa «ratio particularis», que es la cogitativa, permite no sólo ver a Sócrates (sensible per accidens) sino entender a Sócrates [8]. Si el entendimiento no pudiera entender el singular sensible no ejercería su juicio prudencial y su actividad práctica consistente en aplicar lo universal a lo particular y a lo singular. Pero imaginar, de por sí, no es elaborar silogismos prácticos. Quien hace posible aplicar lo «general» a lo concreto es la cogitativa, la «longa manu», en el ámbito sensible, de la prudencia («recta ratio agibilium») [9].

2. La quasi abstracción de la imaginación: universal y general

Hay aquí un elemento importante. El proceso abstractivo a nivel sensible y, por tanto, donde se inserta la cogitativa, no es apto para captar las esencias universales. Es necesario puntualizar la diferencia entre abstraer «universales» y abstraer imágenes «generales». La cogitativa, no puede actuar por encima de sí misma, aprehendiendo esencias «τό τί ῆν εἶναι» (lo que «era el ser»). La cogitativa no capta lo universal sino que es la condición de su captación por el entendimiento. Santo Tomás de Aquino llega audazmente a decir: «si los sentidos aprehendiesen sólo lo particular y no la naturaleza universal en concreto, no sería posible que a partir de la aprehensión por el sentido se causase en nosotros el conocimiento del universal» [10].

El entendimiento, en la simple aprehensión, capta la esencia mediante la abstracción que puede ser considerada como un conocimiento crecientemente intuitivo [11]. De ahí el concepto, surge como el acto de entender. Luego, revierte en el fantasma y en lo singular.

3. Relaciones de la cogitativa con la memoria

La imagen es resultado de dos procesos. El primero en el tiempo, es la generalización (o abstracción) sensible que combina percepciones en ausencia del objeto y gracias a la memoria sensible, retiene la percepción en las mismas condiciones. Esa retención de la especie de la percepción, produce la imagen. Memoria e Imaginación, como todos los sentidos internos cooperan armónicamente. Hay un orden lógico de la sensibilidad. La sensibilidad es objetivamente una estructura perfectamente racional.

Hay que apuntar, al filo de la afirmación tomista últimamente citada, dos cosas. La primera, que el conocimiento del universal, en cuanto tal, lo aprehende sólo el entendimiento y la segunda, que esto no sería posible si la cogitativa no aprehendiese, a su vez, lo *universal in concreto*, que luego, será particularizado y generalizado, a nivel empírico.

4. El conocimiento de los singulares en el idealismo

La expresión «universal in concreto», tiene un sentido pregnante en el pensamiento de Hegel que llama «universal concreto» a la verdad del Todo [12]. La

5. *In II De Anima*, 1, 13, n. 397; *In III De Anima*, 1, 10, n. 745; C. FABRO, *o.c.*, 227.

6. 1, q. 85, a. 2, ad 3; F. CANALS, *Sobre la esencia del conocimiento, o.c.*, 395. El papel de la imaginación como *autoafección*, es una de las claves hermenéuticas para entender la noción heideggeriana de tiempo en relación con Kant. M. HEIDEGGER, *Kant y el problema de la Metafísica*, FCE, México, 1973, 47; J. Mª RUBIO FERRERES, *Idea, esquema e imaginación en Kant* en *Pensamiento*, vol. 40 (1984), 297-326.

7. ABELARDO LOBATO, *La cogitativa en la antropología de Santo Tomás de Aquino*, 117, 118 en *Journal Philosophique*, nº 2, mai-juin. Paris, 1985.

8. 1, q. 85, a. 3, ad 3; *In Posteriorum lib. Analyt.* Expositio, II, 15, 20; F. CANALS, *Sobre la esencia del conocimiento, o.c.*, 408.

9. 2-2, q. 47, a. 3, ad 3; *In IV Ethic.*, l. 1, 1123.

10. 1, q. 85, a. 3, ad 3; *In post. Analyt.* Expositio, II, 15, 20; F. CANALS, *Sobre la esencia del conocimiento, o.c.*, 408.

11. J. GARCÍA LÓPEZ, *El valor de la verdad y otros estudios*, Gredos, Madrid, 1965, incluye el capítulo: *La intuición humana a la luz de la doctrina tomista del conocimiento*, 65-169. F. CANALS, *Sobre la esencia del conocimiento o.c.*, 121-225: trata extensamente el intuicismo en el pensamiento moderno y en la propia neoescolástica y tomismo, desde el punto de vista histórico y doctrinal. La tesis de Canals es que basar la esencia del conocimiento humano sea en la intuición o en la empírica, lleva al relativismo psicologista, al irracionalismo en detrimento del concepto y de la ratio. Para Canals el lenguaje discursivo, racional, es el fundamento del conocimiento específicamente humano.

12. G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie das Geistes*, Werke *o.c.*, Band 3, 24; «*Das Wahre ist das Ganze*, Enzyclopädie...» Werke, Idem. § 82.

Modernidad, a partir de Kant, ha subordinado el entendimiento de los Principios a la razón, es decir guardando un orden inverso al tomista.

Pensamos que Hegel, admirador de Aristóteles, considera las relaciones entre lo universal y lo particular como unidas dialécticamente en la contradicción. Lo que Hegel, llama «universal abstracto», se correspondería con el universal tomista en sentido más bien limitativo. Para Hegel, Tomás, sumamente respetuoso del principio de identidad, se habría movido, modestamente, con comodidad dentro del marco de la lógica formal y de las reglas puras del pensar, pero no habría captado el sentido dialéctico según el cual, las abstracciones del intelecto se contraponen y a la vez se exigen, determinándose recíprocamente.

Recordemos que *la filosofía de la historia hegeliana* es pensada en esta línea dialéctica. La contradicción para Hegel es el motor de la historia y por ello, el pensamiento greco-cristiano (con la excepción de san Agustín), no tuvo un sentido para la historia. Es evidente que esta noción hegeliana de universal concreto no nos vale, por implicar un monismo dialéctico, en donde la verdad es totalización de lo finito, sin referencia a un fuera de sí transcendente.

Sin entrar aquí en los detalles de la especulación hegeliana que precede a la marxista, «el universal in concreto», que aprehende santo Tomás, es una categoría ontológica, gnoseológica y antropológica, que, por respetar el principio de identidad, no sólo a nivel lógico sino también a nivel ontológico, hace posible la libertad y el progreso individual y social.

En efecto, la sensibilidad corpórea es, ella misma, singular e individual y la cogitativa se mueve a ese nivel. El mundo sensible, es el mundo del movimiento y de la opinión (doxa), el mundo de los contrarios, la síntesis de la cogitativa que Kant atribuye a la imaginación transcendental, es la única síntesis posible a nivel sensible. Sin esa síntesis no hay «phantasma» y el entendimiento, no tiene *un objeto sensible que pueda ser entendido.*

5. La dinámica de la «ratio particularis»

Esto da sentido a la diferencia en el proceso cognoscitivo, entre los términos de «universal» y «general». Lo que el Santo llama «universal in concreto» es un modo de universal participado que tiene que tener dos lados. Por el lado de la sensibilidad, la cogitativa, aprehende el universal in concreto, mira a lo singular sensible, a la percepción del hombre concreto, Juan. Pero por el lado del entendimiento, la cogitativa, «attingit», toca al universal. La noción del «con-tactar», como participación, es la gran tesis propuesta por Fabro en este punto [13].

13. C. FABRO, *Pensamiento y percepción, o.c.*, 230.

El universal in concreto: «veo pasear al hombre Sócrates» es posible, por la actividad específica de la cogitativa. Este universal in concreto, es una participación del universal del intelecto. La cogitativa es llamada «razón particular» porque es una «collatio», comparación, *análoga* a la razón universal del entendimiento sin confundirse con él [14].

La consecuencia es que el mundo de los singulares contingentes puede ser entendido a través de esa «ratio particularis» que es la cogitativa [15]. El «medium» es una «imagen ordenada». Con esta expresión queremos decir que la «abstracción in concreto» sería una generalización empírica al nivel de lo que Kant llama «conocimiento empírico», como contrapuesto, a «conocimiento a priori» que sería el único científico.

6. La incidencia del tema en la crisis de la relación entre ciencia y filosofía

El universal in concreto, como participación del universal in abstracto, sería la generalización empírica, tal como es utilizada por las ciencias naturales después de la crisis de la física clásica y del positivismo a finales del siglo XIX. Con este enfoque (lo general empírico como participación de lo universal esencial) se abriría paso a una posible solución del problema teórico y práctico, más acuciante de nuestro tiempo; acuciante tanto para el filósofo como para el científico y tecnólogo.

Este problema consiste en la necesaria articulación de las ciencias matemáticas y naturales, con toda su repercusión en el progreso tecnológico, en las ciencias humanas y la articulación de éstas en la metafísica. Dicho «tout court», se juega la posibilidad de restaurar el papel de la antropología metafísica como fundamento de todo el saber humano, haciendo posible una Ética concreta que oriente todo tipo de conocimiento científico y tecnológico.

El secreto puede estar en el estudio de la cogitativa como el «procedimiento» consistente en proporcionar el «phantasma» abstraído en régimen de generalización. El phantasma general, es el inteligible en potencia [16]. Por tanto el entendimiento y la razón universales, propiamente dichas, deben refluir sobre las generalizaciones o hipótesis científicas, insertándolas en un «ordo rationalis» y en definitiva humanizándolas. Pero además como intelecto pasivo, la cogitativa,

14. L. POLO, *Curso de Teoría del Conocimiento*, vol. I, *o.c.*, 395-396.
15. 1, q. 78, a. 4; 1, q. 79, a. 2, ad 2; 1, q. 81, 3 c.
16. 1, q. 85, a. 3.

individualiza el alma; ella es la «materia signata quantitate» en el compuesto humano [17].

Esta otra perspectiva es muy fecunda. La razón universal se constituye como «mi» razón por la cogitativa, lo que implica un cierto grado de reflexión sensorial [18]. Desde el punto de vista de la inserción del hombre como protagonista del progreso histórico y moral concretos, la cogitativa es el engarce entre el ideal que inadecuadamente los frankfurtianos: Marcuse, Bloch etc. llaman utopía y el hecho singular contingente que se aproxima indefinidamente, a lo que la razón particular pide en cada caso concreto.

El enlace, pues, de universal, particular y singular se realiza ahí mismo. Así se elabora el silogismo práctico, que hace posible la prudencia y la acción moral, pero también toda actividad con proyección humana, no de «masas» o de colectivos, sino de la persona humana de carne y hueso. Aunque la cogitativa, no es la parte más noble del hombre –lo es el intelecto que nos define– es como la cocinera de la casa, sin la cual el hombre se movería en un mundo de ideas, platónico o kantiano muerto de hambre, sin poder entender esencias inteligibles. Un mundo de esencias, no abstraídas de las percepciones, no puede «encajar» con lo real y por lo tanto es ilusorio.

Posteriormente, la imagen retenida por la memoria y combinada, elaborada, o generalizada por la imaginación, es organizada por la cogitativa. La cogitativa que santo Tomás llama «vis», fuerza, es la facultad responsable del orden de la sensibilidad. Así tenemos en el primer proceso, una imagen organizada, cuyo material procede enteramente de las sensaciones pero cuya síntesis sensorial última no viene de las sensaciónes ni del sentido común. Eso lleva a la conclusión de que es *la síntesis activa de la imaginación operada por la cogitativa, la que permite la primera noción sensible de orden del mundo y de la naturaleza.*

7. Carácter específicamente humano de la Cogitativa

Santo Tomás piensa que la cogitativa es una facultad sensible específicamente humana. Los animales no «ordenan», precisamente, porque no tienen por qué elaborar una «materia inteligible» [19]. La sensibilidad animal, no está en función de la inteligencia y la razón, sino que, cada percepción es un estímulo percibido, retenido y depositado en el «thesaurus» de la imaginación. El animal tiene

17. 1, q. 85, a. 3.
18. 1-2, q. 24, a. 4, ad 3. PUTALLAZ, *o.c.*, 69.
19. 1, q. 85, a. 1, ad 2.

vis «aestimativa» [20], que, instintivamente, le señala lo que conviene a la conservación del individuo, en el marco de la especie, pero no puede preparar imágenes inteligibles porque no es capaz de inteligibilidad alguna, ni siquiera virtual.

En un proceso inverso, en la «conversio ad phantasma», el intelecto, ya, en posesión del concepto, «dirige a la cogitativa»; si en el primer nivel y proceso, la cogitativa organizaba las imágenes para el intelecto, lo hacía ya por participación del entendimiento, a modo de instrumento del mismo entendimiento. Cuando se trata de revertir el concepto universal a la percepción de la cosa singular, hace falta un silogismo, pero no un silogismo lógico puesto que las imágenes que tienen que ser singularizadas no son conceptos, sino un silogismo práctico y prudencial [21], por participación del especulativo, sin dejar de ser sensible.

El sujeto activo último de ese silogismo práctico, por participación, es el entendimiento que a través de la cogitativa, «determina lo universal», particularizándolo, gradual y jerárquicamente hasta llegar al individuo concreto. Por esta razón, incluso en el caso de los sensibles per accidens, se demuestra que el entendimiento «ve» a Socrátes. Esto no sería posible si entre el entender y Sócrates no hubiera esta mediación desempeñada determinantemente por la cogitativa.

8. Cogitativa y Esquematismo kantiano

Al llegar a este punto, es muy difícil evitar la comparación con el esquematismo kantiano [22]. La diferencia es esencial pero hay también elementos de semejanza. El esquema kantiano es un imagen productiva, una determinación del tiempo totalmente a priori. El esquema es una reproducción [23] sensible del concepto puro y sólo se aplica al fenómeno porque ese esquema es temporal.

Por tanto, en Kant no hay un entender de las cosas singulares; 1) Porque no se entiende, en ningún caso, la cosa en sí. 2) La imagen relevante o sea la productiva sólo lleva una dirección, un sólo proceso apriórico: el que va del Yo al concepto y al esquema. En ningún caso el esquema, que es lo único que interesa en orden al concimiento científico, es una imagen reproductiva. Con ello se gana en

20. 1-2, q. 24, a. 4, ad 3. PUTALLAZ, *o.c.*, 69.
21. 2-2, q. 47, a. 3, ad 3.
22. I. KANT, Kr.r.V. A 137, B 176ss.
23. El esquema kantiano es un procedimiento de enlazar sensibilidad e inteligibilidad. Este procedimiento, es una actividad de la imaginación transcendental y por tanto, Kant considera al esquema como una imagen productiva en contraste con la imagen empírica propiamente dicha a la que llama imagen reproductiva o figurada. Aquí denominamos reproductivo al esquema no en relación a la sensibilidad sino en relación al concepto puro del entendimiento pues de la misma manera que la imagen reproductiva representa a la percepción sensible, el esquema o imagen productiva representa al concepto puro o categoría. Cfr. N. K. SMITH, *A Comentary of Kant's Critique of pure Reason*, Atlantic Highlands, The Humanities press, 1984, 334ss.

cientificidad, a nivel de hipótesis instrumental, pero se pierde en realidad, si es que es posible separar ambas cosas.

Kant, en todo su sistema crítico, escinde y separa el conocer del fenómeno empírico, de manera que la materia de ese fenómeno son sólo las sensaciones (Empfindungen). La falta de una conciencia sensible, hace recaer sobre la imaginación reproductiva la carga de la organización primaria. Quien coordina las sensaciones de los sentidos externos y las eleva de lo empírico a lo universal es, en un nivel, aun empírico y por tanto no científico, la imaginación reproductiva y por último, a un nivel ya universal y necesario, la síntesis transcendental de la imaginación que no es otra cosa que el esquema del tiempo[24].

Hay un hiato en Kant que hace ineficaz la función mediadora del esquematismo. Y es que, entre la imagen empírica y el esquema puro y a priori no hay lazo de unión. El enlace sería la síntesis de la imaginación, pero eso es el tiempo y éste es universal y necesario. Las formas a priori, desde los conceptos a los esquemas (y por tanto al tiempo) no deben nada a las sensaciones, precisamente por ser a priori, mientras que las sensaciones son a posteriori. La sensibilidad pura, tiene además un carácter formal que no tiene la sensación empírica. Y por si fuera poco, el tiempo, y todas las formas puras son subjetivas (por eso son formas) pero carecen por la misma razón de objetividad y por lo tanto, no pueden ser atribuidas a un órgano material.

La sensibilidad transcendental de Kant, no es una facultad orgánica y por supuesto, tampoco psicológica o espiritual. La conclusión es que la heterogeneidad entre el dato (lo dado) y lo puesto, more transcendentale, en Kant no es superada por la imaginación transcendental. Ésta, siendo a priori, no contiene en sí misma, el menor atisbo ni brizna de sensación. Nos encontramos, pues, con una sensibilidad que «no siente». De lo que habla Kant es de la sensibilidad como conjunto «lógico» de condiciones de posibilidad que permiten «entender» el sentir humano. Sólo el hombre empírico (el que Unamuno llamaba «de carne y hueso» y santo Tomás «esta carne, esta alma, estos huesos»[25]: 1, q.29 a.2 ad 3-4), el hombre existencial y su psiquismo (Gemüt) tiene sensaciones e incluso elabora imágenes reproductivas sin ningún otro valor que el de materia, para la síntesis superior. Esa síntesis de la imaginación transcendental creemos que no es posible, en Kant, porque no puede organizar las sensaciones en el tiempo. La razón es que el tiempo es puro (incontaminado de experiencia) y las sensaciones son empíricas. La inutilidad del esquema es obvio y patente.

24. I. KANT, Kr.r.V. A 100-A 102.
25. 1, q. 29, a. 2, ad 3-4.

Si volvemos ahora la vista a la tesis tomista, el doble movimiento de lo singular, a lo universal y de lo universal a lo singular, es posibilitado por la doctrina metafísica de la participación, según la cual, las facultades inferiores son una participación de las superiores. Y por su parte, las superiores, en este caso el entendimiento, realizan las funciones de las inferiores, por medio de ellas, no eliminándolas sino «utilizándolas». Por tanto, hay una articulación ontológica a nivel de analogía entre todas las facultades del alma, desde las más inferiores al propio entendimiento. Esa articulación ontológica –puesto que el «verum» es transcendental convertible con el «ens»– posibilita una articulación cognoscitiva. Se conoce lo singular, porque la cogitativa participa ontológicamente de lo singular, en lo inferior y de lo universal inteligible, en lo superior[26].

La objeción obvia es que este planteamiento ontológico no puede ser admitido por la Crítica. La alternativa es que sin él no hay conocimiento de lo singular existencial y la ciencia, es mera especulación de leyes y formas. Lo que Kant, por otra parte acepta[27].

26. C. FABRO, *Percepción y Pensamiento, o.c.*, 230 y en *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Louvain, Publications Universitaires, 1961, 634.
27. I. KANT, Kr.r.V. A 683, B 711.

III

EL TRÁNSITO DE LA GNOSEOLOGÍA A LA METAFÍSICA: LA COGITATIVA SÍNTESIS, ENTRE LA ESENCIA DE LA COSA (EL «QUID») Y SU EXISTENCIA (EL «QUOD»)

Ahora estamos en condiciones de poder decir que la cogitativa para reelaborar «dentro de un orden» la imagen (phantasma), trabaja con todos los datos de los sentidos anteriores. Por tanto, la cogitativa proporciona al entendimiento una «base de datos» que le informa en dos líneas:

1.— En la línea de la existencia, la cogitativa detecta, en su información de la percepción de un objeto, la *existencia* de éste [1]. Pero como además, la labor de la cogitativa se realiza siempre bajo la dirección del entendimiento que la utiliza como causa instrumental, eso significa, que por la cogitativa, el entendimiento entiende con evidencia, la existencia de las cosas singulares. Decimos «entiende» y no «abstrae» ni «deduce», porque en la «conversio ad phantasma», el regreso de lo universal a lo singular como su término último, mediante la «bisagra» de lo «general», propio de la cogitativa, sólo puede llamarse análisis o deducción, por analogía y participación, puesto que, es *imposible de lo inteligible deducir lo sensible.*

El «regreso a lo singular», es un proceso inverso a la abstracción, análogo, pero no de la misma naturaleza que la deducción. El paso del concepto universal a la imagen general en la «conversio», lo resuelve santo Tomás diciendo: «el entendimiento... conoce... indirectamente lo singular representado en las imágenes».

1. *De Anima a.*, 20, ad 1; C. FABRO, *Percepción y pensamiento, o.c.*, 221.

Así es como construye la proposición «Sócrates es hombre» [2]. En otro pasaje, afirma que «al querer entender algo se forman ciertas imágenes a modo de ejemplares, en las que se puede contemplar, por decirlo de alguna manera, lo que se propone entender. Por eso *cuando queremos hacer comprender a otro algo, le proponemos ejemplos que le permitan formarse imágenes para entender»* [3].

La explicación de santo Tomás es muy gráfica. Cuando se quiere hacer entender qué es la bondad, se pone el ejemplo de un hombre bueno. Eso no es otra cosa que un recurso pedagógico, a modo de parábola, en la cual se intuye la intención general y más arriba universal que está en la exposición del Maestro.

Es evidente que los «ejemplos», no son implicables lógicamente en sentido unívoco, ni en lo general y menos aun en lo universal; pero sí son implicables «analógicamente». La intuición de una imagen obtenida por generalización sensible de un singular concreto, permite «comparar» (la función «bisagra» específica de la cogitativa, la «collatio») el concepto y la imagen, la imagen y el objeto singular. Esta comparación, desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, es una comparación concepto-imagen-cosa, en donde la imagen, es el «ejemplo» por el que «entendemos» verosímilmente, y de alguna manera, lo que es la bondad, a través del ejemplo de un hombre bueno.

¿Cómo llamar a esta operación del pensar? Nosotros que, más arriba, hemos negado el carácter intuitivo de la sensación, en razón de la intencionalidad de la especie sensible impresa, nos encontramos con que el paso, en la conversio ad phantasma, de la especie intencional a la cosa sensible es también un paso analógico, lo que no significa equivocado o fabuloso sino suficiente pero aproximado.

De la misma manera, el paso del concepto a la imagen, a través de la intencionalidad de la especie inteligible, tiene las mismas características. En ningún caso se puede hablar de intuición. Son quasi-silogismos prácticos, como con gran precisión dice el Santo.

Así mismo, podríamos entender, que el paso de lo «real-y por tanto-posible» a su condición real de posibilidad y, a la inversa, del puente hipotético al puente real que, puesto que es real, es posible, sería un paso analógico singular.

La repercusión de este planteamiento, es enorme, pues, de la legitimidad de ese paso depende la argumentación, según la cual, de una realidad singular posi-

2. 1, q. 86, a. 1 c. y ad 2: «La elección (quisiéramos poder traducir "selección") de lo concreto es casi la conclusión de un silogismo del entendimiento práctico. De una proposición universal no puede deducirse una conclusión singular, a no ser, interponiendo una proposición singular». También dice Tomás, que el entendimiento no entiende lo singular en cuanto singular sino en cuanto material.

3. 1, q. 84, a. 7 y especialmente ad 2: «La misma imagen es una semejanza de la realidad concreta. Por eso la imaginación no necesita de una nueva representación particular como la necesita el entendimiento».

ble en cuanto real se «infieren» todas las condiciones realmente existentes que lo han hecho posible. Por tanto, la inversión del argumento ontológico de san Anselmo que hemos realizado en el primer epígrafe, estaría en la línea del pensamiento tomista. Y así desde los efectos (reales, singulares, existentes) es «necesario» elevarse a la causa: el existente, que hace posible esos efectos. Esa elevación, es un razonamiento analógico, porque si fuera unívoco, la causalidad en Dios sería un elemento de la cadena fenoménica de causas y efectos.

En resumen, el quasi-silogismo práctico, es un paso, de vuelta, de lo universal inteligible, a la imagen general sensible; ese paso no puede ser un silogismo propiamente dicho, sino entendido análogamente (como semejanza «similitudo»). Con este planteamiento nos encontramos con que el conocimiento intelectual de lo singular corpóreo, es para santo Tomás por analogía e indirecto.

Hay evidencia de que el todo es mayor que la parte. De la misma manera la proposición universal, es «semejante» a la imagen general y ésta es «semejante» al singular corpóreo concreto; todas estas «subsunciones» por analogía nos hace entrar en una jerarquía de analogados, en la cual, el analogado principal es, desde el punto de vista de la cosa, la substancia individual y desde el punto de vista del entendimiento, el concepto o especie inteligible expresa.

Conocer es asimilar, pero se asimila sólo intencionalmente y analogadamente. Así yo sólo puedo conocer a Sócrates por analogía y todo lo que predique de él será por semejanza no por univocidad. Habría que estudiar ese quasi silogismo, porque en él se fundamenta, el «paso» del concepto a la existencia. Ese paso, no se puede dar por deducción lógica, sino por semejanza analógica; de modo semejante a como por analogía, conocemos negativamente la esencia de Dios.

2.— En la línea del «quid est» o sea de que «clase de cosas es esa que existe», la cogitativa sólo puede presentar una armonía sensible en la imagen. Dentro de lo que Platón llamaba «κόσμος αἰσθητός», el nivel más alto es el del orden sensible, *en cuanto orden* que proporciona (por participación del entendimiento) la cogitativa. El orden sensible de la imagen es una «fictio», una pieza de teatro en el aparecer del conocimiento humano. Es lo que Galileo y hoy los popperianos llaman «hipótesis». Toda la física matemática se realiza por la cogitativa u orden sensible (κόσμος αἰσθητός de Platón) lo que en Kant equivale al esquema temporal, con las insuficiencias antes dichas.

Pero –y aquí está lo fundamental– ¿cómo entiende el entendimiento el «quid» de eso, que ya sabe que existe. Es el tema de la abstracción. Y al mismo tiempo es el tema capital, del argumento ontológico tal como lo plantea san Anselmo, y

que pasa a la Modernidad a través del racionalismo (Descartes, Leibniz) y del idealismo hegeliano.

3.— Entramos en la esencia del conocimiento intelectual. La cogitativa, aquí desempeña un papel material, en relación al entendimiento (que es facultad superior), formal y activo en relación con la imagen (que es su «material»). Santo Tomás, defiende que a través de la cogitativa, el entendimiento, en la reflexión, puede conocer el «quid est» de lo singular, o sea su esencia o más bien como «lo que» existe en la cosa concreta. Dicho de otra manera, no se entera sólo de la existencia sino de que *esa posición última dotada de validez objetiva universal, es la consumación y perfección de un significado, de una esencia.*

Sólo cuando entremos más adelante a estudiar la abstracción de la esencia universal por el entendimiento veremos, aun mejor, el papel de la cogitativa. Ésta, ciertamente es ciega para lo inteligible, pero es condición necesaria, para que el entendimiento humano «vea», entienda, el ser material y corpóreo. El hecho de que sea ciega no la reduce a una nada. Simplemente, quiere decir, que la cogitativa no entiende significados inteligibles. Pero quien tiene que entender es el entendimiento y su objeto es la realidad (esencia) de los seres corpóreos; el *orden de la materia* (la «fórmula»), es el diseño sensible o pauta, el recipiente, que el entendimiento va a llenar de significado.

Ese significado, es «el-significado-de esta-cosa-que-existe» y que ha asimilado en la abstracción. En la abstracción, ha podido separar lo esencial de lo aparente, ha entendido una esencia, pero por la conversio ad phantasma, en buena parte debida a la cogitativa, refiere infaliblemente ese conocimiento especulativo y puramente teórico, a un singular concreto y esto no sólo en el orden del conocer sino en el orden del obrar[4].

Sin cogitativa la imagen es caótica, incluso sensiblemente y sin ella no se puede separar lo universal y esencial de lo aparente. No es que la cogitativa pueda producir conceptos universales, ni de que tenga una capacidad para lo universal. La cogitativa no universaliza sino que «generaliza». Toda generalización es inducida de la observación empírica y por lo tanto no tiene universalidad. Lo universal sólo es la esencia, que capta únicamente el entendimiento. ¿Por qué razón? Por que la esencia es «τό τὶ ἦν εἶναι», lo que «era» el ser. Lo que el triángulo de siempre, es decir, de suyo era, es y será, eso es la esencia.

La cogitativa, como orden sensible, es la condición del tiempo. De nuevo el término «condición» debe ser utilizado adecuadamente. La cogitativa, por su

4. L. POLO, *o.c.*, vol. I, 396.

carácter sensible, se mueve en el orden del movimiento «físico», como todo órgano y todo objeto que sean sensibles; es el ordenador sensible de la razón inteligible; es quien, con su «vis», fuerza, y encarna sensiblemente el orden temporal. La cogitativa «traduce» la medida del movimiento en «αϱίθμος», número y medida; es quien lo mide, o dicho más correctamente quien hace posible, a nivel de condición que el sujeto intelectual sea un «sujeto-en-el tiempo», un sujeto con medida.

El gran tema de Heidegger, queda puesto en su lugar. Es cierto que el hombre es ser-en-el tiempo, pero mediante una articulación del logos en la σάϱξ. Esta articulación, consiste, precisamente, en que el actus essendi, específico del hombre «perfecciona» al cuerpo, como acto del cuerpo que es. No es el alma quien recibe al cuerpo sino el cuerpo quien recibe al alma y por eso la recibe *«secundum modum recipientis»* corporalmente. Así el hombre más que animal *«rationale»* es una inteligencia que procede en el tiempo, mediante la razón y la cogitativa.

En el orden ontológico, el acto es anterior a la potencia. El hombre, en cuanto compuesto, consiste en la medida temporal del entendimiento. Un intelecto con medida (sensible), ésta es la especificidad del hombre como compuesto. Por tanto, la vida del «intelecto-en-el-cuerpo», en el compuesto, tiene una medida cierta que viene señalada por la muerte.

No se trata de que el intelecto «sufra» temporalización sino, lo contrario, que el tiempo-en-el-cuerpo, es el que «padece» la vis intelectiva, la fuerza del entender. Así con la muerte, desaparece toda medida del intelecto, de manera que éste, puede, desenvolverse *sin medida*, en un orden de pura inteligibilidad. El campo de batalla del morir, es la cogitativa. En ella, se opera la medición temporal; como órgano (sujeto) y cuerpo (objeto), a la vez, se mide a sí misma, lo que quiere decir que pone orgánicamente límite a la acción corpórea del intelecto.

En la muerte, se pierde un hombre, pero se gana un intelecto sin medida, corporal, dentro de lo que es posible, en el ámbito de la finitud y la contingencia del alma como forma separada[5].

El cerebro, donde se articulan, mediante la cogitativa, alma intelectiva y cuerpo, tiene sus años contados, no sólo por la incidencia de agentes externos mortales, sino esencialmente porque el órgano corpóreo está medido intrínsecamente. Esta medida es doble. Por un lado la limitación de los tejidos de la masa neuronal es un aparato de relojería, la hora del despertar, sólo incierta para nosotros, pero no para el código genético.

5. De substantiis separatis, en Tomás de Aquino. Las substancias separadas. Introducción, traducción y notas de Alfonso García Marqués y Marcelino Otero, R. Nan Llibres, Valencia, 1993.

Además, en el caso del cerebro hay otra razón más poderosa de orden ontológico. El cerebro, sede de la cogitativa, es el instrumento de medir el tiempo, que en su intrínseco medir, se mide a sí mismo. Es lo que Averroes llama «intelecto pasivo», la cogitativa, el alma mortal del hombre, mientras que, alma intelectiva, gana obviamente inmortalidad, con su pérdida de medida.

Las hipótesis científicas de la física matemática, desde el punto de vista del pensamiento tomista son «fictio», *imagen-posible*. En cuanto imagen, sensible, en cuanto posible, inteligible. *Y sólo un inteligible es realmente posible si es real.*: nos encontramos con una simple aplicación, de nuevo, del principio metafísico aristotélico de la prioridad del acto sobre la potencia.

La cogitativa, se mueve, a nivel de imágenes no de esencias. *En la imagen, el entendimiento intuye*[5] *la esencia porque el largo brazo de la cogitativa parte de lo general y llega hasta el singular.*

La necesidad de esta facultad fue prevista por Descartes (en el tema de la «glandula pineal») y por todos los que en el siglo XVII se dedicaron al problema de la «comunicación de las substancias». Es la participación y la analogía lo que permite conocer lo sensible como grado de lo inteligible y lo inteligible como transcendimiento de lo sensible. Sólo la cogitativa, por apoyarse en su constitución ontológica participativa, puede salvar el hiato entre inteligible y sensible que no salvó Kant.

6. J. J. SANGUINETTI, *Logica e Gnoseologia*. Pontificia Università Urbaniana, Roma, 1988, 278ss. Idem. 240: *ma in modo immediato, sia pure indiretto, l'intelligenza comprende l'individuo di natura fisica proprio in virtú dell'intima unione da la potenza intelletiva e la sensibilità umana. Esiste dunque una comprensione intelettuale dei singolare, che per San Tommasso è opera della cogitativa facoltà superiore della sensibilità, strettamente unita a ll'intelligenza.* El carácter intuitivo aunque indirecto de la abstracción es tema muy discutido. Cfr. CANALS, *o.c., et l.c.*

IV

FUNDAMENTACIÓN METAFÍSICA DE LA DOCTRINA DE LA COGITATIVA

1. Aproximación a una explicación metafísica

Éste es el gran tema: ¿Cómo puede darse un enlace homogéneo –en la terminología kantiana– entre sensibilidad e inteligencia? ¿Qué ventajas e inconvenientes tiene una doctrina metafísica de la relación entre concepto e intuición sensible por encima de la crítica transcendental kantiana?

En santo Tomás, como en Aristóteles, cada operación exige un principio, una facultad, y un modus operandi [1]. El significado que se le da a esta doctrina debemos explicitarlo para abrirla a una «Erlebnis», a una vivencia [2], comprensión y sensibilidad en el marco de lo contemporáneo.

Si decimos que el marco en el que se mueve la doctrina tomista es metafísico, a la sensibilidad actual, le repele el término como arcaico e irrelevante. Sin embargo, por metafísica, los filósofos nunca han entendido otra cosa que «la ciencia de lo real en cuanto tal» [3]. Desde Aristóteles a Heidegger la ontología es la ciencia del ente en cuanto tal. Que sea lo que se entienda por ente y por ciencia en cada caso es otra cuestión.

Una investigación metafísica del conocimiento, es una investigación que quiere estudiar qué es realmente conocer; no cómo es, prescindiendo de la reali-

1. 1, q. 77, a. 3.

2. E. HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, FCE, México, 1962 § 42, 95: «En principio es inherente a la esencia regional vivencia (particularmente a la especie regional *cogitatio*) el ser perceptible en percepción inmanente».

3. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1003a21-26; *In. Metaphys., Aristotelis*, In IV l. 1, n. 1530; E. FORMENT, *Lecciones de Metafísica*, Rialp, Madrid, 1992, 110. Acentúa el sentido del ente como objeto formal no sólo de la metafísica sino principalmente, de ésta, entendida como teología.

dad-en-sí, según el transcendentalismo kantiano. No le interesa a la metafísica *directamente*, *cómo* es descriptivamente «lo que hay», en la línea fenomenológica, ni qué contiene desde el punto de vista del «materialismo» lógico propio de la filosofía analítica. Le interesa el saber por causas [4] no el saber de efectos sin causa, de existentes arrojados a un proyecto sin finalidad ni orden. Tampoco le interesa interpretar directamente los signos del ser sino los significados, en cuanto palabra del ser.

Si la esencia, es para la metafísica, «lo que era el ser», la esencia es lo ontológicamente «auténtico» empleando el término en el sentido inverso al de Heidegger. La esencia es «auténtica» cuando ya era substancial en todo pasado y, puesto que, era *substancialmente* en todo pasado, lo es y seguirá siendo.

La diferencia capital, en este punto, entre Husserl (y en parte Kant) y santo Tomás, es que aquéllos, relativizan la esencia en cuanto substancia. La substancia en cuanto tal (bajo el nombre kantiano de cosa en sí) es un absoluto (Spinoza) que no puede, en sí y por sí, ser conocido. Desprovista de su contenido, la substancia hace en Kant el «papel» de concepto puro. Eso significa que la substancia no es ya, en sí y por sí, sino «para-mí» [5], para el sujeto.

Husserl, parece adelantar mucho, otorgando al fenómeno el status de noúmeno o sea de cosa en sí. La misma operación la había realizado Hegel en su ontología dialéctica y especulativa. En realidad ni para Kant ni para Husserl ni para Hegel, hay nada que pueda tenerse en cuenta, salvo lo relativo. Éste es el pensamiento metafísico que extrapolado del método matemático y, con una gama de aparentes variantes impresionante, niega «lo que el ser ya era».

La «ingenuidad» del pensamiento tomista implica que el conocer, como el alimentarse es una facultad del hombre, que normal y habitualmente funciona bien, puesto que, está hecha para que funcione bien. Aristóteles, habla de lo que «es» conocer y, moviéndose su pensamiento en el área de la realidad, hace posible la operación de la voluntad en el mismo área. Lo que postula el realismo tomista es algo muy sencillo y muy verdadero: la esencia del comer no es el cubierto, como la esencia del conocer no es el método [6].

4. Idem. *Metafísica* 981b27-98; E. FORMENT, *o.c.*, 108.

5. I. KANT, Kr.r.V. B 109, B 277; propiamente para Kant las categorías como la de substancia no son objetos del entendimiento sino sus funciones. Pero desde el momento en que existe una filosofía transcendental y de lo transcendental, las formas y principios puros, son objeto, no del entendimiento sino de la filosofía transcendental, producto del *sistema de la razón pura*.

6. G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, *o.c.*, cfr. en el Einleitung, niega que la crítica al conocer como método extrínseco a la cosa misma. También en *Wissenschaft der Logik*, cap. de la *Idea absoluta*, F. CANALS, *o.c.*, 311-333. ARMANDO SEGURA, *Emmanuel... o.c.*, 153-161.

Por tanto, si sentir es una operación «esencialmente» distinta del «entender», es preciso afirmar que hay una facultad llamada sensibilidad y otra llamada entendimiento. Las relaciones entre ambas deberán ser relaciones reales, puesto que estamos hablando de facultades reales. Facultades reales no significa en absoluto facultades «orgánicas», pero sí «operativas», es decir no tienen nada que ver con la parapsicología o la fábula.

En efecto, si el concepto abstracto de «algoritmo» opera en todos los cerebros es porque no está en ninguno en exclusiva y que por tanto, estando en todos (virtualmente) y en ninguno (exclusivamente) no depende en su ser, y en su validez, del cerebro, aunque sí en su obrar a efectos «prácticos», (desde el marxismo, la expresión, «prácticos», no significa efectos «morales» sino «eficaces»).

La inmaterialidad del concepto de algoritmo, le permite esta «universalidad» incompatible con las leyes de la materia. El algoritmo, como muy bien saben los lógico-matemáticos es una entidad lógica, un «objeto lógico» que no es inducible de la experiencia sensible. El concepto universal del aristotelismo sí lo es, aunque sin perder nada de aquella universalidad y necesidad. El juicio aristotélico y tomista, que es el lugar de la verdad, donde ésta se decide, es una subsunción de la esencia universal de la cosa en sí, en el concepto intencional, a través de la «iluminación» o «traducción» del entendimiento agente. Éste, sabe descifrar lo inteligente de la imagen, porque, *de la razón, es el ser.*

En santo Tomás, este universal no se obtiene por inducción propiamente sino por abstracción [7]. Por encima de lo «general», existe lo universal, porque la realidad sensible en la medida en que es «realidad» es algo sustante o inherente a lo sustante [8]. El realismo se fía del ser, el idealismo (en el que queda implicada, toda la Modernidad, incluyendo los irracionalismos, vitalismos y existencialismos), no se fía ni del ser, ni del conocer. Y no se fía, porque, como vio Hegel, el ser es, de sobras, deber [9] y el *deber*-ser que exige el ser no tiene ningún atractivo para un pensamiento que ha borrado del diccionario el concepto de *virtud.*

Los psicólogos de corte metafísico, piensan que, necesariamente, esa naturaleza del concepto exige una causa o principio adecuado. Platón y Aristóteles le llamaban ψυχή, santo Tomás «ánima» y Descartes «res cogitans» (realidad pensante). Esa concepción de que los efectos reales, los actos, los objetos, son

7. J. J. SANGUINETTI, *Logica e Gnoseologia, o.c.*, la relación entre inducción, intuición y abstracción en 237, 277, 286.

8. F. INCIARTE, *Ser veritativo y ser existencial,* Anuario Filosófico, XIII (1980), n. 2; ALEJANDRO LLANO, *Metafísica y Lenguaje,* 121ss.

9. G. W. F. HEGEL, *Wissenshaft der Logik,* Werke, 5, *o.c.*, Band I, 144-148.

productos de causas reales no excluye necesariamente, los demás puntos de vista que pueden ser complementarios siempre que no sobrepasen su nivel.

Así, si los neurólogos estudian, aunque con grandes dificultades, las áreas donde se localiza la memoria y la imaginación en el cerebro, esto no hace más que corrobar la antropología hilemórfica, según la cual cuerpo y mente [10] («mind»), no son dos realidades contrapuestas al estilo platónico sino que *el hombre es una materia informada de vida intelectual y libre*. Con ello todo el aporte científico de la psicología experimental, no hace más que establecer las reglas del juego material, las condiciones materiales de aquella inteligencia y libertad que hacen de ese cerebro algo específicamente distinto del de un simio.

Si llegásemos a admitir, algo tan repugnante a un escolástico de la vieja escuela, como la posibilidad de registrar tecnológicamente un concepto abstracto (podríamos llegar a emplear la metáfora: «fotografiar un pensamiento»), en nada variarían las cosas. Ciertamente la dinámica neuronal y los «efectos» sensibles 'y por tanto verificables experimentalmente (en principio), pueden y deben ser «fotografiados». Se podría incluso computar electrónicamente «qué pasa» por un determinado haz de dendritas en el momento en que pienso un concepto. De un concepto, la ciencia experimental y por tanto la matemática que es su modus operandi, podrán saber y computar todos los efectos en el cerebro y otros órganos, de la realidad metafísica llamada concepto [11].

Esa realidad, por ejemplo, puede ser una propiedad del triángulo plano: la suma de cuyos angulos internos es de 180º. De la misma manera, que de un corazón monitorizado en la UVI de un hospital, se registran sus efectos eléctricos y cuando el enfermo oye el nombre de su hija («piensa» en su hija), el monitor lo registra infaliblemente en forma de una subida en la curva de pulsaciones, de la misma manera, se podría registrar el efecto en el cerebro de un pensamiento. Pero un triángulo, es una realidad operativa en todos los cerebros e independiente por tanto de todos ellos. Y el querer de mi hija, percute en el cerebro, se temporaliza en él como en un «exterior», pero se distingue esencialmente de él, como se distingue un teorema pensado del escrito: aquél, tiene una validez que remonta el tiempo de la Historia de la matemática, y el tiempo que marca mi cerebro.

10. LUCA BORGHI, *L'antropologia tomista e il body-mind problem (alla ricerca di un contributo mancante), Acta Philosophica*, Roma, Ateneo Romano della Santa Croce, vol. 1 (1992), fasc, 2.

11. I. KANT, establece el carácter transcendental de los conceptos puros y por tanto su no verificabilidad empírica. La diferencia de la ontología transcendental kantiana con la Metafísica realista no se cifraría en el carácter no empírico del concepto sino en la intencionalidad o no intencionalidad transcendente del mismo. Cfr. Kr.r.V. B 103. Sobre experimentos que intentan registrar los efectos del pensamiento en el EEG: ROGER PENROSE, *La nueva mente del Emperador*, Mondadori, Madrid, 1991, 544ss.

La metafísica empieza a tener sentido. Y no sólo la metafísica sino la lógica matemática y las ciencias formales, sin que la filosofía se reduzca a una ciencia formal. Una conexión lógica tiene un valor en sí, objetivo, que es un valor operativo gracias a un cerebro; pero que **lo que quiere decir** esa conexión, su intencionalidad, su orientarse fuera de sí hacia lo que hay, eso, es en cuanto a su ser y su validez, autónomo e independiente, de cualquier condicionamiento material [12]. Precisamente lo que Aristóteles llamaba ψυχή y νοῦς ποιητικός era aquella capacidad de obrar sobre el intelecto pasivo (intellectus passivus) que santo Tomás, recoge de Avicena y Averroes, con el nombre de cogitativa [13].

Todos los desarrollos de las ciencias neurofisiológicas y de la inteligencia artificial, sólo pueden corroborar, o, por mejor decir, nunca podrán contradecir, el principio aristotélico de que entender, es una operación en su naturaleza, inorgánica.

Se entiende en el entendimiento. En vez de tautología, esta afirmación vendría a ser un juicio sobre la «identidad» del entender. Lo específicamente inteligente, *es saber lo que hay y aquello que hay, por lo cual –causa– hay lo que hay* [14]. Éste es el saber del ser y del principio. Cualquier saber que no sea una tentativa, siquiera a medias consumada, de captar lo que hay y su causa última, se autodisuelve.

El entendimiento se despliega en el juicio y en el raciocinio [15]. La razón, es el movimiento mediato del entendimiento hacia la evidencia de lo que hay; no se distingue, como facultad, del propio entendimiento.

Vista su operación, en sus efectos empíricos, el entendimiento a través de la razón, activa en la cogitativa, el dinamismo de las neuronas cerebrales. El poder de cálculo de la razón se potencia casi infinitamente por las computadoras; éstas razonan, calculan, pero no «entienden». Entender, es entender los principios, comenzar a pensar. O si se quiere decir así: establecer el «sentido» del «programa» [16].

Éste es el papel exclusivo del entendimiento y de la razón humanos. La «comunicación» entre la inteligencia y esa herramienta orgánica llamada cerebro, se realiza gracias a la cogitativa de un modo *paralelo*, aunque inverso, a como opera, more transcendentale, el esquema kantiano.

Entender, es asimilar como propia, la realidad e incidir en ella libremente, dentro de lo que permiten los medios materiales, sin que éstos jamás puedan bloquear la libertad (en su ejercicio normal) sino que, su función es (tanto la del cerebro como la del ordenador) la de facilitar a nivel instrumental, la comprensión y la transformación de la realidad.

La concepción realista del entendimiento, permite una visión de la tecnología como asimiladora y transformadora de la realidad, en función última, de un nivel de esa misma realidad que somete a la computadora (y al cerebro) y no es sometido por ellos en «última instancia».

12. A. MILLÁN PUELLES, *Teoría del objeto puro,* Rialp, Madrid, 1990, 307, distingue en la intencionalidad el *an sit* y el *quid sit.*, ninguna presencia es propiamente un *quid.* La presencia lo es en cada caso *de* una determinada quididad pero ella misma no es quididad en ningún caso.

13. Una relación de los antecedentes árabes de la cogitativa en: C. FABRO, *Percepción y pensamiento, o.c.,* 212-219.

14. ARMANDO SEGURA, *Emmanuel, o.c.,* 217.

15. 1, q. 79, a. 7, 13.

16. ROGER PENROSE, *La nueva mente del Emperador,* Mondadori, Madrid, 1991, 505: «debe haber un ingrediente esencialmente no algorítmico en la actuación de la consciencia».

2. Constitución metafísica del entendimiento como realidad específica del hombre

La noción de «vis cogitativa» de santo Tomás, anticipa en buena parte y con ventaja las nociones de imaginación de Kant y la de fenómeno de Hegel, superando angelismos y materialismos, pero, a la vez, estableciendo la «unión substancial» frente al dualismo kantiano y al monismo dialéctico hegeliano. Santo Tomás lo que viene a decir es que: *este hombre es el que entiende («hic homo intelligit»)* [17].

La condición fundamental y originaria del entender es en Kant la identidad del Yo. Todas las facultades, tanto de índole teórica como de índole práctica, son «usos» de la razón. La mente armónica y unificadora de Kant, considera que es un solo sujeto, aunque en diversas actividades del psiquismo (Gemüt) el que siente, entiende, juzga, razona, actúa prácticamente, y enjuicia estética y teleológicamente. Esta visión unitaria (a pesar del dualismo kantiano) alcanza un valor ontológico, real, en santo Tomás.

La diferencia del alma de Tomás de Aquino y de la razón pura kantiana, no obstante, es radical. La primera es metafísica y la segunda es crítica. Crítica significa, aquí, algo muy importante, significa «transcendental». Aristóteles y santo Tomás hablan de realidades, facultades, hábitos y Kant de principios del puro conocer que no pueden por sí mismos alcanzar jamás la realidad como ella es en sí. No obstante, el sistema crítico, está más cerca del aristotélico que del racionalista, puesto que, en los dos primeros, los juicios son una subsunción de objetos sensibles en los conceptos universales.

17. *De unit. intell.,* 1, n. 181; n. 217: *et, sic, dum intellectus possibilis intelligit, hic homo intelligit.*

Muy propio del espíritu del siglo XVIII y de la Modernidad, en general, es considerar que todo debe ser sometido a la opinión [18]. Incluso hoy día, hasta hace poco, se sostenían doctrinas positivistas en el campo de la filosofía, según la cual, el consenso-con toda la carga marxista del término-debía sustituir a los hechos naturales [19].

La filosofía de la sospecha, modulada en un conceptualismo barroco, según el cual, las cosas no son, como son sino que, deberíamos de preguntar antes de operar con ellas, si tal vez nos engañan, ha cumplido su destino en la expresión hegeliana: «lo finito es finito de sí mismo» [20]. La sospecha filosófica, suspicaz de sí misma, ha dejado paso de nuevo a la capacidad de asombro ante la verdad.

El objetivismo lógico propio de la filosofía analítica y el corporalismo perceptivo de la hermenéutica [21], es decir la lógica sin cuerpo y el cuerpo sin lógica se reparten el vacío de sentido del ser y del obrar humano. Recuperar el sentido quiere decir recuperar la subsunción alma-cuerpo. La doctrina tomista de la cogitativa, puede y debe ser, aun más, profundizada.

Mientras el realismo dice «sabemos, podemos y hacemos», las filosofías de la Modernidad presentan un hombre débil (light) que parece devorado por la planta carnívora de la tecnología y de la ciencia. Nadie se atreve a decir que realmente, éstas, son una creación del pensamiento y de la libertad del alma humana.

La articulación de las distintas facultades del hombre, no es una articulación convencional o dialéctica sino real y científica. La sensibilidad humana: los sentidos externos, la conciencia sensible, memoria, imaginación, cogitativa, vienen constitutivamente conformados por el «alma» que les anima es decir por un «principio» real que da cuenta de todas su facultades. Es evidente que este «principio», se entiende, se comprende, se exige necesariamente, con todas sus consecuencias prácticas, pero no se toca, puesto que no tiene masa; el alma se «entiende» significa que quien engendra y concibe conceptos, proporciona al cuerpo, una vida específicamente humana.

La razón libre somete al tiempo, puesto que, si bien viene posibilitada en su ejercicio por el tiempo, realiza en el tiempo lo que el puro tiempo no puede rea-

18. I. KANT, Kr.r.V. A XI, nota.

19. K. O. APEL, *La transformación de la filosofía. El a priori de comunicación*, Taurus, Madrid, 1985, Vol. II.

20. G. W. F. HEGEL, *Enzylopädie der philosophischen Wissenschaften*, en Werke *o.c.*, 8, Band I, § 95; Idem. *Wissenschaft der Logik*, en Werke, *o.c.*, 5, Band I, 149ss. MICHAEL INWOOD, «A Hegel Dictionary», Blackwell Publishers, Oxford, 1992; ARMANDO SEGURA, *Logos y praxis. Comentario crítico a la lógica de Hegel*, Tat, Granada, 1988, 114-115.

21. M. MERLEAU-PONTY, *Phénomenologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945. Primera parte *Le corps*.

lizar. El gran vacío del idealismo, y también de la hermenéutica heideggeriana, es éste: estar ciegos para el carácter instrumental del tiempo. Por eso puede decirse de la ontología fundamental heideggeriana que es una ontología del accidente, en cuanto no-ente, puesto que, ha hecho del esquema temporal de la imaginación, la substancia del hombre. La caducidad de todo lo humano, sólo da razón de lo que «le pasa» al hombre, no de lo que *es* el hombre. Para Heidegger, el hombre *no es* nada más allá del pasar.

La sensibilidad de un mono es cualitativamente distinta y abismáticamente inferior a la de un hombre. Esa distinción del alma en relación a su instrumento, el cerebro, hace que los monos vengan determinados por sus reflejos y los hombres, dominadores de ellos y creadores de hábitos intelectuales y morales que les capacitan para el conocimiento, el progreso y la libertad, de manera que la vida natural del animal ha dejado paso imparablemente a la exigencia de la historia, a nivel de hombre concreto y de historia colectiva.

Sólo alguien que esté por encima y libre del cerebro y del ordenador, puede someterlo y utilizar a ambos. Ese alguien, es el hombre, síntesis inteligente y libre de materia viva, el único ser de la naturaleza que ha construido por encima de ella la historia. La historia es impensable como realización de un futuro que no es todavía, sin el espíritu, que transciende la materialidad de un presente. El sentido último del tiempo no es sólo, como vio Kant, encarnar los conceptos en la sensibilidad (a través del esquema), sino proyectar la sensibilidad y la imaginación a través del concepto y de la libertad hacia adelante es decir, hacia donde el aquí y el ahora, son ciegos.

El idealismo kantiano y hegeliano y la fenomenología existencial, comprendieron aspectos parciales del ser humano, pero no entendieron que esos aspectos sólo eran reales, en el hombre de carne y hueso, y sólo eran racionales en el hombre que transciende el tiempo, puesto que transcender el presente, es transcender el tiempo.

La capacidad de predicción que define a la ciencia es una anticipación del futuro que sólo se explica desde la «universalidad» del alma humana. Esa síntesis de entendimiento y cerebro que se realiza en la cogitativa, es una lanzadera que, en los límites insondables, pero finitos tanto del primero como del segundo, hacen posible un horizonte de aventura histórica que no permiten ser imaginados en este «ahora». La aventura humana, es un proyecto hacia adelante por el que vale la pena apostar.

Parte cuarta

EL ENTENDER, FACULTAD DE PRINCIPIOS

I

CONOCIMIENTO E INMATERIALIDAD

El hecho de que el tema de la inmaterialidad, se plantee acuciantemente al iniciar el estudio del conocimiento intelectual, no significa que santo Tomás reduzca [1] la inmaterialidad del conocimiento al conocimiento intelectual humano. No sólo estudia largamente el conocimiento o ciencia de Dios sino también el conocimiento angélico y el de las almas separadas. Por otra parte, de modo semejante, Kant considera el intuitus originarius o divino como punto de referencia.

El fondo del problema es la metafísica de la potencia y el acto aplicada, por medio del hilemorfismo, a la teoría del conocimiento en general.

1. Materialidad e inmaterialidad

El empleo de estos términos, en el contexto en el que nos movemos, obliga a mucho. Por una parte, lo material se dice en oposición a lo formal pero además lo opuesto a lo formal se califica –como es lógico– como opuesto a lo inmaterial. Todo ello viene a complicarse, en cuanto que, la noción de «in-material» es negativa. Así parece de antemano que toda referencia al espíritu, a lo inteligible,

1. I, q. 77, a. 1.

a lo inmaterial esté necesitado de un tratamiento negativo cuyo modelo eminente sería la teología negativa [2]. De este modelo participaría la psicología aristotélica y mucho más la de santo Tomás por la influencia del pseudo-Dionisio [3].

Con esta perspectiva, lo «positivo», es lo «concreto», lo «a la mano», mientras que el conocimiento intelectual-responsable de la ontoteología –en la visión de Heidegger [4]– estaría destinado a ser un conocimiento de lo diferente de la misma manera que Schelling juzgaba del pensamiento hegeliano [5]. Lo intelectual se referiría a lo esencial, a lo ideal, al deber ser, en definitiva a lo que no-es, frente a la obviedad concreta y tangible de lo que sí es: lo material, lo «práctico», lo realista, lo positivo.

Este planteamiento merece discusión. El punto central es ontológicamente el primero: el ser se dice «de muchas maneras» (πολλαχῶς) en potencia y en acto, y respectivamente, como materia y como forma [6].

Evidentemente que para la Modernidad, el ser, es lo menos obvio, puesto que, lo originario es en principio la autoevidencia del cognoscente que es existente, pero sólo en tanto que autocognoscente. La Modernidad empieza, pues, con el *cogito*, como reflexión originaria al que la existencia está adherida a través del «*ergo*» (luego). Por mucho que insista Descartes en que el «cogito ergo sum» no es un silogismo [7] y F. Alquié la denominé «intuición existencial» [8], el «*ergo*» puede tener un significado como partícula de un discurso demostrativo (lo que Descartes excluye) o un significado temporal, muy en la línea existencial, pero incompatible con la necesidad de la proposición, o por último, una acepción tautológica en la línea de la intuición intelectual.

Para la Modernidad, el método, el sujeto, la forma (lógica) es lo relevante. El ser y la existencia, su apéndice algo molesto, tienen el valor casi ejemplar de una explicación racional en la que se fundan aquellos.

2. La posibilidad, dentro del tomismo, de una *psicología negativa*, está apoyada en el principio de que no se conoce el alma en sí misma sino indirectamente por sus efectos 1, q. 87, a. 1.

3. 1, q. 50-64; El Tratado de los ángeles está elaborado de la mano del Pseudo-Dionisio, autor más citado en las obras de santo Tomás que el propio Aristóteles.

4. M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz, o.c.*, 64-65. W.L. WITTGENSTEIN, Philosophische Untersuchungen II, VIII.

5. WALTER KASPER, *Das Absolute in der Geschichte*, Mainz, Gruenewald Verlag, 1965; Trad. italiana *L'Assoluto nella Storia*, Jaca Book, Milano, 1986, cap. II, 73-93. Cfr. ARMANDO SEGURA, *Marx y los neohegelianos*, Miracle, Barcelona, 1976, cap. XV: sobre el último Schelling.

6. ARISTÓTELES, *Metaphys.*, 1003b.

7. R. DESCARTES, *Respuestas a las Segundas Objeciones* en *Meditaciones Metafísicas*, Alfaguara, Madrid, 1977, «no deduce la existencia a partir del hecho de pensar por medio de un silogismo sino que por un acto simple de visión reconoce...»

8. FERDINAND ALQUIÉ, *La découverte metaphysique dl'homme chez Descartes*, PUF, col. Epiméethe, Paris, 1950, 178; N. GRIMALDI, *L'Ego du Cogito* en *Six études sur la volonté et la liberté chez Descartes*, Lib. Vrin, Paris, 1988, 9-25.

Yo soy un ente que piensa, no un ente que sea ente, fundamentalmente, sino que, toda mi fundamentalidad se agota en el pensar de mí como autocognoscente. Algo así como si el ser y el existir fueran «ejemplos», puestos por el saber vulgar o por la «metafísica natural» [9] (quizás no sólo ingenua) que quedan verdaderamente fundamentados filosóficamente, en el acto del pensar de un ente que tiene como fundante el pensar y como fundado el ser.

Este planteamiento es el que subleva a Heidegger, recogiendo una larga herencia de sublevaciones que arrancaría de la primacía de la libertad (especulativa y práctica) del propio Kant y atravesarían dos siglos de «positivismo existencial nihilista» [10].

Santo Tomás de Aquino, manteniendo la primacía del transcendental «*ens*» sobre el «verum», afirma que el ser, es *lo pensado del pensar, en cuanto pensar; lo verdaderamente fundante* [11]. Ello implica que el pensamiento es un acto que intenta (tienta al ser), lo que significa claramente que *es un ser en busca del ser*. Esta expresión, existencialmente obvia, sólo es posible especulativamente (lógica y ontológicamente) si el ser se dice de muchas maneras y muy en especial si el ser se dice como potencia y como acto.

2. El lenguaje, lugar del decir del Ser

La escisión entre potencia y acto no ocurre, en la Modernidad, en el ser sino en el decir (λέγειν). Donde hay decir, hay movimiento. Puesto que la esencia del movimiento se da en el verbo, la escisión, que produce la secuencia, se da en el verbo como la relación que remite un predicado a un sujeto, de modo que, las maneras del ser son las categorías judicativas no sólo del sujeto sino también del objeto [12].

El pensamiento de santo Tomás, establece que las categorías del ser se manifiestan en el juicio como atributos de un sujeto. El juicio, como decir del ser, no está fundado en el decir y pensar sino en el ser.

Se debe, pues, a la luz de esta perspectiva, replantear todo el enfoque ontológico de la Modernidad. El desplazamiento del centro de gravedad del «τό ὄν» al «λόγος» es precisamente la fuente del olvido del ser. Ésta es la razón de que Heidegger crea necesario elevarse por encima del logos platónico hacia el ser indiferenciado (ἄπειρον) los presocráticos.

9. I. KANT, Kr.r.V. B 21.

10. J. CRUZ CRUZ, *Existencialismo y nihilismo*, Eunsa, Pamplona, 1986.

11. *Cont. Gentes*, I, 67.

12. 1, q. 16, a. 3, ad 1; ALEJANDRO LLANO, *Metafísica y Lenguaje*, Eunsa, Pamplona, 1984, 24. Respecto al carácter locutivo del entendimiento y por tanto discursivo y no intuitivo: F. CANALS, *Sobre la esencia del conocimiento, o.c.*, 557ss.

En Heidegger, el decir, el logos, curvado sobre sí mismo se olvida, de su verdad originaria que es la verdad del ser. Pero la pregunta por el ser y el círculo hermenéutico, no sólo no devuelven la cuestión a su auténtico lugar sino que lo desplazan más lejos [13].

La pregunta por el ser, como modo específico del existente, al centrar su atención en la pregunta y en el existente, repite a un nivel inferior el olvido del ser de la Modernidad. El preguntar, es un ser en busca del ser, es pues, un verbo y un movimiento. El existente, concebido no al modo del actus essendi de santo Tomás [14], sino al modo del esencialismo, es un adjetivo ornamental.

La inferioridad de nivel de la pregunta heideggeriana sobre el ser, está en que el olvido del ser, en el racionalismo, producía, por lo menos, una ontología esencialista rica en significados. Esa metafísica era en el fondo un anticipo de la lógica matemática como secuencia última.

Desde Heidegger, el preguntar, es el punto de partida del interpretar; un interpretar que tiene en el prejuicio y en la tradición su «primum pre-cognitum», su primer pre-saber. El logos, entendido como escisión de las maneras como se dice el ser, es sustituido por el logos como escisión de las maneras como *se dice* el existente. La pregunta por el ser, ya no es un logos del ser, sino un logos del «estar» (modo degradado del ser en la visión racionalista). La interpretación, como lenguaje que expresa las diversas maneras del estar, es la tentativa de respuesta del estar, a la pregunta que se hace por el ser.

Pero, ¿por qué el estar se pregunta por el ser? ¿De dónde le viene al «estar» la dinámica judicativa que tiene su lugar propio en la homonimia del ser? Sólo puede tener un origen. Puesto que el estar es el modo de «ser» del existente, entendido como accidente, la pregunta que el estar se hace por el ser, es sólo posible en el ámbito del lenguaje [15].

Cuando el ser posibilita la predicación judicativa en las categorías que le son propias, «in nutum», lo que posibilita es el lenguaje. Pero el lenguaje nunca es un lenguaje del ser sino *sobre el ser* del existente. La metafísica es una «metaóntica». El lenguaje es un «tiento» del ser. Ello significa que el sujeto del decir

13. I, q. 2, a. 3; *Cont. Gentes,* I, 20. Desde un punto de vista lógico-formal, no fenomenológico, el círculo hermenéutico, como la noción kantiana de Crítica, son procesos al infinito y plantean, en lógica formal, un círculo vicioso. La pregunta, por el presaber del ser en la pregunta, desplaza y aplaza la respuesta. Como en todo proceso al infinito se repite el punto de partida y no se alcanza el de llegada.

14. C. FABRO, *Participation et causalité,* Pub. Universidad de Louvain, 1961, 13-87. Explica la desviación y olvido del acto de ser por el pensamiento tomista superior contraponiendo esta noción a la crítica heideggeriana a la noción de verdad y de ser tomistas.

15. M. HEIDEGGER, *Hölderlin y la esencia de la poesía,* 30. La noción de *verbum mentis,* es esencial a la gnoseología tomista. BERNARD LONERGAN, *La notion de Verbe dans les écrits de Saint Thomas d'Aquin,* Beauchesne, Paris, 1966.

no es el ser sino el estar. El lenguaje adquiere un valor existencial y el verbo es el esquema que enlaza al que dice, tentando, al decir de lo dicho y al ser-intentado.

No tiene sentido (lógico) que el ser se busque a sí mismo. La pregunta, sea un logos del ser o un logos del estar, es un tentar, una intención [16]. La diferencia de nivel es que el tiento del ser, la tentativa de llegar al ser en la Modernidad, hace del Logos, de su decir, todo lo que hay que decir del ser del existente. El decir se convierte en el vicario del ser. Y éste queda relegado en el olvido. De ahí toda la metafísica racionalista, que no es otra cosa que una extrapolación lingüística del ser [17].

Por el contrario, la ontología fenomenológica es una extrapolación lingüística del «estar». Hay que ajustar los términos.

3. Pregunta por el Ser, desde el «estar»

El ser se dice de muchas maneras en la metafísica, pero en la ontología fenomenológica, no es el ser el que se dice, sino que, es el «estar» el que se dice. La pregunta por el ser, es una pregunta del estar por el ser. El cogito cartesiano es la extrapolación lingüística más clara del ser. Es entonces cuando tiene sentido el tema de la precomprensión, pues, en el cogito, el ser está precomprendido. Más allá, en un nivel de «autenticidad», se hace otro tipo de tentativa que *afecta* al que dice, al decir, a lo dicho y a lo tentado por el decir.

El que dice, es un estar. Lo precomprendido, en su pregunta es el ser, pero el verdadero existencial no es ni el ser ni el preguntar sino el estar: el hombre «arrojado», «deyecto». El decir del estar no es una homonimia de modos del ser al modo aristotélico, sino una taxonomía de modos del estar al modo analítico existencial, no incompatible, con el análisis estructural a nivel profundo, «platónico». Por eso la tabla de categorías transcendentales kantianas son correlativas a las modalidades existenciales.

El tiempo, como esquema, absorbe en su verbo toda conceptualización y la degrada, convirtiéndola en interpretación. El ser no permite ser interpretado, desde un afuera del ser, él es su propia interpretación, la más auténtica.

En el ser como «estar», el tiempo y sólo el tiempo, es el lugar de la interpretación. Se puede *ser* lo mismo, pero *estar*, sólo se puede estar en un lugar y no en otro, en un tiempo y no en otro. Éste fue el malentendido de Gorgias en su famoso ejercicio de retórica sobre el No-Ser. De ahí que la formulación del principio de no contradicción sea considerado por Kant en función del tiempo [18].

16. L. POLO, *o.c.,* 149.

17. E. GILSON, *Lingüística y filosofía,* Gredos, Madrid, 1974, 79ss.

18. I. KANT, Kr.r.V. B 220.

«No es posible, *a la vez*, que una cosa sea su contraria». Las categorías no se pueden decir a la vez sino en los juicios, como el «ergo», que dice del sujeto en distintos tiempos (empíricos), y en un único tiempo puro.

La única manera que el tiempo tiene de temporalizar las categorías es «decirlas». El juicio es el decir del tiempo y el verbo es el esquema que permite decir la categoría en el tiempo. Ello implica una diversidad de decires, de interpretaciones en cada instante del tiempo. La gravedad de la categoría, su carácter trágico, se hace comedia, en el tiempo y a través del tiempo. Pero el instante, es justamente, el «estar» del tiempo, puesto que es un tiempo que no sucede. La ontología fenomenológica es una temporalización del ser porque es una espacialización del tiempo [19].

Con ello, la pregunta por el ser se hace desde un instante y sólo tiene un espacio que representa como fuera de sí al objeto; esa representación temporal del «estar» es la interpretación, como modo que el estar tiene de preguntar por el ser, desde el estar. El lenguaje del ser (la metafísica, la onto-teo-logía) debe, entonces, para Heidegger, ser constantemente traducida al lenguaje del «estar».

El ser, es una tradición *temporal* que debe ser traducida *espacialmente* por el intérprete. Por eso el tiempo es «extático», fuera de sí [20], lo más lejano del ser. Éste es sólo posible por un olvido del tiempo y una conversión de la tentativa en «asiento».

Si se dice desde el asiento del estar, como sede, la pregunta por el ser, es una pregunta «bienestante». Una pregunta de este tipo no es una verdadera pregunta, es una pseudopregunta. En ello Carnap, dice bien, aunque por razones diversas a las nuestras.

El *decir* del que «está», estabilizando el tiempo, en su instante hermenéutico, es la negación del decir, porque es la negación del movimiento del lenguaje que se articula en la dinámica del verbo. Lo *dicho,* sólo puede tener que ver con la precomprensión de su decir y éste es radicalmente un «puesto», un «ámbito» del que se «toma posesión». El sujeto, que pregunta desde su «puesto», no tiene nada que decir en razón de que no quiere moverse, ya que es sujeto. La interpretación, es una reacción que busca la seguridad de un concepto fijo y remunerado.

19. L. POLO, *Curso de Teoría del conocimiento*, Eunsa, Pamplona, 1988, vol. III, 146-147. Recuérdese la crítica bergsoniana del tiempo considerado por la física, como espacio, olvidándose de la *durée réel*. Cfr. H. BERGSON, *Essais sur les données immédiates de la conscience*, PUF, Paris, 1965 (108ª ed.). Sobre la especialización del tiempo dentro de la teoría de la relatividad (STR) Cfr. RAFAEL MARTÍNEZ, *Qui* e *Adesso*, un'asimmetria apparente nell'interpretazione dei concetti della fisica», en *Acta Philosophica*, vol. 2 (1993), 71-89.

20. G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes, o.c.,* 590: *der an die Zeit entäußerte Geist*, El momento *extático,* del tiempo en la interpretación heideggeriana: M. HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, FCE, México, 1968, 351ss.

En realidad la hermenéutica es un consenso [21], o convenio colectivo de bienestantes. El título «Ser y Tiempo» debe interpretarse como «Ser y Espacio».

Estamos obligados, desde estas premisas a replantear el tema de la materialidad y la inmaterialidad. Si el ser se dice de muchas maneras, gracias al tiempo del verbo de la cópula que permite la categorización predicativa, debemos de estudiar qué y cómo fue posible la sustitución del ser por el lenguaje en el esencialismo y qué y cómo fue posible la sustitución del lenguaje por el aforismo y el enigma, en Nietzsche y Heidegger, dando lugar a la descomposición de la filosofía en los finales de este siglo [22]. Ello nos permitirá, no a priori, sino desde la presencia del logicismo (como temporalización del ser) y del aforismo (como el foro donde se está y que se reivindica), dar cuenta del sentido verdadero que tiene, el considerar el conocimiento como un «tiento» bienlogrado, como el alcance del ser. En términos tomistas «identidad intencional» entre sujeto, objeto, y cosa [23].

La filosofía que se ha hecho en la Modernidad es una filosofía desde el tiempo y desde el espacio. Si entendemos que Kant y Heidegger son un buen resumen de lo que queremos decir, nos apercibiremos de que la Crítica de la razón pura consiste en la sensibilización temporal del concepto puro; «Ser y tiempo» es una llamada a la compasión del hombre que desengañado del ajuste verbal (validez objetiva en Kant), se niega a predicar y se mantiene en el «Da», en un ahí sin universalización en la conciencia y por tanto sin temporalización.

El remedio a la verbalización de la verdad como ajuste y del conocimiento como presencia objetiva, se encuentra en la palabra. No en el verbo, sino en la palabra. Decir palabra en el tiempo, es justamente lo que quiso decir Heidegger: Es necesario saber de una vez, que el hombre, no es verbo ni dinamicidad; que la pregunta, como aquel que se levanta en el aula interrogando, sólo aspira a «volver a su sitio». En justicia, el instante, como espacio abstracto intemporal, viene a representar algo así como la interpretación que Burnet hace del Ser de Parménides «una gran esfera corpórea», un ser con «mucho cuerpo» [24].

La pregunta heideggeriana por el ser, es la pregunta por el ser de la metafísica racionalista, es la pregunta por el verbo. No pudiendo salir de ese marco, la pregunta heideggeriana, es la reacción única que un moderno puede permitirse, cuando el verbo temporal se refiere al tiempo y sólo al tiempo. En una Modernidad en donde el cogito es un verbo (dejando aparte el antihistoricismo de

21. K. O. APEL, *La Transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1985, vol. II, 120ss.

22. P. A. ROVATTI, *Il declino della luce,* Marietti, Genova, 1988, 38.

23. ARISTÓTELES, *De Anima,* III, 1, 13; 1, q. 14, a. 1.

24. J. BURNET, *Early Greek Philosophy;* trad. francesa: *L'Aurore de la philosophie grecque*, Payot, Paris, 1970, 210.

Descartes), sólo cabe enfrentar al verbo, la palabra, es decir la espacialización del verbo, su estabilización. Ésta es la razón de fondo del quasi-lenguaje filosófico de Heidegger, después de «Ser y Tiempo». No puede haber ciencia, ni sistema, ni metafísica, ni historia, allí donde el poeta, se «come los verbos».

No pudiendo salir del marco prefijado por Descartes y siguiendo fielmente los pasos del más potente foco de influencia en Heidegger, que es Nietzsche, la rebelión contra el decir del ser, no podía ser otra que el callar del ser, puesto que no se está en condiciones de indagar sobre el ser que se dice o que se calla. De este último, es precisamente, del que nos toca tratar.

El ser se dice de muchas maneras significa, para santo Tomás, principalmente, el ser del «actus essendi»; para Descartes y Kant, el decir del concepto y del juicio; para Heidegger, silencio envuelto en enigmas, sentencias y aforismos que no quieren ser, ni decir del ser, sino expresar la privación (en el sentido aristotélico) del que simplemente «está, por debajo del ser y por debajo del decir. Es el «innenarrable» espíritu de la tragedia [25].

Es el ser que dice del ser; no el decir que dice del ser, ni aun menos, el decir que dice del decir. También es, el Ser que es, en el decir. Y todo esto, si es un decir, es porque fundamentalmente, es, diciendo. Y también dice y sólo dice, siendo.

Cuando el ser se dice como potencia y como acto ¿quién puede pensar que lo dicho es cosa sólo del decir y no del ser? Todo radica en que el ser no sólo sea, sino, quiera ser, siendo. Si esto es así y el querer del ser sólo puede ser eficaz y es eficaz, puesto que, nada privativo puede decirse del ser, sólo cabe pensar el ser como ser actual y ser posible. En la esencia de la actualidad está la inmaterialidad y en la esencia de la potencialidad, la materialidad [26].

25. G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes, o.c.,* 534: «Diese höhere Sprache, die Tragödie.., sie sind Künstler, die nicht, wie die das gemeine Tun im wirklichen Leben begleitende Sprache...»; C. FABRO, *Tomismo e pensiero moderno,* Universidad Lateranense, Roma, 1969; especialmente 5-19; 409-435.

26. 1-2, q. 17, a. 8, ad 1.

II

LAS DETERMINACIONES DEL SER EN EL LENGUAJE

1. El lenguaje es la manifestación verdadera en donde el ser habla de sí mismo

El «uso de razón», es la capacidad de aprehender esencias en conceptos, elaborar juicios y enlazar razonamientos. El uso de razón, es la prueba manifestativa más contundente de la potencia del ser en cada existente humano. Si el uso de razón fuera un arte retórico de persuadir, sin más, al otro, considerado como objeto del propio poder, aparte de ser ésta una interpretación muy elaborada de algo muy sencillo y universal, tendríamos una falsa interpretación.

Uno «razona» cuando «se las entiende bien con la vida» [1]. El niño que quiere que su padre le regale un videojuego, no es especialmente un pícaro. Simplemente pone los medios para conseguir su objetivo. «Si trayendo buenas notas, mi padre me compra un video, voy a hacer lo posible para que así ocurra». En realidad la lógica está enraizada en la más elemental realidad humana.

Imaginemos que el decir humano, por su propia naturaleza, fuera «demagogia» en el sentido del Gorgias de Platón [2]. Si el lenguaje fuera una manifestación de la mentira, sería una mala manifestación. No manifestaría nada. En todo caso, manifestaría sólo la propia ambición, si el retórico no hiciera lo posible por disimularla. No siempre lo consigue.

Por el contrario, al lenguaje «le va la vida». La «vida» es una expresión coloquial que Hegel, Husserl, Dilthey y entre nosotros Ortega, elevaron a la catego-

1. 1, q. 18, a. 1 y a. 3; 1, q. 10; F. CANALS, *o.c.,* 579ss. estudia el conocimiento como la forma más elevada de vida.

2. PLATON, *Gorgias,* 461 bc. PAUL FRIEDLÄNDER, *Platon,* II, 4, XVIII.

ría de filosofema. La vida no es el ser simplemente, porque el ser es un concepto mucho más amplio; el más amplio porque nos habla de cosas cercanas pero de muchas infinitas cosas extrañas.

La vida, por el contrario, tiene el latir de lo nuestro, es lo entrañable. Lo entrañable es precisamente ese «irnos bien por la vida» en cuyo movimiento tiene mucho que ver la razón. La vida, en cuanto vida intelectual, es la prueba del ser. Porque aun considerando que vida y ser son conceptos de distinta extensión y que el primero está incluido, lógicamente, en el segundo, tenemos la prueba de que, por lo menos, a un ser, a nosotros, se nos manifiesta el ser, tal cual él es, en nuestro ir viviendo.

Es posible pensar que el «discurso» de la fenomenología tiene muchos agujeros. Mostremos alguno. Puede decirse que hacemos del «filósofo que comienza» [3], un vividor. Otro punto de vista es que hay muchos que no les va tan bien la vida, que no se llevan bien con ella, que no la «entienden» y que prefieren «salirse fuera» para tener cierta paz.

Otro problema, que se relaciona con la retórica, es el ya expuesto: que vivimos «a nuestro gusto», «a voluntad» en el sentido preciso que hacemos de la vida y sus vivientes, lo que queremos, sin ningún escrúpulo. En todos estos ejemplos y en los infinitos que pudieran presentarse, hay una cosa clara: nuestra relación con la vida es la invariante y las modalidades de la relación las variables. El vividor, el amargado, el evasivo, el solitario, el «pragmático» y todos los casos que queramos presentar, cumplen su «papel» en la vida, universal y necesariamente. Incluyendo el suicida puesto que «se quita la vida» para lo cual, necesariamente, tiene que haberla «tratado».

Desde los códices más antiguos, el ser, desciende hasta lo cotidiano como lo más obvio, como la plaza en donde se cruzan todas las calles o donde es posible amarse. Tener «uso de razón» es saberlo. Simplemente saberlo. Saber que el ser o sea, el término de toda búsqueda, la actualidad más allá del acto escénico, la fontana en torno a la cual la vida es posible, es lo más cercano, lo más obvio. Y no sólo cercano en el espacio y en el tiempo sino lo más íntimo, lo más «nuestro»; *nosotros mismos somos el ser* [4] (ens finitum).

Por eso, la pregunta por el ser es la pregunta de un loco. Sin el olvido de uno mismo, (de un «ido») no se puede hacer tal pregunta. Quien sugirió esa pregunta, implícitamente, estaba harto de sí mismo. Así y sólo así, parece liberadora, una

3. *Filósofo que comienza*, expresión utilizada frecuentemente, por E. HUSSERL, en *Erste Philosophie*, PUF, Paris, col. Epiméthèe, Paris, 1990 y en todas sus obras.

4. M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo, o.c.*, § 5, 25 «Sin duda el ser-ahí (Da-sein) es ónticamente no sólo algo cercano, incluso lo más cercano; nosotros mismos, somos en cada caso, él».

evasiva tan insubstancial como el movimiento de ida y vuelta en el vacío, de la pregunta que vive de su propia substancia (en sentido material: «estofa»). En estas condiciones, la filosofía se convierte en el *decir sin vida.*

El ejemplo más patente de un decir sin vida son las llamadas ciencias formales. La lógica y la matemática, que «también nos ocurren», están ahí pero no con el estar propio del rigor científico, en qué consisten, sino con el estar presentes en nuestra vida. Su carga vital es mucho más real que una inferencia, un escolio o un cuantificador, es su carga vital.

«No se me dan las matemáticas». Esto es lo más substancial de las matemáticas para el hombre: que «se dan bien» o «no se dan bien». Querríamos hacer ver lo serio de este planteamiento y lo lejos que está de la frivolidad. Lo frívolo es, que la materia sea convertible en energía, lo serio es lo cotidiano, lo obvio, aquello sin lo cual el postulado de la constancia de la velocidad de la luz es como un discurso de hipótesis en un salón vacío. Primero, somos nosotros, luego, veremos.

El lengüaje, es aquello, con lo que nos hablamos, no aquello de lo que hablamos. Hablar del hablar es cosa de la filosofía o de la ciencia del lenguaje. Podemos, si queremos, prescindir de ellas. Pero del hablar en sí mismo no podemos prescindir, porque en cuanto prescindamos del hablarnos, de ese trato que va de uno a otro y con mayor razón a Dios, nos perdemos como seres hablantes y para unos seres hablantes, el perderse como tales, es perderse como seres.

Perder el ser es, por tanto, algo, que sólo puede hacer el hombre. Los peces o las rocas no pueden «tratarse», o lo que es lo mismo, el ser no se manifiesta en ellos verdaderamente. Está, pero no se manifiesta. De los peces se habla, del tiempo metereológico y del sideral también se puede hablar, pero sólo el ser (Dasein) habla. *Esta secuencia que expresa el lenguaje, es donde ocurre eso que llamamos potencialidad y actualidad, materialidad y formalidad.*

Pero el lenguaje no «ocurre» sino «se nos ocurre»; eso significa que es acto. En griego «ἔργον», es algo así como el «Wirkung» o el «wirklich» alemán, efecto eficaz y verdadero. El término del «ἔργον» es fundamentalmente «ἐντελέχεια», aquel fin inmanente, aquel ser cuya verdad es referencia a sí mismo o sea *diálogo consigo* [5].

¿*De qué* habla el metafísico? Habla del «ser». El ser es algo de lo que se habla como una roca o un ave. Pero sólo, en muy raras ocasiones, el ser, se hace filosó-

5. 1, q. 28, ad 1: «La relación indicada por la palabra, "mismo" es puramente de razón..., un determinado orden que halla el entendimiento de una cosa a sí misma considerada dos veces», G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie..., o.c.*, 444ss. Es interesante comprobar cómo, para Hegel, el lenguaje interior es insuficiente: «los otros dejan valer la acción por razón de este discurso en el que el sí mismo es expresado y reconocido como la esencia». La «certeza de sí mismo como sí mismo puro» que es un «culto solitario» es superado «por el lenguaje de la comunidad acerca de su espíritu».

ficamente palabra entrañable, como lo más vivo del vivir. Ahora es el momento de justificar el título de este epígrafe. Aquello «de lo que» se habla es la materia y es potencia, puesto que, es de aquello de lo que siempre se puede hablar. Aquello, a lo que siempre se le puede añadir la «intención» de hacer de ella, una cosa nueva.

«Lo que» se dice, la palabra, es como los nombres. La palabra, en cuanto materia de lo que trata la lingüística, es interés del científico. Pero la filosofía no habla nunca por hablar o por dominar, ni siquiera por saber; la palabra filosófica es como una pequeña dosis de un manantial inagotable que es dicho; lo importante, lo constitutivo de la palabra no es su «objetividad» ni su «subjetividad».

La palabra es un «objeto», a modo de regalo que un sujeto envía a otro. Pero estos términos por muy mecanicistas o «dialécticos» que sean, proceden de un cierto mecanicismo de la conciencia; son excesivamente «informales».

Se piensa, que los «objetivismos» deben ser más formales y técnicos. Es un error.

Sujeto y *objeto*, tienen que ver con el mundo del derecho; como a los peces o las aves, al vivir, el sujeto y el objeto le sale «por una friolera». Esos términos, carecen de formalidad, en lo que respecta a la verdad, porque son, en su pretensión de términos técnicos, instrumentos sin fines. El fin, la entelejeia, el fin «en» sí mismo, no es ni el hablar, ni la palabra ni el llamado sujeto ni el conjunto de todo ello.

Estamos indagando el sentido último de la «forma» [6]. El fin de la vida no es el objeto entendido «sino el vivir con el objeto entendido» [7].

Y es lo más obvio. *Lo más obvio no es nunca lo que se toca sino el que toca.* Por vicios de lenguaje y de pensamiento, solemos decir y pensar, que entre los adjetivos demostrativos, el «este» señala el objeto más cercano, el que se puede tocar o casi tocar: justamente lo más singular en el aquí y en el ahora [8]. Y olvidamos lo más elemental: lo próximo, no es la mano que se toma sino la que se tiende: la mano que se toma puede ser tomada «de muchas maneras», como objeto una de ellas, como amiga, otra y muy «formal». Pero la mano que se tiende, es una mano con «intención». Intención significa la vibración del ser, la viveza inteligente del ser. La intención, es lo que hace, «buenas» o «malas»

6. *Cont. Gentes*, II, 49, *non recipitur in corpore sed individuata*. El sentido de la forma, en cuanto alma intelectiva, está en su individuación en el cuerpo donde puede desarrollar su función natural iluminando las imágenes.

7. J. DE GARAY, *Los sentidos de la forma en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 1987, 395.

8. G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie, o.c.*, 82ss. M. SÁNCHEZ SORONDO, *Aristóteles y Hegel*, Herder, Buenos Aires, 1987, 63.

todas las cosas. Pero sobre todo, lo que la intención hace, es no sólo el «bonum» o el «verum» de las cosas. La *intención hace el ens*, (forma dat esse), el ser de las cosas.

Llamamos materia a *aquello* de lo que se habla (puede ser incluso el ser o la palabra), llamamos forma a *aquel* que hablando «tiende» su mano con la intención de dar verdad a aquel con quien habla. El lenguaje –que es lo específicamente humano– la intención, es el criterio de la verdad del ser, lo que se intenta, es la comunicación y lo que se consuma en la comunicación, es la razón. Éste es el sentido profundo de la expresión aristotélica: «el ser se dice de muchas maneras» (τό εἶναι πολλαχῶς λέγεται).

Ha ocurrido aquí, como en aquel célebre dicho que cuenta, que cuando alguien apunta con su dedo en una dirección, el imbécil mira sólo la punta del dedo. El olvido del ser ha existido realmente como la «materialización» del ser, como un ser-objeto de la metafísica. Y han olvidado que todavía en tiempos de Aristóteles, la metafísica era por encima de todo un habla más que un lenguaje [9]; no un lenguaje objetivado, «material», ni un lenguaje subjetivo, narcisista, relativista, inquisidor, quisquilloso o pretencioso sino, un habla «con toda la intención». Y la intención es, justo, el ser de las cosas, su acto y su formalidad más viva. Y lo menos «tangible», siendo lo más pensable, lo único inteligible [10].

Así el ser, se determina en su manifestación verdadera, como vida intencionada o inteligente. Pero, a la vez, no se habría de manifestar, si la intención fuera, a priori, consumada. El ser se manifiesta en el lenguaje porque éste, busca ser; porque su intención es una tentativa de ser a ser, de inteligente a inteligente (el inteligente aprende del inteligente), de rico a pobre (el rico se enriquece, en la virtud, con su dádiva).

Este lenguaje no es el lenguaje del retórico sino el habla del ser. El ser no tiene lenguaje, tiene habla, porque tiene intención. Su intención no es nunca una «mala intención», porque una mala intención es la que quiere con-formar al otro como un objeto. La intención del habla, es «verdadera», porque el que habla forma al otro no con la palabra sino consigo mismo por medio de la palabra.

Decir que el ser es intención y verdadera intención es lo mismo que decir que es forma que intenta, en el habla, formar su vida en la vida del otro. Como formalidad, es término, como materialidad, es tentativa y potencia. Pero nunca es

9. E. LLEDÓ, *La memoria del Logos*, Taurus, Madrid, 1984, 79 y referido a Platón: «recordar es encontrar *por sí mismo* desde la propia actividad del habla, provocada por el estímulo de una interrogación exterior o interior. Pero en éste habla se utiliza también un *en sí mismo*, un ámbito preexistente a la temporalidad, iluminado por el impulso del recuerdo...»

10. L. POLO, *o.c.*, vol. III, 7: «El hábito correspondiente a la abstracción es el saber hablar. El legein sigue a la abstracción».

posible pensar, en una forma sin intención, ni en una intención sin forma, por lo menos, donde hay habla.

Esta introducción metafísica nos permitirá entender las nociones fundamentales de la filosofía del conocimiento intelectual de santo Tomás que es lo mismo que decir de su antropología y de su teología (natural y revelada).

2. Inteligibilidad, realidad, inmaterialidad

Tratamos de preparar la mente, de modo que pueda asimilar razonablemente, lo que es la raíz misma de la filosofía tomista del conocimiento. Podemos empezar estableciendo como postulado: *Sólo se puede entender lo real y tanto más y mejor cuanto más inmaterial* [11].

El simple análisis de esta proposición puede facilitarnos la labor. Entender es siempre entender «algo» y llamamos «algo», sólo a lo real. Cierto que se pueden entender también objetos lógicos o matemáticos, como ocurre en las ciencias formales. La noción de realidad, en santo Tomás, hay que extenderlo también a estos objetos.

Los entes de razón, son realidades meramente mentales mientras que los llamados entes reales son extramentales. La terminología escolástica es muy precisa al distinguir entre realidad y ente. El ente de razón es ente pero no es ente real, el ente real es ente pero, en cuanto también posible lógicamente, no sólo de razón [12].

La realidad es comprendida, en todo el «realismo», como aquel ser que, es como es, independiente de la conciencia. Así en la filosofía moderna se suele –generalmente para criticar al realismo– añadir al término «realidad» el calificativo «exterior» [13]. Así entendemos por realidad la realidad «exterior».

Este planteamiento empieza a acercarnos a nuestro tema. Por presión del racionalismo y del idealismo, y aun mucho antes, del nominalismo del siglo XIV, empieza a cundir la idea, de que el conocimiento es «sólo» inmanente al conocimiento y que por tanto no dice nada de la realidad exterior. «Scientia realis –dice Ockham– non est de rebus sed de propositionibus, prosequentibus in rebus».

La distinción entre el conocimiento subjetivo e inmanente al sujeto y el conocimiento de la «res», de la cosa, empieza a tomar carta de naturaleza.

Esta distinción tiene su fundamento en la misma doctrina de santo Tomás. Las operaciones del entendimiento y de todos los actos psíquicos son inmanentes

11. I, q. 55, a. 1, ad 2: *ex hoc aliquid est intellectum actu quod est inmateriale.*
12. A. MILLÁN PUELLES, *Teoría del objeto puro*, Rialp, Madrid, 1990, 454. Estudia minuciosamente la distinción entre ente de razón y ente real.
13. G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik, o.c.*, Band II, 49; Idem. *Vorlesungen die Philosophie der Geschichte*, Werke *o.c.*, 12, 492ss. Otorga Hegel al protestantismo, el valor de la interioridad, mientras el catolicismo sería la religión de la exterioridad (Außerlichkeit).

al «alma», es decir al principio de la vida en este caso, cognoscitiva. El conocer no modifica la cosa [14] sino que modifica al propio sujeto. Cuando se asimila, como veremos la esencia de la cosa, nos identificamos con ella, aunque sólo «intencionalmente». Eso significa, por supuesto, que el conocimiento revierte en el sujeto y no en la cosa.

Es posible que alguien note la ausencia del término «objeto». Lo hemos omitido hasta aquí, a propósito. La distinción entre objeto y cosa es fundamental. El objeto es un «producto» del entendimiento que representa intencionalmente a la cosa y más aun que tiene «fundamentum in re» tiene fundamento en la cosa, pero no es la cosa. Entre el objeto y la cosa existe una relación de analogía. El objeto y por tanto, el entendimiento que lo ha producido con este fin, es análogo a la cosa, lo que significa que es suficientemente significativo, en orden a «entender» que es la cosa. Pero no es la cosa. El objeto es inmanente al entendimiento; es el «objeto inteligible» o del intelecto.

Se puede adivinar la alternativa kantiana: Bastará romper el hilo de la analogía del ser y dentro de ella, el hilo de la analogía entre conocer y ser, para que la cosa aparezca como un absoluto como «cosa en sí». La idea de la cosa como algo no relativo al alma (al sujeto o conciencia) implica un a priori: el entendimiento, no puede conocer sin partir de la sensación. Este a priori no es kantiano, es también tomista. ¿Cómo es posible que, a pesar de esta convergencia, en cuanto a la estructura del conocimiento humano, se llegue a consecuencias tan dispares? Es fácil de comprender.

Si el conocimiento intelectual, sólo conoce por medio de la materialidad de las sensaciones, aquella «hipotética» realidad o cosa que sea de tal manera, que no puede ser intuida sensiblemente gozará de dos propiedades. En primer lugar, es sólo inteligible (nouménica) y en segundo lugar, no es nada para nosotros los hombres que sólo podemos conocer a través de materiales sensibles. La distinción kantiana entre noúmeno y fenómeno está hecha: el noúmeno es la cosa en sí, sin relación posible con el conocimiento humano (que precisa siempre de lo sensible) y el fenómeno, es la «cosa para nosotros» es decir, aquel tipo de: «cosa» que siendo inteligible (virtualmente) es, a la vez, sensible. Todo este planteamiento puede seguirse muy de cerca desde el tomismo.

La distinción entre cosa en sí y cosa para nosotros, en Kant, no es metafísica, es gnoseológica, es decir, sirve para entender cómo es el conocimiento humano, cómo «funciona». No se parte de una concepción metafísica, según la cual, *la realidad física es un orden-de-materiales*, entre otras razones porque no se parte

14. L.WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen* Basil Blackwell, London 1958, II, IX: «observar, no crea lo observado».

de ninguna metafísica: se le niega la posibilidad de autofundarse. Si se partiera de una estructura ontológica, en la que el orden fuera lo racional (intencional y teleológico) y los materiales, sólo lo instrumental para establecer la «base» (el «Stoff») del orden, sería preciso mantener una estructura del conocimiento, concorde con esa estructura del ser corpóreo o físico.

La Crítica, no está dispuesta a mantener una visión «ingenua» de la «realidad», no acepta la composición de la realidad como materia y forma y sobre todo, no admite que esa hipotética estructura sea cognoscible. Con tal tipo de renuncias, está claro que «la revolución copernicana» sustituye la metafísica ingenua por la gnoseología ingenua, el ser-en-sí no es, por lo mismo de ser «en-sí», nada cognoscible para nosotros. La ingenuidad radica en que conocer, es sólo conocer-se.

Sin embargo el conocer es algo diáfano. La crítica de la metafísica se convierte en una metafísica crítica y la ontología transcendente en una ontología transcendental, es decir, una ontología de los principios del conocer en cuanto tal. Que la revolución copernicana [15] tiene este sentido, se muestra entre otras muchas consecuencias, en que el hilemorfismo, ya no se dice del ser sino del conocer.

Kant niega que la cosa real esté compuesta de materia y forma. Para él, lo que está compuesto de este modo, es el objeto del conocimiento. De lo que hay fuera de la conciencia apenas se puede decir otra cosa que, «que existe». El conocer, sin embargo está tan próximo del sujeto, que de él cabe conocimiento reflexivo-transcendental, un conocimiento «hilemórfico-transcendental».

La crítica kantiana –que estaba ya implícita y a veces explícita en los nominalistas del siglo XIV– establece un lazo entre la cosa en sí y lo que venimos llamando objeto; ese lazo es el fenómeno como manifestación de la cosa en sí. Si se niega por principio, la estructura inteligible-sensible de la realidad exterior a nivel metafísico transcendente, se restablece esa estructura a nivel metafísico-transcendental o sea, lo que se niega al ser se le concede al conocer. El objeto inmanente en el entendimiento, es inteligible-sensible. Su materia es el fenómeno o mejor las sensaciones ordenadas en el fenómeno y su forma los conceptos puros del entendimiento.

El tiempo (en el que yo puedo sentir algo real) es el «esquema», el lazo entre sensación y concepto. Pero hay otro lazo anterior, el de cosa en sí y fenómeno [16].

15. F. CANALS, *Sobre el sentido de la revolución copernicana*, en *Cuestiones de Fundamentación*, Pub. Universidad de Barcelona, 1981, 41ss.

16. ALEJANDRO LLANO, *Fenómeno y transcendencia en Kant*, Eunsa, Pamplona, 1973, 221ss. R. VERNEAUX, *Crítica de la crítica de la razón pura*, Rialp, Madrid, 1978, 231ss.

La relación entre noúmeno y fenómeno, propiamente, sólo la ha defendido Kant (y los kantianos de escuela) pero ha sido una relación en general poco aceptada desde Fichte y desde todo el contexto de la polémica suscitada por el kantismo. El idealismo postkantiano, parte de la negación de este enlace entre noúmeno y fenómeno.

Nosotros ya sabemos a qué se debe la exigencia kantiana. Se debe a que mantiene la estructura hilemórfica (inteligible-sensible) del conocimiento humano y no puede mantener la estructura inteligible-sensible de la cosa en sí. La única razón, que puede permitir esta «revolución», es la reflexión transcendental y lo que él llamará Doctrina Transcendental del Juicio [17]. Se puede conocer el conocer-en-sí pero no el ser-en-sí.

Había de entrada una posibilidad de desarrollo de esta «revolución»: la de establecer un abismo insalvable entre ser y conocer. Este abismo sólo se han atrevido a excavarlo las ciencias formales (con gran influencia kantiana). La filosofía, lo que se ha atrevido a hacer, después de Kant, es a conceder el estatuto de realidad exclusivamente al objeto inmanente en la conciencia y esto desde el idealismo alemán a Husserl. Incluso en Heidegger, a la hora de precisar qué es fenomenología, sólo es «ente», el fenómeno [18].

Kant, en efecto, tenía que establecer alguna relación entre el ser-en-sí y el ser-para-mí. La relación está en los mismos términos de la dificultad: la cosa (Ding) es en sí (an sich) o para mí (für mich). Esto es algo que le «sucede» a la cosa. Ésta queda en pie. Quizá la expresión literal de Kant, que vamos a citar, sirva para nuestro propósito: «Denn wenn uns die Sinne *etwas* bloß vorstellen, wie es erscheint, so muß dieses *Etwas* doch auch an sich selbst ein Ding». «En efecto, si los sentidos sólo nos presentan "algo", *tal como se manifiesta,* ese "Algo" tiene que ser también una cosa en sí misma» [19] (la cursiva en el original).

La esencia de la propuesta kantiana, puesto que lo hace «more hypothetico», está, en que nos movemos entre dos necesidades: la que establece la estructura hilemórfica del conocimiento, tal como se expone en el discurso de la Crítica, y la absoluta necesidad de ser coherente con el orden inmanente a ese discurso según el cual «lo que se manifiesta» (es das sich erschein) es, en el discurso, un algo a la vez distinto de la manifestación y a la vez idéntico a la misma.

La cosa debe ser distinta a la manifestación puesto que afirmar lo contrario sería hacer metafísica de los fenómenos de la ciencia natural, pero a la vez, la cosa es la misma que se manifiesta, pues, de no ser así, el carácter subordinado

17. I. KANT, Kr.r.V. A 136, B 175ss.

18. M. HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, FCE, México, 1968 § 7, 46: «El concepto fenomenológico de fenómeno entiende por lo que se muestra, el ser de los entes, su sentido sus modificaciones y derivados».

19. I. KANT, Kr.r.V. A 249.

de la manifestación, en relación con la cosa, desaparecería y la manifestación sería manifestación de nada o sea ausencia misma de manifestación. En todo este conflicto ha debido de introducirse Kant para salvar la esencia misma de la Crítica.

Si hemos expuesto esto, brevemente, aquí, ha sido por dos razones: la primera para que se vea explícitamente, cómo la filosofía del conocimiento tomista y kantiana siguen un hilo común, en cuanto a la estructura, de modo que aquella no tiene nada de ingenua, aunque tal vez la podamos llamar «natural». La segunda, porque esta exposición nos permite –históricamente y retroactivamente– fundar el epígrafe que estamos desarrollando: inteligibilidad, realidad e inmaterialidad.

Santo Tomás de Aquino, prolongando y profundizando la doctrina de Aristóteles, parte de un principio –veremos si postulado, axioma o paradigma– consistente en que *el puro ser es el puro pensar y el puro pensar es puro orden, sentido e intención, de manera que, la materia en cuanto tal materia, sólo existe en relación con el ser al que se llama «forma» (μορφή, eidos).*

El ser es pues la forma de la materia, su principio de realidad y su principio de inteligibilidad[20] *de modo que la materia, en cuanto materia sin la forma, es la ausencia de ser y de inteligibilidad. En el vértice del conocimiento perfecto, aparece en el horizonte, la forma pura en donde la pura inteligibilidad no se ve degradada por la limitación del «material» de la materia (ὕλη).*

En este punto de partida, debemos colocarnos para comprender la tesis tomista heredada de la tradición griega, platónica y patrística y el pensamiento de la Modernidad, tal como lo inauguran los «hodiernos» del XIV, lo proclama la res cogitans cartesiana y lo desarrolla totalmente en todas sus posibilidades, Kant, el idealismo, la fenomenología y la ontología fundamental de Heidegger.

El «paradigma» está establecido ya: ser es pensar, ser perfecto es pensamiento puro y el pensamiento perfecto es inmaterial en razón del carácter que tiene la materia de potencialidad, antes que de actualidad. Por tanto, el horizonte de todo conocimiento, es la «inteligibilidad sin limitación de materialidad»[21]. Este tipo de entendimiento, lo tiene muy en cuenta Kant como punto de referencia («intuitus originarius», «intuitus intellectualis», «intuitus archetypus»)[22] y se corresponde con el entendimiento divino.

En santo Tomás, con la limitación que supone la composición ontológica entre esencia y existencia, el entendimiento o intuición puramente intelectual se referiría al conocimiento angélico[23].

20. I, q. 66, a. 2 c; I, q. 102, a. 1 c.
21 I, q. 14, a. 2.
22. I. KANT, Kr.r.V. B 72, B 307.
23. I, q. 75, a. 5, ad 4.

La primera cosa que deberíamos hacer es examinar el «paradigma». ¿Es evidente, necesario, demostrable, hipotético? Es lo mismo que decir de él que es axioma, postulado, teorema o hipótesis.

La diferencia entre teorema e hipótesis es clara. El teorema no es un principio y la hipótesis es una «suppositio» un presupuesto. La respuesta es decisiva porque condiciona el desarrollo y el carácter científico de la teoría del conocimiento tomista.

Adelantemos ya que hoy por ciencia, se entiende exclusivamente aquel tipo de conocimientos empíricos que pueden corroborar con mayor o menor falibilidad a la hipótesis. Esto nos permite, de antemano comprender el conjunto de dificultades con las que el pensamiento científico, actual, puede objetar al tomismo.

La identificación entre ser y pensar es muy antigua en el pensamiento occidental. Es el fragmento III del poema de Parménides (περὶ φύσεως) que Kirk y Raven[24] traducen: «pues la misma cosa existe para el pensar y para el ser» (τό γάρ αὐτό νοεῖν ἐστίν τε καί εἶναι). No podemos detenernos en el significado etimológico e histórico especialmente del término «pensar» (νοεῖν). Pero, en cualquier caso, todos los intérpretes están de acuerdo en que Parménides asienta el principio fundamental de la metafísica occidental hasta Hegel: la identidad entre ser y pensar. Sabiendo, además, que el pensamiento pitagórico es determinante en Parménides, el término «pensar» está cercano al del pensar matemático tal como lo entendían los griegos del siglo V antes de Cristo.

La idea de que el ser y el pensamiento se identifican en el vértice de la perfección cognoscitiva, perdura hasta Kant en la Idea y hasta Hegel (absolutamente). Esto nos debe hacer meditar que, en este punto «estructural», concreto, no hay diferencia entre el pensamiento tomista y la gnoseología moderna. No obstante debemos ver el alcance y el sentido en uno y otro.

Cuando santo Tomás habla de «forma» habla en el sentido griego de esta expresión (μορφή) como una idea (εἶδος). Estos términos platónicos utilizados por Aristóteles, tienen siempre el sentido de principios de orden inteligente (κόσμος νοητός). La forma es, a la vez, en la naturaleza (φύσις) el fin (τέλος), la forma o proporción (εἶδος) y la causa (ἀιτία). Lo que no es la forma en la naturaleza es materia (ὕλη).

La inteligencia, en la naturaleza, es el orden inteligente, el cómo están dispuestos los materiales, la «proporción» (λόγος) lo que desde el punto de vista de la razón le da vida, el alma. La materia, en los seres corpóreos es aquel principio con el qué o del qué se hace la realidad informando de inteligencia los materiales[25].

24. KIRK Y RAVEN, *Los filósofos, presocráticos*, Gredos, Madrid, 1974, 369ss.
25. *Cont. Gentes*, I, 44.

Si ahora vemos el tema a un nivel abstracto, es obvio que una cosa es pensable en cuanto «formal», no en cuanto «material», aunque es evidente que en los seres corpóreos el orden es siempre orden de materiales.

La pura inteligencia, cae del lado de la forma y *la pura instrumentalidad, manejabilidad, pasividad, determinabilidad, potencialidad, cae del lado de la materia.* Así estos conceptos que abstractamente estamos considerando como diversos y contrarios, en la realidad físicas son relativos el uno al otro y complementarios. No se puede separar de la cosa (res) en sí, por ejemplo en una planta, la impresionante ordenación biomolecular (y por tanto a su nivel, matemática) de las células del tejido vegetal y los componentes de esas células considerados como meras «partes» cuyo orden constituye la célula.

La forma absoluta es inteligencia pura y acto puro; la materia absoluta sería ausencia de inteligencia, de ser y de acto. La materia prima (πρῶτη ὕλη) es más bien un concepto funcional puesto que no tiene un correlato real ni puede tenerlo porque es el concepto más cercano que Aristóteles tiene acerca de la nada [26].

Así, y sin entrar en más detalles, podemos comprender la intercambiabilidad y equivalencia de inmaterialidad, inteligibilidad y realidad. Los seres de razón son puramente lógicos y no reales. Pero aportan con su «existencia», un argumento más a favor de que la inteligibilidad pura carece de materia. Así las relaciones lógicas y matemáticas, en especial las de la lógica simbólica y de la geometría proyectiva o las geometrías no euclidianas, no son representables en imágenes, tienen un valor racional por sí mismas y serían verdaderas, lógicamente, aunque no existiese el mundo físico ni nosotros, para conocerlas.

3. Entendimiento agente y entendimiento en potencia

El entendimiento, según santo Tomás, es una facultad del alma humana que por ésa razón se llama «alma intelectiva». No es ésta, una afirmación mitológica. Podemos «traducir» o «convertir» esa primera aproximación a la definición de entendimiento, para uso actual.

Que el entendimiento es una facultad del alma, sólo quiere decir que *el entender es un movimiento vital específico del hombre en cuanto tal.* Esta definición, en el contexto de la noción de movimiento aristotélico, significa aquel irse desplazando el hombre desde un estado de ignorancia, potencialmente subsanable, a un final feliz, consistente en la «ilustración» del entendimiento [27].

26. 1, q. 5, a. 2, ad 1: *non autem participat ens.* La πρῶτη ὕλη aristotélica, tendría su correlato en la ontología transcendental kantiana. El *transzendentale Objekt*, es, también, una *nada* (Kr.r.V. A 250, A 479).

27. KANT, Was ist Aufklärung? Werkausgabe *o.c.*, trad. esp. en *Filosofía de la Historia*, FCE, México, 1980.

Un filósofo como Kant, ya en el siglo XVIII, tendría poco que criticar de esta descripción del entender que no pretende todavía definir el entender mismo. Si nos limitásemos a definir el entendimiento, sólo en cuanto movimiento vital, no tendría nada que objetar. Kant diría que es una concepción psicológica en el sentido metafísico, que él no comparte, pero aceptaría, que el hombre tiene como específico el pasar de la ignorancia a la ilustración; éste es un tema kantiano muy conocido. No se trata de que entremos ahora en una disputa entre la psicología tomista y la filosofía transcendental kantiana. Sólo hemos querido traducir en términos modernos una expresión que no es tan «repugnante» a la razón moderna. La metáfora de la luz y de la iluminación del entendimiento, no es una metáfora mística, sino común al pensamiento griego, medieval e ilustrado.

Lo que más nos interesa, es mostrar como en la razón moderna, está subyacente el principio de que el conocimiento humano es una facultad del hombre en cuanto tal (prescindiendo del valor metafísico de esta expresión). Decir facultad significa decir potencialidad y si esta potencialidad es definitoria específicamente de lo que es el hombre, será una «potencialidad en la línea de la esencia».

En términos más cercanos: el entendimiento humano, es una realidad (forma) que puede (potencia) tener conocimiento (potencia actualizada) de lo puramente inteligible (formalidad abstraída o «esencia universal») de las cosas (realidad concreta «exterior»).

Entender es actualizar nuestra capacidad de conocer las cosas [28]. Kant se avendría a sustituir «cosas» por «objetos», en tanto hablásemos de «conocer» (erkennen).

A. Necesidad de una fenomenología propedéutica para la comprensión actual de la psicología de santo Tomás de Aquino

La cantidad de matices que tendríamos que hacer para especificar el sentido del pensamiento kantiano en relación con el tomista serían múltiples, pero nos estamos moviendo a un nivel de definición nominal y de «preparación psicológica», con el propósito de que una mente moderna «comprenda» lo que quiere decir santo Tomás.

Debemos dar un paso más adelante desde el punto de vista histórico, porque decir «moderno», en sentido científico, no quiere decir «actual». No estamos en

28. 1-2, q. 9, a. 3 c.

el siglo XVIII ni en filosofía ni en ciencia. Será preciso una nueva «reconversión» de las expresiones que, en alguna medida, estaría dispuesto Kant a conceder, son explicativas del entender humano. Nuestra intención es que posibiliten la comprensión científica y tecnológica de nuestro mundo actual. Si se quiere hacer tomismo, hoy, es éste un deber inexcusable, no sólo para entender hoy a santo Tomás, sino más allá, para que partiendo de su pensamiento podamos entender la realidad dentro de la cual nos encontramos: antropológica, teológica, científica, tecnológica etc.

¿Qué le dice a un contemporáneo aquel enunciado sobre el entender («actualizar nuestra capacidad de conocer las cosas» [u objetos])? El enunciado es tan elemental que salvo la distinción entre cosas y objetos (que también interesaba a Kant) poco habría que decir. En todo caso hay un tema que, aunque es de siempre (de lo que se llama «philosophia perennis» como campo de la problemática filosófica intemporal) requeriría matices. Y está, precisamente, en lo más nuclear –para nuestra intención– del enunciado.

¿Qué significa hoy –según la mente de santo Tomás– *actualizar la capacidad de entender?* y sobre todo ¿Qué sentido puede tener para los hombres de nuestro tiempo? La ciencia actual ha establecido tal abismo entre la sofisticación de su aparato metodológico, de su terminología y de sus contenidos, en relación con el «saber natural», que debemos explicarnos.

Todo el problema de la articulación entre la filosofía y la ciencia actuales radica en saber explicar a los científicos el alcance de los enunciados filosóficos y por supuesto a los filósofos el alcance de los enunciados científicos. Aquí está en realidad el gozne de la posibilidad de una nueva metafísica que intentó Kant y que no sirvió para ensamblar la ciencia y la filosofía de su tiempo, ni menos sirve ahora, a no ser como línea en el horizonte.

«Actualizar la capacidad de entender», para un contemporáneo, puede significar varias cosas. Veamos sólo tres.

Desde el punto de vista genético[29], la capacidad de entender viene «dada» en el genoma humano y en el código genético de cada cual. Evidentemente que el que un individuo entienda ahora mismo algo, viene condicionado por capacidades genéticas innatas que cada vez son más conocidas.

En la misma línea un neurofisiólogo[30] explicaría el proceso de conocimiento de un modo detallado pero siempre, en la línea de que existen unas terminales

29. J. CHOZA, *Manual de Antropología Filosófica*, Rialp, Madrid, 1988, 58-71. URSUA NICANOR, *Cerebro y conocimiento: un enfoque evolucionista*, Anthropos, Barcelona, 1993. La perspectiva cognitiva, frecuentemente dispar con el realismo filosófico, permite, no obstante establecer los restos que la ciencia plantea a la filosofía en el Tercer milenio y las condiciones materiales de la respuestas.

30. P. S. *Neurophilosophy*, The Massachusetts Institute of Technology, 1986.

sensitivas que transmiten información por los circuitos de las neuronas y que son asociadas de diversas maneras en un órgano concreto, el cerebro, que suele parangonarse hoy con un megaordenador[31]. Aprender, retener, informar, asociar, son procesos muy estudiados a este nivel[32].

Por último hoy por entender, debido a la explosión informática, se quiere decir «calcular» y a cualquiera le parece incluso «obvio» que un ordenador es bastante más «inteligente» que cualquiera de nosotros.

Por lo tanto es preciso poner en relación el código genético, la neurofisiología cerebral y las ciencias de la computación para poder hacer comprensible como la teoría del conocimiento tomista tiene mucho que hacer para facilitar la labor de los filósofos del futuro que tengan que «vérselas» con estas maravillas del conocimiento humano y que quieran *saber de verdad qué «es» entender, también hoy.*

De inmediato, surge una objeción que todos tenemos in mente. Es tan complicada la ciencia actual para un tomista como el tomismo actual para un investigador de la bioquímica del cerebro.

Si tenemos que esperar a que cualquiera de nosotros, incluso un genio emergente, abarque al mismo nivel de comprensión, el tomismo y a la vez toda la ciencia actual desde la microfísica de partículas hasta las técnicas concretas del laser (que ya son afortunadamente casi infinitas), estamos postulando una utopía innecesaria. La demostración podría hacerse desde la cosa misma, diría un hegeliano, o desde la esencia existente, diría un tomista. Eso requeriría un par de gruesos volúmenes por lo menos. Vamos a señalar una prueba histórica y múltiple.

La mayor parte de los genios filosóficos y científicos de la humanidad han resuelto los problemas «bisagra», los que aquí interesan, los problemas que plantea la articulación filosofía-ciencia, partiendo de un volumen de ignorancias alentador.

Pero la cosa es más amplia. No sólo Kant sabía pocas matemáticas (Adickes) sino que la mayor parte de los matemáticos y hoy sobre todo de los lógico matemáticos no se toman en serio la noción de síntesis a priori de Kant[33]. Si es cierto que los ingenieros en informática son buenos «prácticos», la inmensa mayoría no se ha leído la Ética a Nicómaco de Aristóteles. ¿Y las matemáticas que sabía Einstein? Tuvo que aprenderlas y casi inventarlas para formular su, en principio, «intuitiva» «teoría

31. G. VIGNAUX, *Les sciences cognitives, une introduction*, La Découverte, Paris, 1992.

32. ROGER PENROSE, *La nueva mente del emperador*, Mondadori, Madrid, 1991.

33. P. F. STRAWSON, *Los límites del sentido*, Rev. de Occidente, Madrid, 1975, 38: «Kant no da nunca una explicación teórica, moderadamente satisfactoria sobre la dicotomía entre las proposiciones analíticas y sintéticas a priori». J. VUILLEMIN, *Physique et Metaphysique kantiennes*, PUF, Paris, 1955, 359: «Ces ignorances et ces confusions pérmetten a la pensée kantienne d'user subrepticement des concepts théologiques ou du moins du concept ambigu et qui occupe tout la pensée du XVIIIe siécle, tant dans l'ordre de la connaissance que dans celui de l'economie, de la morale et du doit, le *concept du nature*» (las cursivas son mías).

restringida de la relatividad». El propio Einstein, en el momento de su muerte, hizo leer a su hermana un pasaje del «Fedro», lo cual le honra personalmente, pero dudo mucho que para él tuviera ningún sentido «científico» el eros platónico.

Quien está experimentando en inmunología no sabe nada de semiconductores ni de la fusión en frío y todos ellos juntos ignoran absolutamente todo de lo que quería decir Aristóteles cuando hacía de la amistad la virtud suprema del estado. Por lo menos, dirían de Aristóteles, que emplea un «lenguaje emocional» y no verificable con parámetros científicamente fiables.

La lista de ignorancias sería infinita, tanto por parte de científicos respecto a otros científicos como de científicos respecto a las «intenciones» de la filosofía (y lo que es peor de todas las filosofías) y por supuesto de los especialistas en psicología tomista en relación con todos los saberes descritos.

El hecho de que Leonardo Polo haga un excelente ensamblaje de genética y teoría del conocimiento o de que Cornelio Fabro sea el filósofo, de cualquier escuela, que ha estudiado el contexto científico actual en el que se puede entender la noción tomista de percepción, son no sólo excepcionales sino sobre todo, a mi modesto entender, no demostrativas de lo que en realidad hay que hacer en este terreno que vaya a la raíz misma del asunto.

Es preciso asimilar esta imagen: el conocimiento esencial, desde el punto de vista químico, de las aguas de todos los océanos no requiere en modo alguno disponerse a bebérselas todas. En realidad para tal conocimiento, bastaría analizar sólo una gota. Esta imágen nos puede ayudar a resolver nuestro problema.

No es un problema de cantidad ni siquiera de cualidad, el intentar articular esencialmente filosofía y ciencia actual y, lo que parece más difícil todavía, construir un nuevo árbol de las ciencias apoyadas en una metafísica que no sabemos si será total o parcialmente nueva y, lo que no es cosa de poco, el presentar el pensamiento filosófico como convincente, no sólo a la pura razón y al puro entendimiento sino al hombre vivo entero que se mueve a niveles no de ciencia abstracta sino de ciencia encarnada en emociones, sentimientos y diseñada para uso de personas no de robots. En este sentido las críticas de Heidegger a la ontoteología, en cuanto esencialismo, no dejan de tener interés.

B. Objeto de la inteligencia humana

Es preciso estudiar lo que es accesible al entendimiento, lo que es accesible, en cuanto inteligible, y lo que es accesible en cuanto inteligible y específicamente humano. Y aun dentro de este apartado: lo que es inteligible para el hombre en cuanto tal, directamente (objeto directo) y lo que es accesible por reflexión o analogía (objeto indirecto).

Habiendo visto ya que entender es «asimilar» [34] lo que hay de inteligible en las cosas, santo Tomás considera que el objeto material, aquello que cae bajo la inteligencia, es el ser en general mientras que el objeto formal es el ser inteligible. Para evitar la sensación de «tautología» de estas expresiones convendría considerarlas más despacio.

A la hora de hablar de «objeto» del entendimiento es preciso distinguir en el término «objeto», primeramente dos sentidos: el objeto como medio (quo) y el objeto como fin (ad quem). En cualquier caso, la doctrina tomista tiene muy claro que el objeto material o común del entendimiento es todo lo que hay (o el ser). Esta afirmación implica consecuencias muy importantes para el pensamiento actual.

1.— «Todo lo que hay» se puede entender en mayor o menor grado. No hay absolutamente nada, que no sea, por eso mismo, objeto común de la inteligencia. Esto sólo puede ser debido al paradigma de la gnoseología tomista (y de la metafísica griega) según el cual ser y pensar se identifican. Este paradigma es un axioma evidente en sí y por sí, pero podemos «mostrar» lo absurdo de su negación.

Si algo no fuera en sí mismo inteligible, habría *seres impensables*. No queremos decir «inimaginables», sino impensables, es decir *seres imposibles*, dada la equivalencia entre impensabilidad e imposibilidad de toda la lógica desde Aristóteles a Quine.

Esta afirmación debe ser matizada en el sentido que una inteligencia imperfecta, finita, que no cumpla el paradigma o axioma de la inteligibilidad de todo ser, la cumple «tentativamente» tiende a ello. Una inteligencia limitada intenta, una inteligencia perfecta, consuma. Ello da pie a pensar no sólo hipotéticamente, sino axiomáticamente, que la inteligencia humana, limitada por la sensibilidad, es sólo un grado de cumplimiento del paradigma. La existencia de un grado de inteligibilidad, implica la existencia de la inteligibilidad plena e incluso una escala de inteligentes que participen en distinto grado de la realización del paradigma. *Por tanto, todo ser, por no poder ser impensable, es objeto material de la inteligencia.*

2.— Es muy importante de entrada, saber si lo que hay, el ser, lo real, es objeto en cuanto extramental y transcendente, o, en cuanto mental e inmanente.

34. I, q. 14, a. 2, ad 2.

Esta diferencia entre objeto inmanente y transcendente que en Kant se intenta resolver, mediante una serie de sutiles distinciones (noúmeno o cosa en sí, Gegenstand u objeto dado a la sensibilidad, Objekt u objeto pensado por el entendimiento etc.) tiene su tratamiento específico en santo Tomás.

El objeto material del entendimiento es algo *dado* al cognoscente. Conocer es conocer algo distinto del propio conocer, que no sería conocer, si fuese únicamente conocer-de-nada distinto de sí. En esta dirección Kant considera que el conocimiento analítico, como desarrollo del concepto subjetivo, no es propiamente científico y que es preciso salir a la experiencia, transcender el concepto subjetivo para sintetizar el objeto pensado (Objekt) que es una síntesis (juicio) de identidad analítica y diferencia, de concepto y de experiencia sensible (intuición) [35]. En cualquier caso, el objeto del entender, no puede ser en Kant, el propio sujeto en una tautología vacía.

Para santo Tomás, la transcendencia cobra todo el vigor del realismo, que no se limita a dejar que la sensibilidad proporcione la materia a través de sensaciones inmanentes y subjetivas al entendimiento, sino que «da» realmente el objeto haciéndole objeto-objetivo, «dado» en sí y por sí. No obstante el objeto transcendente, en un primer momento, se da a través de la sensibilidad mediante la especie sensible [36].

La diferencia con Kant consiste en lo siguiente. *En santo Tomás, la sensibilidad recibe lo que recibe mientras que en Kant, la sensibilidad, recibe lo que no se sabe qué recibe.*

El objeto, es, pues, en santo Tomás realmente, objeto «enfrentado», transcendente al sujeto. Esta afirmación llevaría a Kant a dos objeciones: un objeto transcendente es incognoscible precisamente por transcendente y en segundo lugar sólo es el sujeto (sensible) el que «siente» objetos.

No tiene sentido hablar de objetos o «cosas» sensibles, pues, al ser transcendentes de la sensibilidad no tienen nada que ver con ella. Vamos a considerar las objeciones kantianas por cuanto, de alguna manera, se ven reproducidas en algunas formas de idealismo cientista actual.

La primera objeción es capital en el enfrentamiento idealismo-realismo y por tanto exigiría largo tratamiento. Sólo podemos decir que la oposición transcendencia-conciencia destruye a ambas. La transcendencia impensable (imposible) no puede ser tenida en cuenta.

La conciencia que sólo conozca contenidos inmanentes, o es productora de los mismos, en cuyo caso estamos en el idealismo postkantiano, o no sabe lo que

35. I. KANT, Kr.r.V. A 137, B 176. J. VUILLEMIN, *L'intuitionisme kantien, o.c.*
36. *De Verit.*, q. 8 a, 3, ad 18.

conoce, limitándose a conceptualizar lo que no conoce. Por otra parte la producción inmanente de contenidos (o si se quiere incluso creación según el modelo de Fichte), implica la afirmación de una conciencia sin ser, que produce contenidos conscientes que *no son.*

En el idealismo, estamos ante una subsunción del ser en el pensar claramente contradictoria. Se ha puesto entre paréntesis el ser del pensar. Ocurre entonces que el pensar –no siendo– pretende una síntesis del objeto dado homogéneo con el pensar; y por tanto ni el sujeto ni el objeto son seres-en-sí. El objeto es en Kant para-mí, pero no en cuanto ser, sino en cuanto fenómeno inmanente en la conciencia. El ser en Kant es dejado, a un lado, «por principio».

Sólo queda un camino para el pensar: **el proceso de asimilación de un *ser* cognoscible por otro *ser* cognoscente.**

3.— Pensar la «nada» o mantener reductos inaccesibles para el pensar, puede defenderse a nivel fenomenológico y en ese campo tienen su lugar. Un conocimiento finito, sabe de sí, que el conocimiento «comprehensive» de un ente infinito es inaccesible [37]. Es razonable reconocer esta situación propia de la finitud. Pero nos estamos refiriendo a otra cosa, a la tesis escéptica y al irracionalismo en general.

La nada puede ser un *estado de ánimo* que genere angustia. Establecer una frontera entre el ser y el pensar, en la línea de que siempre habrá un ser inaccesible al pensar, es ya *pensar sobre ese pensar inaccesible* y por tanto es una reflexión contradictoria.

4.— Nos importa salir al paso de una objeción kantiana muy relevante aquí: la diferencia entre conocer (erkennen) y pensar (denken). Lo incognoscible es pensable y se rige por tanto por el principio de identidad. Pero, para Kant, no da lugar a conocimiento con validez objetiva que sólo se da en la síntesis de la sensibilidad y el entendimiento [38].

Nos encontramos con un *pensar incognoscible* y a la vez con un algo *incognoscible pero pensable*. Intentemos, respetando los niveles en que se mueve Kant, diferenciar lo inteligible de lo pensable y así desbrozar el problema.

Kant une la pensabilidad a la cosa en sí, con lo que, en principio, sigue el paradigma de la identidad ser-pensar. La diferencia que introduce, no es sólo terminológica, sino que tiene una gran importancia para el pensamiento posterior,

37. I, q. 12, a. 1. S. ANSELMO, *Proslogion*, XVI.
38. I. KANT, Kr.r.V. A 90, A91.

porque prolonga –por el camino de la ontología del conocer transcendental– el esencialismo propio del racionalismo que lleva a la reacción heideggeriana (y antiidealista en general).

Ser es igual a pensar, pero es la lógica general o formal la que establece las reglas de la pensabilidad, de la posibilidad y por tanto del noúmeno. La incognoscibilidad del noúmeno no afecta a la lógica formal sino a la lógica transcendental (que se mueve a un nivel análogo aunque específicamente distinto) al de la lógica «material» de la escolástica.

¿Es «*posible*», es decir pensable, lo inteligible? Sí, por cuanto la lógica transcendental debería respetar las reglas del pensar formal de la que Kant llama «lógica general». ¿Es inteligible todo lo posible? No, puesto que el objeto del entendimiento no es el ser de pensamiento sino el ser sensible dado por la sensibilidad al entendimiento.

Es interesante comprobar cómo también Kant exige, para el entendimiento específicamente humano, la necesidad de un objeto dado por la sensibilidad. Exactamente igual que santo Tomás. ¿Dónde está la diferencia? Para Kant, lo dado por la sensibilidad es un objeto pensable por el entendimiento en su uso transcendental y a la vez sensible; pero sólo cognoscible por el uso empírico del entendimiento.

La diferencia entre pensar y conocer sigue siendo la frontera que separa el realismo de idealismo crítico. El *pensar* no exige objeto dado por la sensibilidad (y esto da pie a la creciente autonomía desde Leibniz a la lógica meramente formal), el *conocer* sí lo exige. La extensión de lo posible va entonces, en contra de su comprehensión. Lo que vale para todos los objetos vale para «poco» [39]. Sin embargo la comprehensión de lo cognoscible, implica no sólo categorías conceptuales sino fenómenos espacio-temporales. Ello significa que vale para pocos objetos sensibles (pocos en relación con los posibles) pero respecto de ellos «vale más». Hablando con radicalidad, la ciencia es de lo sensible no de lo posible.

Sigue Kant en la misma onda que santo Tomás en este punto. Pero, lo peculiar de Kant, es pensar que las ciencias formales (lógica general) se separan de las reales (físicas-matemáticas) con lo que se niega a la lógica cualquier fundamento «in re», en la cosa, como ya postulaban los nominalistas. Ello lleva forzosamente a reducir la ciencia a los objetos dados en la sensibilidad, que se presupone que son posibles, como procedentes del objeto-posible-en-sí y por-sí: el noúmeno.

39. Así el propio Kant dice del objeto transcendental, condición de toda objetividad concreta que es una *nada*: I. KANT, Kr.r.V. A 250. Si el objeto en general es una nada desde el punto de vista crítico, yendo más allá, el ser para Hegel es también una nada: G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik, o.c.*, 82-83.

Sin embargo hay una filosofía transcendental que estudia las condiciones de posibilidad del conocimiento científico. Desde aquí, existen en nuestra opinión tres tipos de saber (por lo menos) en Kant: la lógica formal, las ciencias naturales y la lógica transcendental. Estos tres niveles no son intercambiables, aunque inciden los unos en los otros: la lógica formal es válida (en principio) para los otros dos niveles, la lógica transcendental además de respetar el nivel de la lógica formal, fundamenta la ciencia natural. Por tanto se perfilan dos lógicas fundamentales: la lógica *formal* fundamento de lo posible y la *transcendental* fundamento del conocimiento de la ciencia natural. No vamos a entrar ahora en si la lógica de la diferencia es composible con la de la identidad en el juicio sintético a priori, pero vamos a resumir nuestro criterio respecto a lo dicho.

El pensamiento de santo Tomás está centrado en una concepción unitaria de la inteligencia cuyo objeto común es la realidad y cuyo objeto específico (formal) es la esencia inteligible oculta en las imágenes de las cosas corpóreas. Esta realidad no se da unívocamente sino que es participada en grados de analogía. Siempre dentro de sus limitaciones sensibles, *la inteligencia, por la analogía que es una ley ontológica y gnoseológica fundamental, es capaz de conocer no sólo la posibilidad de cualquier objeto pensable (lógica formal) sino la existencia y la esencia de cualquier objeto existente (ontología). Con ello se hace posible que en santo Tomás, la lógica formal sea superada por una lógica, a su modo, transcendental, cuya intencionalidad la hace transcendente.*

Esta última formulación está cargada de consecuencias de todo tipo que no podemos desarrollar aquí. Sólo resumimos diciendo que la pensabilidad del ser, implica su analogía y la analogía de todo ser conlleva el que –siempre dentro de la analogía– todo ser inteligente conozca a cualquier otro ser.

La diferencia entre pensable y cognoscible, es la diferencia entre un pensamiento meramente formal y un pensamiento que, dentro de las reglas de la univocidad matemática, *piensa lo real como sensible.*

La analogía es aplicada por Kant como un Principio puro del entendimiento para conocer matemáticamente la realidad sensible pero no como una ley general del pensar. Ésta es la diferencia radical con santo Tomás. Si la metafísica (racionalista o realista) cae bajo la sentencia de «ilusión transcendental», que confunde el pensar posible con el conocimiento de los objetos sensibles, es porque se ha separado la analogía de la lógica formal y se la ha reconducido a la lógica transcendental. *Con ello el entendimiento conoce por analogía la ciencia natural y con univocidad formal la lógica* [40].

40. I. KANT, *Logik*, en Werkausgabe, 6, Band II § 84, 564; Kr.r.V. B 74, B 7.

Esta exploración por las zonas limítrofes del pensamiento tomista y kantiano, nos permite concluir que la consideración de la univocidad matemática como lógica del fenómeno, impide aplicarla al ser que cae bajo la lógica formal y que, para Kant, no hay cruces entre ambas que no sean «ilusiones».

Cuando santo Tomás dice, que el objeto material de la inteligencia es todo ente[41] (ens y omnia), está haciendo referencia a todo el ser de la posibilidad kantiana (noúmeno); cuando habla de que el objeto formal de la inteligencia es el ser sensible, está afirmando que el aspecto bajo el cual lo pensable es, formalmente, objeto de la inteligencia, es, en cuanto es inteligible. A la vez, el objeto específico de la inteligencia humana es el ser, sólo en cuanto es inteligible y, a la vez, dado a los sentidos.

Con este planteamiento tomista, se supera el dualismo kantiano y se le da un valor a la vez transcendental y transcendente. No hay dualismo, porque la inteligencia tiene como objeto material todo ser, no hay ilusión transcendental porque la inteligencia sólo es capaz de conocer los objetos dados a los sentidos; hay transcendencia del conocimiento porque en virtud de la analogía del ser y del pensar el conocimiento de lo sensible no es de lo sensible, en cuanto tal, sino de lo sensible en cuanto objeto material y vehículo de lo inteligible en la imagen (phantasma). Tal inteligible, no es sólo producido por el entendimiento, sino que, es producido en la especie impresa a partir de un trabajo del entendimiento agente sobre la imagen sensible (inteligible en potencia).

La garantía de universalidad, la da el entendimiento, que capta la posibilidad (semejante a la identidad analítica kantiana), la garantía de la diferencia la da el objeto, proporcionado por la sensibilidad (semejante al fenómeno kantiano). Esa diferencia, sólo puede ser auténtico conocimiento *sintético*, si el objeto dado de la intuición, es el objeto *entendido por el entendimiento,* lo que permite el juicio sintético a priori.

Pero si el Gegenstand (objeto exterior) es el Objekt (objeto inmanente), si lo entendido, es lo sentido (esquema temporal de la realidad de la sensación) sólo se entiende lo *verdaderamente* sentido y sólo es verdaderamente sentido lo *verdaderamente objetivo,* pero a su vez, sólo es verdaderamente objetivo, lo *verdaderamente pensado,* según lo cual, sólo es verdaderamente entendido como *válidamente objetivo, lo verdaderamente posible y sólo es verdaderamente posible lo verdaderamente pensable.*

Ello implica que sólo es válido, en contra de la tesis de Kant, lo verdadero y sólo es verdadero lo pensable. Esa conclusión no sólo implica que sólo se conoce

41. *De Verit.*, q. 1, a. 1.

lo posible formalmente, sino que toda pensabilidad, es condición formal de posibilidad del conocimiento científico y que, por lo tanto, la lógica formal es la condición de posibilidad de la lógica transcendental en su uso formal.

En el uso empírico, el entendimiento, sólo conoce lo posible y pensable, la única diferencia entre las dos lógicas está en que en la lógica formal racionalista y en la lógica general kantiana, el objeto formal es puro, analítico y a priori, mientras que en la lógica formal de santo Tomás, los conceptos, lo pensable, son la «especie expresa» que apunta intencional y analógicamente a los objetos dados en la sensibilidad, puesto que en última instancia, de ellos procede.

Paradójicamente, la lógica tomista es la verdaderamente transcendental por transcendente. Es la única que garantiza que el objeto-dado sea realmente «dado», heterogéneo, diferente del sujeto.

La lógica transcendental kantiana, es puramente formal e inmanente puesto que, en realidad, nunca rebasa el campo del análisis[42]; la diferencia sintética nunca se consigue, pues, *la auténtica síntesis y la auténtica diferencia sólo puede ser lo otro del cognoscente.*

Esto es lo que lleva a Hegel al inmanentismo total, al no reconocer lo que llama despectivamente «la exterioridad abstracta» y a Heidegger a utilizar la identidad dialéctica como diferencia inmanente a la identidad[43].

Nos encontramos entonces con la asombrosa evidencia de que el único conocimiento de la realidad, es sintético a priori, siempre y sólo, cuando el elemento sintético lo sea absolutamente. Sólo la síntesis, el enlace del cognoscente con la diferencia, es posible, en la medida en que se desvela la univocidad y se arriesga la certeza matemática, abriendo paso a la verdad analógica del conocimiento de lo real.

El pensamiento tomista supone un salto de la cantidad a la cualidad, en razón de la analogía[44]. La civilización surgida del Renacimiento y del siglo XVII es una civilización de la cantidad, de la masa; la civilización que propugna el tomismo es una cultura y civilización de la cualidad, inherente en la substancia, en lo «importante» de lo que hay.

42. J. BENNETT, *La Crítica de la razón pura. I. La Analítica*, Alianza, Madrid, 1979, 63-64.
43. M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, Anthropos, Barcelona, 1988, 95.
44. *In IV Metaphys.*, l. 2, n 561: *lo idéntico es lo uno en la substancia; lo igual lo uno en la cantidad; lo semejante, lo uno en la cualidad*, J. GARCÍA LÓPEZ, *Estudios de Metafísica tomista*, Eunsa, Pamplona, 1976, 33ss. Una visión global de la analogía en Kant: P. FAGGIOTO, *Introduzione alla metafisica kantiana della analogía*, Massimo, Milano, 1989. También sobre la analogía en R. ROVIRA, *Teología Ética*, Encuentro, Madrid, 1986, 111-127. V. MELCHIORRE, *Analogia e Analisi trascendentale*, Mursia, Milano, 1991.

III

LA DINÁMICA DEL ENTENDIMIENTO

1. Un ser absolutamente simple e inteligente se autodetermina objetivamente. La Autoconciencia

¿Cuál es la causa del entender? El ser inmaterial es la determinación objetiva de todo entender. Esto significa que el «carecer de límites», potencia la libertad del ser infinitamente. La materia, las partes potenciales, son los límites del ser. Pero la pura forma, acto y motor, sólo puede ser determinante, objetivadora, y *libre,* ella misma, de toda objetivación.

Ser inmaterial, ya lo hemos visto, no significa ser inexistente por incorpóreo, sino ser racional y en tanto puramente racional, precisamente por ello, incorpóreo. La doctrina de Aristóteles y más profundamente la de santo Tomás, viene a decir que la esencia del ser, en cuanto tal, es ser inteligible y cualquier cosa en la medida en que es más inteligible, es más ser y más perfecto ser. También, en la misma medida, más inmaterial.

El ser más perfecto, debe ser, pues, absolutamente inteligente e inteligible «quoad se» [1]: «espíritu purísimo» como se suele decir, para distinguirlo de las inteligencias espirituales inferiores, también inmateriales.

En un ser absolutamente inteligente, la realidad en acto es total, porque él es causa de su autoconocerse. La razón es que el Acto puro es sobradamente inteligencia y sobradamente autointeligencia. Es pues, el ser perfecto en cuanto inteligente puro, la causa de su propia inteligibilidad para sí mismo [2], causalidad que no implica, a este nivel, secuencia temporal alguna, que entrañe imperfección y potencialidad. A este nivel, la identidad intencional, la «asimilación» entre el

1. I, q. 12, a. 1 c; *Cont. Gentes,* I, 11.
2. I, q. 14, a. 2 c.

sujeto cognoscente y el objeto conocido es total, puesto que no se distinguen, en cuanto a la intención.

Para una inteligencia finita como la nuestra, no cabe entender como el cognoscente y lo conocido son, en el acto de entender e intencionalmente, una sola cosa, porque sólo llegamos al conocimiento de la unicidad del Acto puro analógicamente y no comprehensivamente [3].

Este problema, lo ha trabajado la filosofía moderna, en especial el idealismo [4], en la perspectiva de una secularización de la teología en términos de *autoconciencia*, saber absoluto, concepto absoluto Espíritu etc. [5]. Con esos términos se quiere indicar la superación de la dualidad sujeto-objeto.

La reacción existencialista, materialista y fenomenológica van directamente a descabezar esa forma secular de Dios. Kant, Kierkegaard, Feuerbach y Husserl [6] han denunciado la imposibilidad en términos de inteligencia finita y limitada por la sensibilidad, de una intuición intelectual, de un conocimiento esencial de Dios. A la vez, piensan, en especial Feuerbach, que la autoconciencia es una proyección, sublimada del lado infinito de nuestra propia conciencia y de un yo transcendental que se objetive a sí mismo, respectivamente.

Esta secularización, en Hegel y esta reacción en la filosofía posterior, nos señala el problema por lo menos teórico de base: el ideal del conocimiento, es la autoconciencia que Aristóteles definía como νόησις νοήσεως, conocimiento de conocimiento. Para nuestro tema: la inteligibilidad pura, en cuanto inmaterialidad pura, determina la inteligencia pura. El ser, es plenitud de inteligencia en todas direcciones (εὐκύκλου σφαῖρες) de donde la idea de autodeterminación propia [7] del acto puro es evidente y casi tautológica.

2. Un ser inteligente finito, es decir, compuesto de potencia y acto precisa de una determinación inmanente-transcendente

El ser se define por su grado de inteligencia. Un ser que posea sólo un grado parcial de inteligibilidad por muy alto que éste sea, es un ser «compuesto». Aquí el término «compuesto» no tiene ninguna significación relativa a la física

3. *De Verit.,* X, a. 8.
4. F. CANALS, *Sobre la esencia del conocimiento, o.c.,* 295 nota.
5. ARMANDO SEGURA, *Logos y praxis. Comentario crítico a la lógica hegeliana,* Tat, Granada, 1988, 212.
6. P. CEREZO, Un paralelo entre Kant y Feuerbach. De la *Crítica de la razón pura* a la *Esencia del Cristianismo,* Revista de Filosofía (CSIC) enero-junio Madrid, 1979, 23.
7. ARMANDO SEGURA, *La noción de causa sui desde una perspectiva cristiana,* en *El hombre. Inmanencia y Transcendencia,* vol. II, Pamplona, XXV. *Reuniones Filosóficas,* 1991; A. L. GONZÁLEZ, *El Absoluto como «causa sui» en Spinoza,* Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, 1991.

actual; es una expresión metafísica: hace referencia al ser, a la realidad no sólo a su comportamiento ante un observador tecnológicamente apoyado por el instrumental adecuado. Se quiere decir con el término «compuesto» que no es perfecto ni autónomo, ni autodeterminante. Estos últimos calificativos, sí dicen mucho a la filosofía moderna.

Santo Tomás, como mucho después Kant, defienden una antropología de la finitud [8]. Esa finitud viene referida analógicamente al ser infinito, pero, de suyo, la noción de hombre implica una finitud intrínseca.

La diferencia de la antropología tomista con Kant [9] es que éste tiene dos antropologías, de modo coherente con su clave dualista: una antropología especulativa (del hombre fenoménico) en donde el hombre es, en cuanto conocimiento (Erkenntnis) síntesis de concepto y sensibilidad y una antropología práctica (del hombre como sujeto de la libertad). En esta última el hombre aparece en el orden moral como autónomo y autodeterminante.

Estos extremos no son baladíes, puesto que santo Tomás considera, que el entendimiento teórico y el práctico y la razón misma son modalidades de la única inteligencia humana y, por humana, finita [10].

La finitud, pues, no alcanza sólo a lo especulativo sino a lo moral e histórico. El hombre «no se sostiene» absolutamente por sí mismo. No quiere eso decir que el hombre sea un accidente o «modo» de Dios, «algo que le sucede a Dios», pues, Dios no tiene accidentes ni modos, al estilo spinoziano.

El ser humano es substancia pero substancia finita y, por participación y analogía, con la infinita. Aquí también es importante la idea de que el acto es siempre anterior y fundante de la potencia. No hay privación sin facultad privada y no hay facultad sin objeto existente. Pura tautología, pero verdadera.

Kant sin embargo, reconociendo la limitación del hombre empírico, establece una causalidad por libertad absolutamente contradictoria con la necesidad de los fenómenos y hace de la razón pura práctica, es decir del hombre, *en cuanto género* humano que se despliega a través de la historia [11], un sujeto de autonomía

8. C. CARDONA, *Metafísica de la opción intelectual*, Rialp, Madrid, 1973, 78ss. VICENTE ARREGUI-J. CHOZA, *Filosofía del hombre. Una antropología de la intimidad*, Rialp, Madrid, 1991; V. RODRÍGUEZ, *Estudios de Antropología teológica*, Speiro, Madrid, 1991, 23-24.

9. H. E. ALLISON, *El idealismo transcendental de Kant: una interpretación y defensa*, Anthropos, Barcelona, 1992, 65-68; ALEJANDRO LLANO, *Fenómeno y transcendencia en Kant*, Eunsa, Pamplona, 1973, 325ss. *¿Hacia una antropología transcendental?*

10. 1, q. 79, a. 7-13.

11. I. KANT, *Filosofía de la historia, o.c.*, El paso del yo puro al moral y al político en ANNE MARIE ROVIELLO, *L'institution kantienne de la liberté*, Bruxelles, Ousia, 1984, 189ss. Kant concede a la causalidad por libertad, capaz de iniciar series de fenómenos empíricos, lo que le niega a Dios en relación al milagro: *violar*, mejor, superar, las leyes naturales. Cfr. R. EISLER, *Kant Lexicon*, Hildesheim, Olms Verlag, 1989, 611: *Wunder*.

moral y autodeterminación que se sostiene absolutamente a sí mismo. Por la «naturaleza», el hombre es un suceso, un fenómeno, un accidente de accidentes (en la tesis de la primera antinomia) pero, a la vez, en el orden de la moralidad es absoluta substancia autónoma: imperativo categórico que en el Opus Postumum es llamado, Dios [12].

Es en esta autonomía práctica e histórica, en donde se va a fundar el idealismo alemán desda Fichte a Hegel y el materialismo histórico de Marx [13], llevando a la filosofía posterior hasta hoy a la constitución de ese humanismo absoluto (secularización y antropologización del Dios absoluto que procede de Spinoza) [14].

De Heidegger [15] a Foucault [16] todos piden la eliminación de «ese» hombre absoluto y proclaman su muerte. Pero la muerte del hombre, derivada de la muerte del Dios idealista, no puede encontrar una formulación «inteligible» sino sólo, descripciones de «estados de ánimo» , no una explicación inteligente de lo que somos, de lo que sabemos y de lo que podemos esperar.

La concepción de la finitud del hombre lleva, pues, a la necesidad de establecer una determinación de nuestra inteligencia; ésta, por ser finita, sólo es una facultad, una posibilidad de entender el ser de las cosas y de nosotros mismos. No sólo no nacemos, conocedores y sabios, sino que, ni siquiera nacemos como «seres-perfectos». Queremos decir que, constitutivamente, ni siquiera sabemos, ni somos seres «ya-hechos», salvo en que «somos», ese mínimo actual que va a ser la base del desarrollo de nuestras posibilidades.

Somos lo que podemos ser y podemos ser lo que podemos entender. Nuestra «vulnerabilidad» al ser, que Platón formulaba en términos de deseo (ἔρως), hace que, como una esponja, absorbamos el ser, allá donde lo encontremos. Somos vulnerables. Por este camino, puede hacerse comprensible, el fundamento de la doctrina tomista del entendimiento agente que «ilumina», es decir, permite «ver inteligentemente», la especie inteligible abstraída de las imágenes.

12. I. KANT, *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la Física*, (Opus postumum), Nacional, Madrid, 1983, 633; Idem. *Opus Postumum*, PUF, París, 1986, 189; *Opus Postumum*, Vrin, Paris, 1950, 125.

13. BERNARD BOURGEOIS, *Philosophie et droits de l'homme*, PUF, Paris, 1990.

14. G. DELEUZE, *Spinoza y el problema de la expresión*, Munichk, Barcelona, 1975.

15. M. HEIDEGGER, *Ser y Tiempo, o.c.*, 151ss. «El hecho de que los sentimientos puedan trastocarse y enturbiarse sólo dice que el "ser-ahí" es en cada caso ya siempre en un estado de ánimo».

16. M. FOUCAULT, *Las palabras y las cosas*, cap. IX, Siglo XXI, México, 1968.

3. La «vulnerabilidad» intelectual del hombre ante la especie inteligible

A. Historia bipolar de la muerte de la inteligencia en la Modernidad

Para Aristóteles, «intelligi est pati», entender es padecer [17]. No en el sentido pasional del término sino en el sentido de pasividad y receptividad. Esta receptividad de la inteligencia humana, parece oponerse frontalmente a la visión moderna del sujeto inteligente como espontaneidad, actividad y libertad transcendental [18]. Veremos cómo no es exactamente así.

La idea de autodeterminación intelectual (y moral) no tiene un correlato antropológico en la antigüedad ni en la Edad Media, si exceptuamos algunas formas del pirronismo practicante de la «ἀπάθεια» y que habría echado sus raíces en la filosofía renacentista, en la medida en que ésta, tuviera como prototipo a Giordano Bruno.

El Renacimiento no destruyó la idea sensata de un hombre limitado, sino en la medida en que destruyó la noción de un Dios absoluto [19]. La muerte de éste, es en Bruno, la exaltación de aquél y el punto de partida de las antropoteologías posteriores.

La reacción existencial, es una vuelta –por la vía luterana– a un agustinismo medieval deformado. El Dasein heideggeriano sería para Hegel, una conciencia desventurada «sin cabeza», es decir, que no ha alcanzado la razón absoluta. Cuando la alcance, no es que el hombre sea absoluta razón, sino que la absoluta razón se disolverá en el absoluto hombre o lo que es lo mismo la infinitud de Dios –no sólo en Hegel o en Feuerbach sino en Heidegger– queda disuelta en la finitud absoluta del hombre en el existente absoluto, materialidad absoluta, es decir, ausencia absoluta de inteligencia, que no quiere saber de causas ni de fines sino sólo de «estados» y de «cómos». Materialidad absoluta que en su límite es, efectivamente muerte y nada.

En esa situación lamentable, sólo queda algo positivo y es la angustia del hombre, al que se le dice que es, lo que no es. La angustia (die Angst) es la reacción ante la manipulación filosófica que quiere hacer creer al hombre que es tiempo, muerte y nada.

Esto sólo es posible «predicarlo», previa una crítica total a la inteligencia que toma el nombre de destrucción de la ontología [20]. La angustia procede no sólo de

17. ARISTÓTELES, *De Anima*, 429a- 429b; 2-2, q. 171, a. 2, ad 1.
18. M. BASTONS, *Conocimiento y Libertad. La teoría kantiana de la acción*, Eunsa, Pamplona, 1989.
19. G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes, o.c.*, 178ss. *Gewißheit und Wahrheit der Vernunft*.
20. M. HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, FCE, México, 1968 § 6, 30-37.

un mal inminente y desconocido sino de la «creencia» de que realmente nos amenaza la muerte absoluta y la nada como destino (Schicksal).

El ocultamiento inaudito de la inteligencia en la historia del pensamiento, en el sentido de que el hombre no es pensamiento, sino mera sensibilidad amanerada, en cuanto autoafección, y caduca, lleva a la desesperación que había anunciado Kierkegaard. Esa desesperación, no es fruto de un mal inminente real, sino de la «propaganda» del «aparato de la opinión» que quiere descabalgar al hombre de su gloria intrínseca: el ser inteligente y libre por encima de situaciones, secuencias, estados de ánimo y otras frivolidades que son los espantapájaros con los que la ontología fenomenológica y la ontología fundamental, tratan de ahuyentar la razón.

El idealismo como publicidad de nuestra infinitud es, en esa depresión bipolar del pensamiento moderno, la manía que antecede a su contrario, la depresión. La Modernidad, es una oscilación bipolar entre esos dos extremos agigantados el idealismo y el existencialismo.

B. Potencialidad de la inteligencia receptora de los objetos

a. El movimiento de la facultad inteligente hacia la verdad

El alma, específicamente en cuanto facultad, no puede ser modificada por los objetos como un sentido es modificado por un objeto sensible. No puede hacerlo, porque su vulnerabilidad es intelectual, no es material. Hay una pasividad material y otra intelectual. La pasividad intelectual es capacidad intelectual de conocer. La pasividad sensible es capacidad material de ser modificada –alterada– por el objeto sensible. Por tanto, la inteligencia sólo puede recibir *inmaterialmente* su propio objeto. Esto precisa una explicación.

La identidad: ser=acto=inteligibilidad=perfección=inmaterialidad, se corresponde con la identidad: privación de ser (στέρησις)= potencia= sensibilidad= imperfección=materialidad. Estas equivalencias nos permiten pensar en dos acepciones del término «materia».

La primera, es la privación de inteligencia actual en un ser inteligente potencial; el entendimiento humano está esencialmente en potencia [21]. Siendo lo suyo «entender», la ignorancia es una privación de un bien debido a su naturaleza. Esta privación es «insostenible» y por tanto debe ser actualizada. ¿Qué queremos decir con esta expresión «insostenible»?, una expresión que los dialécticos aplicaban al movimiento histórico [22].

21. *Cont. Gentes*, II, 85, 96, 98.
22. ERNEST BLOCH, *El pensamiento de Hegel. Sujeto-objeto*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982².

En efecto, la contradicción «mueve», porque «no puede sostenerse». Sería contrario a las leyes del ser y de la identidad, que el no-ser se «sostuviera»; por tanto una situación «desajustada» es insostenible y lo insostenible, lógica, ontológica e históricamente se cae. Y se cae arrastrando. Pensemos en la Caída del Muro.

Si lo natural del entendimiento humano, es entender y actualizarse, eso significa que nuestra facultad, «naturalmente» se mueve hacia la verdad, que cae dentro de su horizonte de cognoscibilidad. Ciertamente que, de la pura potencia no puede surgir un movimiento hacia la verdad, pues, la potencia es movida, no motor, es vida que «busca vida» intelectual. No arrastra es arrastrada. Es necesario que la misma verdad, es decir, el ser de lo que hay, se presente al entendimiento posible y a modo de motor, le atraiga, le colme el «hambre» intelectual.

Es necesario, lógicamente, que la imagen (phantasma), que es inteligible en potencia, pase a acto y se ponga al alcance del entendimiento en potencia. Éste es el momento en que se fundamenta la existencia de un entendimiento agente «νοῦς ποιητικός» [23].

Otro tipo de materia es la materia corpórea: un cierto tipo de ser (acto) que no teniendo potencia inteligible no es privación (en sentido estricto) de inteligencia sino diferencia. La materia *inteligible* [24] es inteligible en potencia; la materia *corpórea*, no tiene ninguna capacidad de entender. En cuanto tal materia, considerada en sí misma, pura y sin forma, ni siquiera es inteligible; es un modo de ser que es más bien un modo de *estar*, no es autónoma, ni siquiera relativamente, como el hombre, sino que sólo «es» en cuanto «está».

Éste es el ámbito en el que se mueve Heidegger, reduciendo al hombre a un estar-en-el-tiempo, puesto que, la expresión «ser en el tiempo» es contradictoria in terminis (dentro de la lógica formal), a no ser que se interprete en el sentido de un «accidente», no inherente a ninguna substancia, lo cual es también contradictorio [25].

La conclusión de todo este planteamiento aristotélico, es que el objeto que debe «recibir» la inteligencia no puede ser materia corpórea, estrictamente hablando, sino «materia» intelectual o «inteligible en potencia». La heterogeneidad [26] entre la inteligencia –aun en potencia– y la materia corpórea, en potencia de ser entendida, impiden esta recepción. Es lo mismo como si alguien quisiera «ponerle carne» a un teorema.

23. I, q. 79, a. 2,3,4.
24. I, q. 85, a. 1.
25. ARISTÓTELES, *Metaphys.*, IV, 4; 1007b.
26. I. KANT, Kr.r.V. A 137, B 176ss. El tema kantiano del Esquematismo trata de solventar esta heterogeneidad e incluso por medio de la analogía del esquema que haga homogéneos al concepto y a la intuición. M. HEIDEGGER, en *Ser y Tiempo, o.c.*, § 6, 36, define su obra como un desarrollo fenomenológico del Esquematismo de la temporaneidad.

Es imposible, que una inteligencia potencial, pueda *recibir* un inteligible potencial. La razón es que la única cosa que podría recibir el entendimiento en potencia, es la verdad en acto que le «moviese» a entender en acto. Y no es precisamente, el *inteligible en potencia*, un «algo», un «quid», que pueda ser recibido. Tampoco, es obvio, puede recibir una capacidad que ya posee.

La lógica del conocimiento es aplastante. Si los sentidos sufren alteración («inmutatio») en el contacto con los estímulos sensibles, procedentes de las formas sensibles de la cosa exterior, la inteligencia no puede ser inmutada, alterada, no puede sufrir en el sentido [27] corpóreo de la palabra.

Esto, es algo muy claro: con piedras no se puede romper un teorema. *Lo único que puede hacer la potencia inteligente es actualizarse: o sea, entender*. Esta actualización no puede ser autodeterminación como en el Ser perfecto (o paradigma ideal del conocimiento intelectual que Kant llama intuitus archetypus) tiene que ser heterodeterminación, de tal manera que, *de algún modo*, su actualización venga de fuera.

¿Qué características tiene que tener un ser, que sea capaz de actualizar la capacidad de entender? Acabamos de mencionarlo: tiene que ser «actualidad», la verdad de «ahora» y siempre. La capacidad de entender (entendimiento en potencia) tiene hambre de actualidad, hambre de ser. El ser en cuanto tal, no es material ni en el sentido de potencial inteligible ni en el sentido material corpóreo: es actualidad. *La actualidad, precede al tiempo*.

La actualidad no es plenitud estática sino atracción dinámica (kinoun: motor) que mueve «por el deseo» (antropomorfismo muy adecuado puesto que el hambre [28] de entender, es el principal de los «deseos»). Por tanto la única manera de que el entendimiento en potencia se actualice, es que sea determinado *por una forma inteligible en acto* [29].

b. La inteligencia inmersa en la materia

Esa forma, no es evidentemente la cosa en sí (en términos kantianos), porque la cosa en sí que puede captar la inteligencia finita del hombre no es en santo Tomás un noúmeno, un espíritu puro, sino que la cosa en sí inteligible, es, ella también, un ser corpóreo; como ser, inteligible; como corpóreo, sensible.

Precisamente lo que hace a la cosa, ser cosa en sí, es lo que tiene de inteligible y no de sensible. Esto es así, porque lo corpóreo sensible «está» y sólo «es», si «está» en lo permanente inteligible. *Sólo la verdad permanece*. Sólo lo inteligi-

27. I, q. 79, a. 2 c.; *Cont. Gentes*, II, 59.
28. ERNEST BLOCH, *El principio, esperanza*. Un buen análisis del tema del hambre en Bloch: M. UREÑA, *Ernest Bloch ¿Un futuro sin Dios?*, BAC, Madrid, 1986, 188ss.
29. I, q. 79, a. 3.

ble es substancia y esto es verdad incluso en las substancias corpóreas [30] que son substancias, no por corpóreas sino por inteligibles.

Aristóteles, llama a la substancia, en cuanto inteligible y sujeto de los accidentes corpóreos, substancia «segunda» [31] (δεύτερα) en cuanto que es, la que se «piensa» en segundo lugar, mediatamente; lo que «se dice», de la substancia primera, es el predicado de un juicio; mientras que la substancia que se «toca» en primer lugar, de inmediato, ésta es, lo caduco de la substancia, lo sensible, no lo inteligible. La cáscara de esta nuez debe caer, pero su razón que la define, nunca.

En Aristóteles, esta razón universal y necesaria, inmanente en lo singular y contingente, tiene todas las propiedades lógicas de las tautologías o en opinión del primer Wittgenstein, de las proposiciones lógicas que por ser siempre, analíticas, se autofundan. Pero la logicidad de la forma y de la esencia, se asienta en la materia que la sostiene, no es una entidad lógica, a modo de ente de razón. El objetivismo lógico de nuestro tiempo es un platonismo descarnado, sin otro aliciente que la certeza tautológica.

El logos aristotélico, en cambio, dice del ser, no de sí mismo. Así, esta nuez singular es un ejemplar de la razón de nuez. Y así de perecedera, sostiene, la inmortalidad de lo que da razón de ella. Nunca una definición posible, y por tanto no contradictoria, puede desdecir de sí, ni del ejemplar, al que apunta intencionalmente. La οὐσία πρῶτη aristotélica, realiza en plenitud, en la cosa sensible transcendente, el programa racionalista, que la síntesis a priori kantiana realiza en el objeto sensible e inmanente.

Es preciso una mediación, en orden a alcanzar la verdad inteligible de la cosa en sí: la «esencia» inteligible que es lo que apetece la inteligencia en potencia. Por una parte, debe ser sensible porque la cosa en sí lo es, por otra inteligible, porque la cosa en sí (corpórea) también lo es. La gnoseología tomista depende y está fundada en la estructura del ser corpóreo, en una ontología de la inteligencia encarnada. En último término en una antropología [32].

De ese modo, la inteligencia necesita de un intermediario o mediación que, siendo corpóreo como la *materia* de la cosa en sí, sea a la vez inteligible como la

30. 1, q. 84, a. 6.

31. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1017b22-26; 1, q. 3, a. 3; 1, q. 29, a. 2 c, y ad 3.

32. La idea de que la antropología es el secreto de la Teología es recogida por Fenerbach y su crítica al dios hegeliano. L. FEUERBACH, *La esencia del cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 1975, 372. Cfr. CORNELIO FABRO, un estudio crítico: *Ludwig Feuerbach: La esencia del cristianismo*, Emesa, Madrid, 1977. ALEXIS PHILONENKO, *La jeunesse de Feuerbach*, Lib. Vrin, Paris, 1990, vol. II, 571-572. Se contrapone en directo la religión del corazón postulada por Feuerbach y la noción de santo Tomás según la cual Dios es *Actus intellectus* (*In Metaphys.*, 2543-2544). Olvida toda la teología tomista del Verbo encarnado. ARMANDO SEGURA, *Marx y los neohegelianos*, Miracle, Barcelona, 1976, 117ss.

esencia o *forma* de la misma cosa en sí. Esta mediación es propia de la imagen (phantasma), materia, y a la vez, inteligible en potencia, inmanente en el alma, pero que lleva potencialmente en sí, la misma esencia universal de la cosa exterior o substancia prima. De este modo *por medio* de la forma o especie de la imagen, entiendo la misma esencia inteligible de la cosa exterior a mí.

Éste y no otro es, paralelamente, el sentido (a nivel transcendental) del Esquematismo kantiano y éste y no otro es el proceso de conocimiento que establece (a nivel metafísico) santo Tomás de Aquino. La diferencia radica, una vez más, en que Kant niega sensibilidad a la cosa en sí y santo Tomás la afirma. Kant niega al entendimiento inteligencia de esa cosa en sí y santo Tomás la afirma. Frente a dos negaciones, dos afirmaciones.

c. *Teoría del aprender humano por el «maestro interior»*

Es importante darse cuenta de que, la inteligencia potencial, no está en posesión de su acto, Es decir no entendemos antes de «aprender», pero estamos «abiertos» a ello, tenemos capacidad, hambre, de la razón del ser de la cosa.

Es fácil comprender, en la metáfora analógica de la asimilación, que sólo el alimento intelectual puede determinar al entendimiento a «moverse», a realizar el tránsito del «aprender». Del mismo modo que la ἀρετή socrática, la verdad es «aprendida» cuando se «presenta» a la vista del alma, en el «interior». El «motor» de este movimiento no es el maestro. El papel del maestro se reduce a estimular desde fuera a que yo aprenda. Quien me tiene que enseñar la verdad, es la verdad misma. No es tan impotente la verdad que necesite ser mostrada por otro [33].

Para que el discípulo «interior» aprenda, es necesario que el maestro «interior» enseñe; este «paso» se realiza de la siguiente manera: el maestro «interior» es el entendimiento agente que tiene en sí mismo «la verdad en acto de todas las cosas inteligibles» [34].

33. *De Verit.*, q. 11, a. 1 «etiam est duplex modus acquirendi scientiam: unus quando naturali ratio per se ipsa devenit in cognitione ignotorum, et hic modus dicitur inventio; alius quando naturali rationi aliquis exterius adminiculatur, et hic modus dicitur disciplina». Más preciso en Summa Theol. 1, q. 117, a. 1: *principium exterius, scilicet ars, non operatur sicut principale agens, sed sicut coadiunvans agens principale, quod est principium interius, confortando ipsum et ministrando ei instrumenta et auxilia quibus utatur ad effectum producendum.*.

34. 1, q. 87, a. 1 c; 1, q. 79, a. 3-4; *De Verit.*, Idem. *l.c.*: «similiter etiam dicendum est de scientia acquisitione quod preexistunt in nobis quaedam scientiarum semina, scilicet primae conceptiones intellectus quae statim lumine intellectus agens cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas, sive sint complexa sicut dignitates, sive incomplexa sive ratio entis et unius ut huiusmodi quae statim intellectus aprehendit» (...) «processus autem rationis pervenientis ad cognitionem ignoti inveniendo est ut principia communia per se nota applicet ad determinatas materias et inde procedat in aliquas particulares conclusiones et ex in alias; unde et secundum hoc unus alio dicitur docere quod istum decursum rationis, quem in se facit ratione naturali, alteri exponit per signa, quem in se facit ratione naturali, alteri exponit per signa, et sic ratio naturalis discipuli per huiusmodi sibi proposita sicut per quaedam instrumenta pervenit in cognitione ignotorum».

Siendo el hombre finito, su entendimiento agente, en términos modernos, el entendimiento y la razón humana, son participaciones de la razón eterna y divina [35]. De que se presente lo que apetece el entendimiento, a saber, la verdad inteligible, depende que, mediante la presencia del alimento, el apetito se mueva a satisfacer su necesidad.

d. Actividad y pasividad del intelecto

Esta postura coloca al pensamiento aristotélico, a primera vista, lejos de la noción de inteligencia como actividad, en contra de lo que la Modernidad postula. Es preciso analizar más despacio este extremo.

La razón de que la inteligencia esté en potencia es que, sólo así, puede conocer todas las cosas, en contra del innatismo platónico. Pero además, al estar en potencia, no tiene en acto, el ser (la forma) de ninguna *de las cosas corpóreas* que pueda conocer y cuya esencia es el objeto propio y específico del alma humana [36]. Con lo que se da la siguiente paradoja: por estar en potencia, la inteligencia no conoce, ni posee, ni se identifica con ninguna de las cosas corpóreas que *puede* conocer. No es ello enteramente un defecto, pues, su potencialidad le da una capacidad infinita. Si en vez de ser inteligencia potencial fuera acto de alguna cosa –un pez por ejemplo– su forma, su ser en acto sería ser pez y ésta su forma específica le incapacitaría para poseer otras formas de otros seres corpóreos. Si el alma es pez (como decía Empédocles) no tiene capacidad de ser otra cosa. Con ello la doctrina de la potencialidad esencial de la inteligencia prepara y hace posible su *inmaterialidad inteligible actual* [37].

En efecto, afirmar la esencia potencial de la inteligencia no significa que por ser potencial sea material. Hay potencias materiales y potencias inmateriales, aunque ya hemos dicho que la materialidad está en la línea de la potencia. No es lo mismo la materia corpórea que incorpórea. El concepto de «materia», no es físico, no responde a propiedades físicas verificables experimentalmente. Es un concepto lógico pero no exclusivamente lógico-formal, sino lógico-ontológico.

e. El camino de la inteligencia hacia la existencia

Los filósofos de la ciencia, de corte analítico o lógico-matemático, suelen exasperarse con este planteamiento. La metafísica, dicen, al no ser verificable

35. q. 87, *a.c.*, F. CANALS, *Sobre la esencia del conocimiento, o.c.*, 459; DERISI, *La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, CCC, Buenos Aires, 1945, 137.
36. I, q. 84, a. 2.
37. *Cont. Gentes*, I, 44.

experimentalmente, no es ciencia; a la vez la lógica, como sí que es ciencia, no puede ser metafísica. De ahí que *una lógica-metafísica parezca incompatible con la ciencia de la lógica (matemática) y con la ciencia de la física (matemática)* [38].

El tema no es ninguna novedad en el pensamiento contemporáneo. Que la metafísica o ciencia del ser, en cuanto tal, no puede ser lógica ni matemática ni ontológica es el viejo argumento de los detractores del argumento ontológico. Si la metafísica fuera lógica, eso significaría que la existencia del ser en cuanto tal, se deduciría de su concepto. Pero además, la lógica ontológica es abstraída –en los aristotélicos– de la experiencia sensible, empezando por el principio de no contradicción que se induce de la percepción sensible [39].

El concepto abstraído, nunca puede incluir la existencia, pues, ésta es siempre singular y esta singularidad, es un aspecto separado por la abstracción. Por tanto, a partir del concepto de una cosa real, nunca puede deducirse la existencia de un singular que realice dicha esencia concebida.

En caso contrario, la metafísica sólo podría incluir una lógica de la esencia no de la existencia y por lo tanto la metafísica se vería obligada a ser esencialista y a manejar la lógica exclusivamente formal sin posible aplicación a la realidad existencial. Éste es el argumento fundamental de los metafísicos y lógicos racionalistas que obliga a Kant a elaborar una lógica transcendental. También el planteamiento anterior determina la crítica de Heidegger, a la «onto-teo-logía».

No basta una lógica de la esencia. Éste es un planteamiento que derivará hacia la lógica hegeliana confundiendo la existencia con la «esencia-de-la-existencia», implicando así, falazmente, la existencia en el concepto [40].

En la lógica transcendental, se trata de algo nuevo, de subsumir objetos de la sensibilidad bajo los conceptos de la inteligencia. Así el *concepto* «existencia» sólo se puede aplicar a una sensación [41]. Con ello se evita que ninguna existencia sea un predicado real sino un concepto aplicable a la intuición sensible [42]. Nace

38. A. J. AYER, *Lenguaje, Verdad y Lógica*, Martínez Roca, Barcelona, 1971, especialmente 50-51: «La mayor parte de la metafísica no es más que la incorporación de torpes errores».
39. *Cont. Gentes*, III, 41.
40. ARMANDO SEGURA, *Logos y praxis. Comentario crítico a la lógica hegeliana*, Tat, Granada, 1988, 157ss.
41. I. KANT, Kr.r.V. A 225; J. M. PALACIOS, *El idealismo transcendental. Teoría de la Verdad*, Gredos, Madrid, 1979, 136-137. ROGELIO ROVIRA, *La fuga del no ser*, Encuentro, Madrid, 1991, 152ss.
42. M. HEIDEGGER, *La Tesis de Kant sobre el ser* en *Ser, Verdad y Fundamento*, Monte Avila ed. Caracas, 1975, 118: *El ser no puede ser. Si fuera, no seguiría siendo ya Ser, sino que sería un ente.* El parecido con la expresión de Gorgias es digna de atención. La ambigüedad y aun equivocidad del término *ser*, no resiste un análisis lógico-formal (Carnap) pero se puede sostener como la presencialidad irrefutable de un decir sin verbo, o sea, substantivado. La palabra cae, entonces, como la voluntad de poder nietzscheana, en la absoluta impotencia de la falta de intencionalidad y por tanto de contenido y de significado. Es una pura forma estética, tal como aparece en la poesía pura.

una lógica con contenido sensible, «existencial», la lógica-transcendental, la cual fundamenta la ciencia natural de Newton. Esta lógica transcendental, ya hemos visto, que no legitima ninguna ampliación del concepto que no sea sensible y por tanto, no abre paso a una metafísica esencial sino en todo caso, y la historia futura del pensamiento lo confirmará, sí abre paso a una lógica de la existencia [43], bien por el camino de la praxis materialista (Marx) o de la ontología fenomenológica que concluye siendo *fundamental* (Heidegger).

Kant abre paso así a la crítica de la metafísica que hará primero el neokantismo y luego el positivismo lógico en el siglo XX. No hay pues una ciencia del ser, que pueda ser lógica.

Habría que precisar algunos puntos, en esta argumentación. Una metafísica lógica, tal como la postula el llamado realismo crítico tomista [44] no tiene que ver ni con la lógica formal racionalista [45] ni con su heredera la lógica matemática [46], ni tampoco con la implicación de la existencia en la esencia según el argumento ontológico.

Con la primera porque siendo las formas lógicas del racionalismo, independientes de la experiencia, no tienen nada que ver con las formas lógicas realistas, en cuanto abstraídas de la experiencia. Con la lógica matemática vale el mismo argumento, pues, ésta hereda esta nota esencial (la no abstractibilidad) de la primera.

El problema se centra en si una metafísica ontológica tiene necesariamente que ser ontologista. Éste es el argumento kantiano que reduce las pruebas cosmológicas de la existencia de Dios a la prueba ontológica [47]. De la solución de este punto depende todo; se explica bien, el interés del realismo tomista de desmarcarse de la posición anselmiana.

Para nuestro interés, el que sea posible esa metafísica ontológica, no ontologista, depende de que la inteligencia en potencia pueda alcanzar el acto de ser de la cosa en sí, a través de la «iluminación» de las imágenes por el entendimiento agente. Hay que dilucidar el famoso argumento ontológico.

Hasta ahora, la mayor parte de los lógicos que discuten dicho argumento, incluido Kant, aducen que la existencia no puede ser una nota del concepto de un ser (en el ejemplo máximo y para san Anselmo, único, de Dios). Santo Tomás

43. JEAN HYPPOLITE, *Logique et Existence*, PUF, Paris, Col. Epimethée, 1991.

44. J. MARITAIN, *Los grados del saber*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1978, cap. III, 121ss. Se oponen al término y a su significación: E. GILSON, *Réalisme et Critique*, Vrin, Paris, 1986, 161: *l'expression «réalisme critique» n'a pas de sens: elle implique contradiction.* En la misma línea: J. J. SANGUINETTI, *Logica e Gnoseologia*, Pontificia Università Urbaniana, 1983, 272.

45. I. KANT, *Logik* A 10 en Werke, *o.c.*, VI.

46. ARTHUR PAP, *Semántica y Verdad necesaria*, FCE, México, 1970, 427; MORRIS KLINE, *El pensamiento matemático de la Antigüedad a nuestros días*, vol. III, Alianza, Madrid, 1992, 1569ss.

47. I. KANT, Kr.r.V. B 637.

también niega valor a la prueba pero por otra razón: la de que no poseemos «comprehensive» el concepto de Dios y por lo tanto, al no poseer todo el concepto de Dios, no podemos demostrar «necesariamente», su existencia [48].

En nuestra opinión, el argumento ontológico significa solamente esto, para un realismo que quiera tomar como punto de partida el tomismo, *no es posible subsumir en el acto de la inteligencia la singularidad sensible* o material que es el principio de la individuación sin el cual no hay existencia singular de ningún ser corpóreo. Por tanto nuestro problema en este trabajo se reduce a discutir el tema de la «conversio ad phantasmata» [49].

Hay dos movimientos en el dinamismo gnoseológico de santo Tomás: el que va de la cosa sensible en sí a la inteligencia, a través de la imagen y el que va del inteligible en acto o sea la especie inteligible intencional (que los escolásticos posteriores llamaron expresa), a través de las imágenes, a la singularidad existencial de la cosa en sí. De la cosa al concepto, del concepto a la cosa.

Importa recordar la doctrina de santo Tomás de la reflexión del alma sobre sí misma. La «autoconciencia» es «indirecta», en ningún caso directa. Además el conocimiento siempre es analógico, no lógico-univocista. Todos estos matices son imprescindibles para tomar una decisión sobre la legitimidad teórica de una lógica metafísica y en nuestro tema concreto de *la subsunción de la existencia en la inteligencia racional.* Éste es el tema del conocimiento intelectual, pero también el del argumento ontológico. Por la misma razón de que lo singular (mediante la abstracción) queda subsumido en lo universal y es «re-compuesto» en la «conversio», el argumento ontológico –que santo Tomás rechaza– se apoya en esa subsunción de la existencia singular en el concepto universal.

El círculo vicioso del que se parte –y de ahí la acusación de tautología en dicha prueba y en dicho problema– es que la existencia singular, por ser singular,

48. *Cont. Gentes*, I, 11; cfr. CARLOS DÍAZ, *Preguntarse por Dios es razonable*, Encuentro, Madrid, 1989, 308ss. ROGELIO ROVIRA, *o.c.*

49. *De Verit.*, q. 10, a. 6 c.; K. RAHNER, *Espíritu en el mundo*, Herder, Barcelona, 1963, cap. IV da una versión absolutamente hegeliana, 276: «Así el espíritu con cada acto, posee ya siempre, anticipativamente, la totalidad del ser y busca a través del objeto de cada acto llenar el *vacío formal de ser* dado en la anticipación» (el subrayado es nuestro) y 278, esta vez kantiano: «el material aposteriórico de la sensibilidad en cuanto es tan sólo formal determinación limitativa de una apriórica tenencia de mundo», operada por el espíritu mismo, «de una intuición pura de espacio y tiempo». En el primer texto el *ens communi* ocupa el lugar del actus essendi y muestra el desfase del esencialismo en relación con el realismo, haciéndose eco del concepto más «pobre», el concepto de ser: G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, Werke, 5, Band I, *o.c.*, 79: *dies Leere ist also schlechthin der Anfang der Philosophie*; M. HEIDEGGER, *Ser y Tiempo, o.c.*, § 1 11ss. El texto citado de Rahner depende de este último directamente. Todos ellos de la noción kantiana de ser, I. KANT, Kr.r.V. B 627. Una respuesta definitiva a estos planteamientos los ha dado Fabro en discusión con la noción de ser de Hegel y Heidegger: C. FABRO, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Louvain, Pub. Universitaires, 1961. La crítica a Rahner como prolongación de las tesis suarecianas en 55-62.

no es universal y no puede ser captada por el conocimiento y ciencia humanos que sólo comprenden los conceptos universales. Se viene a decir: lo singular no es cognoscible (inteligible) y lo inteligible de los singulares nunca lo es (directamente). Se supone en toda la crítica que la existencia es «empírica, contingente, finita» y por tanto que su definición no puede ser «esencial» sino «existencial».

La definición «existencial», «more fenomenológico» ha sido hecha posible por el método fenomenológico transcendental de Husserl, que permite a Heidegger hacer una ontología existencial (y además fundamental) y a Sartre una explícita «ontología fenomenológica» [50].

Que no hay ciencia del accidente, es un principio aristotélico capital que se mantiene en el realismo tomista [51]. El problema es si *la existencia es un accidente*. Ya sabemos que la inteligencia es capaz de conocer por reflexión indirectamente los singulares, en la medida en que la imagen revierte en ellos. Cabe, pues, un conocimiento indirecto de la existencia. *¿Es ese conocimiento un conocimiento científico y verdadero que permite un concepto no ya directo como el de la esencia, por la abstracción, sino un concepto indirecto por la reflexión?* Contestar a esta pregunta es vital.

El concepto de triángulo, por ejemplo, implica el concepto de línea. Respecto al objeto matemático «triángulo», la línea es un elemento material del todo. Y como material es potencial. (El triángulo es triángulo si es capaz de tener líneas, o de una línea podemos construir un triángulo), porque la línea como elemento material del triángulo tiene capacidad material de llegar a formar un triángulo de verdad (en acto). Con ello queremos decir que la inteligencia humana, siendo potencial, no es material en el sentido corpóreo y orgánico de la palabra y por tanto no puede residir, «asentarse», en el cerebro, como es el caso de la cogitativa o «intellectus passivus» en la terminología de Averroes.

C. La teoría de la abstracción intelectual: el entendimiento agente y las especies inteligibles

El pensamiento filosófico de la Modernidad ha quedado totalmente «desfondado» y en el aire, con los avances del progreso científico y técnico. Vamos a

50. La relación Heidegger-Santo Tomás, es un tema explícito en la obra de RAHNER, (*o.c.,*) y E. CORETH, *Metafísica*, Ariel, Barcelona, 1965, entre otros. Podemos citar también a PEDRO CEREZO, *Arte, Verdad y Ser en Heidegger*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1963 y J. B. LOTZ, *Martin Heidegger und Thomas von Aquin*, Verlag Günther Neske, Pfullingen, 1975, en la trad. francesa *Martin Heidegger et Thomas D'Aquin*, PUF, Paris, 1988.

51. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1026b3.; 1, q. 86, a. 1 y 3. El tema del accidente como categoría en relación a la ciencia, pasa de ser en Aristóteles una cuestión lógica y gramatical abierta al despliegue ontológico en santo Tomás. Cfr. GRANGER, *La théorie aristotelicienne de la science*, Aubier-Montaigne, Paris, 1976, 70-71.

fundamentar esta afirmación de manera que podamos comprender cómo, es hoy y precisamente ahora, cuando se hace absolutamente preciso volver a una gnoseología «natural», es decir, aquella que va de acuerdo con la naturaleza racional y libre del hombre. Esta gnoseología, es capaz, por sí misma de dar sentido a la ciencia y a la técnica y sobre todo, de enlazar en un solo sistema que sea abierto por el lado de la materia y seguro y cierto por el lado de la forma.

a. El fracaso de la teoría del conocimiento de la Modernidad

El racionalismo, intentó encontrar un método que ofreciendo las garantías de rigor de las matemáticas consiguiese el «enlace» entre ciencia y filosofía. Este empeño suponía, por una parte, olvidarse del finalismo aristotélico, incompatible con el mecanicismo cartesiano y por otra, edificar sobre nuevas bases.

El resultado fue la reducción de la «explicación» a pura cuantificación y la producción de una metafísica que intentaba explicar la naturaleza matematizable, dando lugar a una antropología sin hombre, una antropología analítica. Reducir el hombre a análisis, implica necesariamente la deriva hacia el materialismo y hacia la muerte del hombre y de todo lo que tenga que ver con él, especialmente, su fundamento. La reducción de la naturaleza a matemática (Spinoza) es la homogeneización absoluta, por el rasero de la cantidad de todo ente incluido el hombre. Esta nefasta idea, prepara a la opinión pública para un tipo de civilización industrial, como la que tenemos, en donde jamás se pregunta por «quién es el hombre» [52] sino por «cuánto come» [53].

El método matemático y sin refinar, aplicado a la antropología, produce por reacción, la emergencia del irracionalismo, desde el comienzo mismo. Es el fideísmo de Pascal frente a Descartes, es la crítica empirista a la filosofía especulativa y a la misma ciencia newtoniana.

La reacción irracionalista y empirista, partía de un principio aristotélico: «nihil est in intellectu quod prius non est in sensu», tomado al pie de la letra y fenomenológicamente considerado. No importa la pregunta por la sensibilidad ni la pregunta por el entendimiento. Lo que importa es lo que Kant llamaba «fisiología del entendimiento» [54], conocer la funcionalidad empírica del conocimiento humano. Esta postura que se identificó con la Ilustración derivó en el escepticismo. Si los racionalistas llegaron a la disolución del hombre, por el

52. L. POLO, *¿Quien es el hombre?*, Eunsa, Pamplona, 1991.

53. E. BLOCH, *El principio esperanza*, Aguilar, Madrid, 1977: vol. 1, 52: «extrañamente el impulso de conservación no es referido por Freud al estómago». La *esencia* más radical del hombre es para Bloch, el hambre. Feuerbach había adelantado: un hombre es lo que come.

54. I. KANT, Kr.r.V. A IX.

camino de reducirlo a una masa de cantidad, a un número, los empiristas llegaron al mismo resultado por el camino de la crítica, no ya del racionalismo sino de la razón en sí misma [55]. Este panorama ilumina mucho nuestra situación actual.

El mundo en el que vivimos, es un mundo «organizado» según criterios cuantitativos, en donde el postulado economicista, «máximo beneficio y mínimo coste» es el principal punto de referencia. El hombre es lo que posee y como lo que puede poseer un hombre son objetos, el *hombre es su objeto*. En la terminología dialéctica, esta situación, recibía el nombre de alienación, reificación, fetichización de la mercancía etc. Y ciertamente que Hegel y Marx tenían su parte de razón [56].

Una antropología basada en el economicismo, un «homo oeconomicus», como el que postula el racionalismo dogmático, es el corrosivo específico del hombre natural, o sea, racional y libre. Lo que a nosotros nos importa ahora, es que esa teoría del conocimiento, postulada por el racionalismo, es incapaz de sintetizar metafísica y ciencia, ciencia y moral, moral y política, política y economía etc. Es incapaz de «articular», porque articular es sintetizar y el racionalismo actual, no se mueve en el nivel de la «síntesis» es decir en la armonización de lo diverso sino en la identidad pura de la que sólo cabe analizar.

Una metáfisica analítica, que así podría llamarse la metafísica racionalista, es forzosamente, una disolución de la metafísica en matemática, una reducción de la analogía en univocidad. La ontología fenomenológica, a pesar de surgir como una crítica a la matematización [57], se ha desarrollado como un método de descripción fundamentalmente analítico. La diferencia del análisis existencial con la filosofía analítica, consiste en que ésta analiza significaciones objetivas, lógicamente y aquél, «estados de ánimo». Pero la incapacidad de síntesis es común. Existe un verdadero terror al «sistema» [58].

En nuestro tiempo no hay manera de encontrar por el lado de la filosofía de la ciencia un camino que explique el sentido último de la ciencia. Ello lleva a problemas morales irresolubles desde el prisma racionalista, a medida que progresan ciencias y técnicas. Una razón matemática, es una razón de medios, no de

55. T. HOBBES, *Leviathan*, Ed. Nacional, Madrid, 1979, 149: *Pues la razón en este sentido no es sino cálculo (esto es adición y sustracción)*.

56. Cfr. nuestro trabajo: ARMANDO SEGURA, *Sobre la noción de alienación en la Fenomenología del Espíritu de Hegel y el Tercer Manuscrito de Marx*, en *En torno a Hegel*, Pub. Universidad de Granada, 1974, 315-334.

57. E. HUSSERL, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental*, Grijalbo, Madrid, 1991.

58. J. P. SARTRE, *Crítica de la razón dialéctica*, Losada, Buenos Aires, 1962. Cfr. *Introduction y Questions du Méthode*, en especial la cuestión del *método progresivo-regresivo*.

fines y está incapacitada para comprender que el hombre no es un objeto riguroso sino un ser complejo hecho de diferencias no absorbibles en una ecuación universal.

Esto es verdad, además, en el sentido de que tal tipo de concepción del mundo –llámese o no metafísica– deja fuera lo más importante: el sentido, la finalidad, el origen, el ser real de las cosas, el mal etc.

Los filósofos que se identifican con esta perspectiva analítica, suelen pensar que la ciencia y su metafísica cientista, resuelve «lo verdaderamente importante», lo que cuenta y lo que «funciona». En resumidas cuentas y, de modo anecdótico, «lo que funciona» es una larga esperanza de vida biológica, en el sentido médico-oficial de la expresión y su reflejo estadístico. Cualquier otra consideración «espiritualista» se mueve en el nivel de lo emocional, lo irracional y lo indeterminado.

Se ha dado una inversión fabulosa: a la materia (las leyes de la cantidad) se les da el papel de formas determinantes de la vida y a la forma (las leyes de la cualidad) se las declara accidentales e irrelevantes. Lo que importa es tener mucho dinero o muchos años de vida. En ningún caso, qué se hace con el dinero y con la vida. Eso es «cuestión privada» como el que dice inesencial, contingente, que no merece tiempo para pensar.

Por el otro lado, el del empirismo y escepticismo, no han ido mejor las cosas. La crítica a la razón, en el empirismo es una crítica a la razón matemática de la Modernidad. Berkeley critica de frente a Newton [59], Hume niega a las leyes físicas universalidad y necesidad. La necesidad de conceder un margen a la diferencia, a la matización, a lo personal, íntimo y singular lleva a un enfrentamiento de la existencia entendida como accidente frente a la esencia racionalista.

Los empiristas, Hume, Rousseau, Feuerbach y más tarde Nietzsche se aperciben de la realidad operada en la sociedad europea desde el Renacimiento. Esa realidad es una planificación contra la diferencia a favor de la identidad [60].

El reflejo especulativo de esta actitud, está en la doctrina del juicio. Los racionalistas sólo aceptan juicios analíticos, casi tautologías [61] que reafirman la identidad; los empiristas, juicios sintéticos a posteriori que reafirman la diferencia. Al

59. A. L. LEROY, *George Berkeley*, PUF, Paris, 1959; I. C. TIPTON, *Berkeley. The Philosophy of Inmaterialism*, Methuen an Co., London, 1976. A. W. MOORE, *The Method of exhaustion as a Model for the Calculus* en MICHAEL JOHN PETRY, (ed.) *Hegel and the Newtonians Kuwler*, Academic Publishers, Dordrecht, 1993, 145-146.

60. G. VATTIMO, *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Península, Barcelona, 1986.

61. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza, Madrid, 1973, 6.1 *Las proposiciones de la lógica son tautologías*.

llegar aquí, una cosa queda clara: el «empirismo», la fenomenología existencial, la hermenéutica postheideggeriana, han ignorado su verdadero enemigo, han confundido la razón como cálculo, con la razón humana como logos comprensivo en la corporalidad y ha iniciado una «cruzada» contra la razón del racionalismo (en la que injusta e implícitamente subsumen todo tipo de razón).

El desenfoque de esta encrucijada es terrible; consiste en que el empirismo acepta «el campo de la problemática» que ofrece el racionalismo. Después de Descartes y Newton, de Gassendi y Leibniz, triunfante el racionalismo «científico» en toda Europa, convertida la metafísica racionalista en una secularización de la teología, el campo de la problemática, tiene sólo una alternativa: o se opta por la matemática o por la crítica. Matemática y crítica son los dos platillos de la balanza de la Ilustración. El desenfoque consiste en que fundamentalmente, ése «no es» el verdadero campo de la problemática. Sólo el deslumbramiento maravilloso e ilusionante [62] de la ciencia puede haber oscurecido las luces de la razón última.

El verdadero problema es el ser de las cosas, la naturaleza del hombre en definitiva: la metafísica. La metafísica racionalista lleva dentro de sí el germen de la Crítica que es su propia destrucción, pero la Crítica no tiene otra alternativa que una metafísica, la ontología transcendental. Cuando los empiristas, corroen los principios de la razón pura (racionalista), los corroen desde el frente disolvente de la negatividad. No ofrecen ninguna alternativa positiva. No tienen una concepción del hombre, de la naturaleza y menos de las razones últimas de las cosas. Su crítica es un nihilismo que da, anticipadamente, la razón a Nietzsche y Heidegger. Los racionalistas se han olvidado del Ser, los empiristas («sui generis», Heidegger) sólo tienen una opción: denunciar el olvido del ser en el racionalismo, decir que no tiene sentido alguno una antropología cuantitativa [63]. De ahí al escepticismo y a la acracia más rotunda no hay mucha distancia. El empirismo es una reacción natural, e incluso sana, de la naturaleza humana, pero ocurre con estas reacciones del organismo como la fiebre o los «shocks» alérgicos o traumáticos. Si no se conoce el remedio, la simple reacción, puede matar.

Kant fue consciente de esta antinomia, lo cual le concede cierta lucidez en la visión del conflicto pero, sólo en el apercibirse, no en la solución. En la Dialéctica transcendental opone racionalismo y empirismo. El reducir la visión

62. I. KANT, Kr.r.V. B 350: *Wir haben oben die Dialektik überhaupt eine Logik des Scheins gennant*, (antes hemos llamado a la dialéctica en general lógica de la ilusión).

63. Es la posición de los frankfurtianos especialmente, TH. ADORNO Y HORKHEIMER, en *Dialéctica del Iluminismo*, Sur, Buenos Aires, 1973. Pero ya era la de HEIDEGGER, (*Die Frage nach der Technik*) y HUSSERL, (*o.c.*,).

kantiana a la Dialéctica sería muy pobre. La noción clave de «síntesis a priori», es la determinante. Desde la primera página de la Introducción a la Crítica de la razón pura es donde se dirime el conflicto.

El elemento sintético, es el lado empirista del problema [64], el elemento a priori, el lado racionalista. Lo que pretende Kant, no por un afán de creatividad filosófica, sino por las exigencias de la ciencia de Newton, es sintetizar ambos extremos. Hasta aquí, todos los «manuales» que explican la razón de ser de la filosofía crítica, suelen converger.

El fondo de la cuestión debe ser visto, en otra dirección, la dirección que nos permitirá comprender cómo es, precisamente, hoy, absoluto e imprescindible recuperar la gnoseología y la metafísica realistas.

La síntesis a priori, es ella también, un intento de solución dentro del universal error de planteamiento. El lado de la diferencia, se concede a la experiencia humana, el lado de la identidad al entendimiento humano. No es vano repetir el calificativo «humano», que Kant contrapone al conocimiento divino de la «intuición intelectual». El desenfoque empieza aquí, en la consideración del conocimiento científico (físico-matemático) como el único modo de conocimiento que pueda poseerse. No es el entender y el experimentar un «grado» o participación de conocimiento en la escala ontológica del saber, sino un absoluto unívoco.

Conocer, (erkennen), para Kant, es entender lo sentido [65]. Ir más allá con «sueños de visionario», «ilusión transcendental» etc. Por tanto ya conocemos la quiebra en su base: el conocimiento científico es un absoluto y ese absoluto, es una absolutización del conocimiento empírico y por tanto finito [66].

Las Ideas –Dios, alma, mundo– son Ideas reguladoras de la razón que en ningún caso tienen «la falta de rigor», de pretender «ser». Esta quiebra fundamental,

64. La *síntesis a posteriori*, empirista es un mero *análisis* en cuanto que amplía la identidad del concepto con nuevas notas de experiencia. Es la posición de la antítesis en la primera antinomia kantiana según la cual es válida la serie infinita y el mundo no tiene comienzo. Pero la tesis dogmática y racionalista que parte de un comienzo absoluto, por ello mismo se resuelve en una verdadera síntesis; puesto que el comienzo absoluto no es deducible, produce en la tercera antinomia una serie «nueva» de fenómenos y por tanto hace progresar el conocimiento. La problemática que plantea la conflictiva terminología kantiana ha sido muy bien vista tanto por fenomenólogos como por analíticos desde sus diversos puntos de vista. Cfr. M. HEIDEGGER, *Kant y el problema de la metafísica*, FCE, México, 1973, 60 y P. F. STRAWSON, *Los límites del sentido*, Rev. de Occidente, Madrid, 1975, 38.

65. I. KANT, Kr.r.V. B 166.

66. Éste es el origen de la infinitización de lo finito, primero, en Fichte y Hegel y más adelante en el materialismo dialéctico. Lo que Hegel llama *absoluto*, y lo que Kant llama idea transcendental no es más que en el primero, el eterno nacer y morir *que no nace ni muere*, (*Phänomenologie*, *o.c.*, 46): «Die Erscheinung ist das Entstehen un Vergehen, sa selbst nicht ensteht und vergeht» y en Kant, la síntesis total de las condiciones de los fenómenos empíricos (I. KANT, Kr.r.V. B 436, B 528). Cfr. ARMANDO SEGURA, *Marx y los neohegelianos*, Miracle, Barcelona, 1976, 22-29.

lleva, por su ruptura del paradigma esencial del conocimiento humano, a todas las demás consecuencias. Si conocer –por lo menos en el paradigma ideal– no es ser «quodammodo omnia», ni siquiera en un grado limitado, conocer es entonces, «otra cosa», que no tiene nada que ver con lo que entendió Aristóteles ni los racionalistas ni los empiristas.

¿Qué es conocer (erkennen) para Kant? Conocer para Kant es el modo como la libertad humana [67] se enfrenta con los objetos. El tema de la libertad transcendental se juega en la razón pura, no en la razón práctica. Kant quiere un «objeto» de conocimiento «a su medida»; un objeto sobre el que se pueda imponer el Yo. Ese objeto manipulable en el «experimento», no tiene nada de válidez que no le haya sido proporcionado por el sujeto. Ante un objeto que sólo ofrece «indicios de contenido» y que en cuanto objeto posible (en general o transcendental) es una nada y algo indeterminado, el sujeto puede construir lo que quiera. La condición última de posibilidad del conocer, no es para Kant el Yo como síntesis de intuición y concepto, sino el Yo como sujeto de la libertad transcendental que tiene como límite una nada [68]. Sólo así es un Yo libre.

El desenfoque es total. La verdad ha sido sustituida por la validez objetiva, es decir, la validez de un objeto, que en cuanto construido por *el* sujeto, es válido (jurídico, ajustado, legítimo) para todos los sujetos. La inteligencia ha sido sustituida por la voluntad (una voluntad ciega y sin inteligencia) y lo más grave de todo, si es que lo anterior no era grave, es que el campo de la problemática centrada sobre ¿quién es el hombre?, no se supera ni por el lado de la identidad univocista del racionalismo ni por el de la diferencia equivocista del empirismo y escepticismo.

La síntesis a priori, es una solución dialéctica (en el sentido fuerte que le dio Hegel), es decir una identidad de contrarios y aun de contradictorios. Kant no respeta las exigencias de la lógica formal [69] (y tampoco las de la lógica ontológica) en su concepción de la síntesis a priori, que es donde se juega el ser o no ser del idealismo crítico.

Una solución dialéctica es, en mi opinión, una solución política (en el sentido de politización que dan a la filosofía los tardomarxistas frankfurtianos por ejemplo en la teoría del consenso de Apel). ¿Qué quiere decir solución política? Solución de poder.

67. I. KANT, Kr.r.V. A 540, B 568.
68. I. KANT, Kr.r.V. A 251; BERNARD CARNOIS, *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, du Seuil, Paris, 1973.
69. ARMANDO SEGURA, *Identidad y Relación. Los juicios sintéticos a priori como Principios*, artículo aceptado en *Pensamiento*.

En efecto, la síntesis a priori o identidad de diferencias, no afecta nunca a las cosas mismas; no hay duda de este punto. Pudiera parecer ésta, una ventaja del kantismo y en realidad es una desventaja. Al no chocar con seres sino con «objetos», el Yo se enfrenta con sus propias objetivaciones, con lo cual, como en el pasaje del «alma bella» de la Fenomenología de Hegel [70], la falta de contradicciones está garantizada. Todas las contradicciones se remiten a la cosa misma y toda la coherencia queda del lado del sujeto.

Aquí aparece, pues, la segunda gran quiebra de la Modernidad. Si la primera era la absolutización de la finitud del conocimiento humano, ahora nos encontramos con la «irrealización» del objeto de conocimiento. Parece locura, pero es así: los objetos de conocimiento no sólo son inmanentes al sujeto (eso también ocurre en el realismo aristotélico como en seguida veremos) sino que no son reales ni tienen que ver con la realidad. Para conseguir esta «hazaña» era necesario trastocar varias ideas clave: las de realidad y las de existencia.

Kant habla siempre de realidad como concepto puro, «mental» (categoría) y de la existencia como concepto puro que sólo se puede aplicar a las sensaciones [71]. Con ello la diferencia auténtica que es el ser, la realidad extramental etc. han quedado evaporadas más allá de las fronteras de la conciencia. El resultado final, es que, la síntesis a priori kantiana, tiene forzosamente que empezar (originariamente) en el entendimiento y acabar (temporalmente) en la sensación, considerada como respuesta inmanente a la conciencia, a impresiones externas de las que no se puede decir nada salvo que «existen» [72].

b. La teoría del conocimiento del realismo tomista resuelve las aporías de la concepción gnoseológica de la Modernidad

Era necesario plantear el estado de la cuestión para explicar desde hoy y ahora, la vigencia de conceptos tan distantes en el tiempo como el concepto de entendimiento agente o el de especie inteligible. Nuestra intención no es defender una teoría que pueda parecer arcaizante y fuera del contexto de la vida, sino todo lo contrario demostrar como lo «natural» metafísicamente, es lo único que puede, saliendo de la problemática de la filosofía racionalista o irracionalista, «acoger» de nuevo al Ser entre nosotros.

70. G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie, o.c.*, 464.
71. I. KANT, Kr.r.V. A 80, B 106.
72. De la negación de la transcendencia del noúmeno como existencia absoluta pensable pero no cognoscible, parte el idealismo postkantiano, desde Fichte. Puede verse la polémica contemporánea a Kant en la serie *Aetas kantiana*, publicada en Bruselas; sobre este punto en RAFAELE CIAFARDONE, *La «Critica della ragion pura» mell'Aetas kantiana*, Roma, Japadre 1990, especialmente 257ss.

b-1. La noción de verdad en santo Tomás

Cuando Heidegger critica la noción de verdad de la onto-teología o de la metafísica medieval basada en la adecuación entre pensamiento (mens) y cosa (res) [73], nos está dando la medida de su equivocación y, lo que es más grave, del error capital del pensamiento que conduce a la fragmentación y centrifugación del saber y el hacer humanos, en nuestros días.

La reducción del realismo medieval (y tomista) al racionalismo, por parte de Heidegger es un olvido del concepto aristotélico de la analogía no sólo del ser sino de la verdad misma.

¿Qué es la verdad? Para el realismo, verdad es lo que hay y lo que hay, a todos los niveles, en las cosas, en la mente y en la relación (adecuación) entre cosas y mentes [74]. La solución, por natural y sencilla, es sospechosa de ingenuidad y poco «científica», si partimos, como es usual hacerlo, del enfoque kantiano.

Verdad y ser, en su genuino sentido, desaparecen, desde Kant y Hegel, de la terminología filosófica. A primera vista es un mérito de Heidegger haberlas devuelto al lenguaje filosófico. ¿Por qué a partir de la analítica existencial se vuelve de nuevo a la verdad y al ser? La respuesta es que lo «natural», incluso filosóficamente, retorna siempre, es *imborrable* porque está en el ser mismo de las cosas y del hombre. La reacción frente al objetivismo y positivismo científicos, era tan necesaria, que Heidegger se vio obligado, más allá incluso que Husserl, a utilizar aquellos perennes objetos de la filosofía. ¿Cómo?: despojándolos de su auténtico sentido, reduciéndolos a patencias, fenómenos, a subjetividad. Pero, por lo menos tenemos las palabras.

La verdad es adecuación, la verdad es el ser como objeto de conocimiento, la verdad es el resultado del juicio del entendimiento. Todas estas acepciones tomistas, son las que delimitan el campo de una «nueva» problemática. ¿De qué manera esa noción «nueva» de *verdad* puede resolver nuestro problema?

Habría que partir de algunos supuestos previos: primero, debemos tratar de la esencia del conocer, segundo, sólo es conocer, el conocimiento del ser, tanto más cognoscible cuanto más ser sea [75]. Es imposible dejar de pensar el ser, lo «algo», las cosas, las personas.

Kant piensa que podemos llegar a la coherencia entre el sujeto y el objeto inmanentes a la conciencia; Husserl afirma la evidencia del fenómeno en la intuición, Heidegger desintelectualiza el fenómeno lo espacializa y lo temporaliza:

73. M. HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, FCE, México, 1968 § 44.
74. *De Verit.*, q. 1, a. 1; *Cont. Gentes*, 59 a 62; 1, q. 16.
75. F. CANALS, *Sobre la esencia del conocimiento, o.c.*, 51.

verdad es desvelamiento, desocultamiento. ¿Quién desoculta? ¿Cuál es el velo? Todo parece invertido. Lo oculto y oscurecedor, para los griegos, era la existencia sensible, lo que debía ser lo más patente; ahora lo patente es la manifestación sensible y el velo, la razón, el entendimiento y el idealismo en general. Por lo tanto entender, para Heidegger, entender en el sentido fuerte de la metafísica dogmática, es velar la patencia de lo que hay ahí y ahora, en el sentido de atribuir universalidad a lo que es simplemente finitud espacio-temporal [76].

Esta posición radicalmente antihegeliana en muchos aspectos, es también antiaristotélica y muy incierta, en cuanto que niega al ser humano su especificidad propia; ésta radica en la capacidad de la inteligencia, a partir de los primeros principios y de su discurso racional consiguiente, de conocer la verdad. Para Aristóteles y santo Tomás, lo más verdadero es lo más oculto, la esencia, el «interior»; por el contrario, lo menos inteligible, por lo tanto menos verdadero, es lo sensible «exterior» [77].

¿En qué sentido el realismo de las esencias, responde a las necesidades del pensamiento actual o en expresión heideggeriana a la «falta de pensamiento actual»?

Para los filósofos analíticos no realistas, el objetivismo de las entidades lógicas, es todo lo que se puede saber científicamente. Por tanto, la deshumanización por la vía de la descorporeización está asegurada [78]. No hay una antropología y si la hay, roza la fábula. Esta posición cierra todo paso a la articulación, a la unidad de sentido de ciencias, técnicas, hombre y realidad. El objetivismo logicista es un reduccionismo. Hay algo positivo, muy positivo, no obstante en esa posición. La afirmación de que hay ciertos objetos (lógicos) que guardan

76. M. HEIDEGGER, *Kant y el problema de la Metafísica*, FCE, México, 1973, 69: «el entendimiento puro puede permanecer como señor de la intuición empírica sólo en cuanto que, en calidad de entendimiento, permanezca siervo de la intuición pura». Una reivindicación del misterio transcendente y de la naturaleza del hombre como ser trans-finito en PEDRO CEREZO, *Reflexiones sobre la síntesis ontológica*, Barcelona, *Convivium*, Universidad de Barcelona, nº 21 enero-junio 1966.

77. *De Ent. et Ess.*; en la trad. de E. FORMENT, *Filosofía del Ser*, PPU, Barcelona, 1988, cap. II, 153: «Pero puesto que las esencias de aquellas substancias (simples) son más *ocultas* para nosotros, por ello se debe empezar por la esencia de las substancias compuestas, para que, por lo más fácil, la instrucción sea más cómoda». Las expresiones *interior y exterior* han desempeñado un importante papel a partir de san Agustín, la interioridad cristiana, hasta la secularización de esa interioridad en la subjetividad moderna. GIANGARLO GALEAZZI (ed.) *L'Ente e l'Essenza di Tommaso d'Aquino e il rapporto Fede-Ragione nella Scolastica*, Paravia, Torino, 1991. Recordemos M. HEIDEGGER, *La pregunta por la cosa*, Alfa, Buenos Aires, 1975, 22ss. El tema es central en KANT, (Kr.r.V. A 266), en HEGEL: *Wissenschaft der Logik, o.c.*, Band II, 182ss; en el pensamiento más reciente el tema ha sido tratado desde la perspectiva estructuralista por L. ALTHUSSER, *Lire le Capital*, Maspero, Paris, 1965, Preface. Una crítica del planteamiento: ARMANDO SEGURA, *El estructuralismo de Althusser*, Dirosa Col. Universidad, Barcelona, 1976, 221-223.

78. MARK JOHNSON, *The Body in the Mind. The University of Chicago*, 1987, trad. esp. *El cuerpo en la mente*, Debate, Madrid, 1991. La crítica al objetivismo lógico en 49ss.

ciertas reglas y leyes. Hay una cierta idea de verdad lógica derivada de la validez objetiva kantiana.

Para los fenomenólogos y hermenéutas, a espaldas de los anteriores, se considera que la verdad es la patencia de lo singular, la intuición subjetiva o comprensión (Verständnis) que permite hacer miles de lecturas de los mismos hechos, algunas de ellas contradictorias entre sí. Como esas lecturas se dan de hecho, como las contradicciones se dan de hecho, son posibles existencialmente y no se puede ni se debe ir contra la realidad de «mi» interpretación» [79].

Ambas posturas paradigmáticas y simplificadas expresamente, representan las corrientes más vigentes en nuestro tiempo y confluyen en el resultado. Desde el objetivismo logicista no se llega a ninguna realidad, desde la ruptura reconocida o no del principio de no contradicción, tampoco se puede llegar a «encajar» con la realidad. Los fenomenólogos subjetivizan, los lógicos, objetivizan, pero ese sujeto y ese objeto son «epistémicos», es decir, son cosas para «entendernos», y seguir hablando, pero no tienen nada que ver con los grandes problemas de la metafísica de todos los tiempos. Unos y otros meten la cabeza en el agujero. Frente a realidades que exigen soluciones reales, se contentan con «juegos lingüísticos» y «hermenéutica transcendental». En ambos casos una primacía de la inmanencia y de la egología.

Santo Tomás considera algo que pudiera parecer banal e ingenuo: que hay verdad. El tema del escepticismo no se trata específicamente, porque diversamente a como ocurre en Aristóteles, san Agustín, y Descartes, en el siglo XIII, no había tantos escépticos. Habría que hacer una excepción con la teoría de la «doble verdad de los averroístas latinos [80].

La idea de verdad que tiene el Aquinate está llena de matices, no es lo mismo hablar de unas verdades en física, en metafísica, en teología. No es lo mismo la verdad de Dios, de los ángeles, de los hombres o de los animales. La doctrina tomista sobre la verdad está posibilitada por la idea de «analogía» [81]. Todo el tomismo está impregnado de esta doctrina y, sin ella, es imposible entender nada de su estructura interna.

La analogía es una propiedad de los términos lógicos, según la cual, se predican de un ser en un sentido ni idéntico ni absolutamente diferente. Lo análogo, en los escritos del Santo, es «similitudo», con una semejanza [82]. Y esta

79. M. HEIDEGGER, *op. et loc. cit.*

80. *De unit. intell.*, cap. V. n. 267; 1, q. 16, a. 6; MAURICIO BEUCHOT, *La filosofía del lenguaje en la Edad Media*, UNAM, México, 1991.

81. 1, q. 16, a. 6.

82. *De Verit.*, q. X, a. 7: «La semejanza por conformidad, como la visión al color, es mayor que la que es por analogía, como la visión al entendimiento»; 1, q. 35, a. 1; J. GARCÍA LÓPEZ, *Estudios de metafísica tomista*, Eunsa, Pamplona, 1976, 34: «en sentido usual "analogía" "en castellano equivale a semejanza"» (...). Y esto es propio de la analogía: «las cosas análogas coinciden en parte y en parte discrepan».

expresión se repite en casi cada página de sus obras. El ser se dice de muchas maneras, según el principio aristotélico, significa que el ser no es unívoco y tampoco equívoco. Como la verdad es la verdad del ser y no «mi» verdad, la verdad es también análoga.

Ante este planteamiento, los pensadores objetivistas y logicistas y los científicos los positivistas en general, se llevan las manos a la cabeza. Las objeciones son de todo tipo: falta de rigor, anticientíficas, imaginativas, subjetivas etc. etc. Un pensamiento unívoco (el de Spinoza por ejemplo) es un pensamiento de una coherencia (aparente) aplastante. Esto es válido para la Ética de Spinoza o el Tractatus de Wittgenstein. Pero el tomismo piensa, que la verdad es eminentemente compleja y, a la vez, es profundamente sencilla y la única manera de abordarla es ser modestos y sencillos, reconociendo, también, su extrema riqueza.

Hegel criticaba el empleo de las matemáticas en filosofía e ironizaba sobre la cuestión diciendo que los que se contentaban con la coherencia matemática o formal se sentían felices porque los objetos que manejaban «entes lógicos o matemáticos» eran vacíos. Como las piezas de un puzzle que están hechas previamente para que coincidan [83].

La lógica meramente formal está pensada para no crear problemas. La gente con problemas necesita curarse mediante una «terapéutica» (así Wittgenstein), consistente en convertir los problemas en «pseudoproblemas». De un modo parecido a como el psicoanálisis resuelve los «complejos» liberándolos, entendiendo por liberar, liberar pulsiones, es decir no reprimir el instinto.

Realmente, en esto, Hegel tenía razón: la realidad es muy compleja y quien pretenda aproximarse y encajar con lo real, debe comprender que la primera cosa que hay que hacer para afrontar lo complejo es no negar su existencia. Lo segundo, dentro de la más elemental humildad, saber, como pensaba Sócrates, que más vale estar cerca de la verdad que lejos y tal vez sea juicioso contentarse con una aproximación a lo real que no negarla de plano.

La noción de analogía respecto a la verdad y el ser tiene muchas consecuencias prácticas. La primera es que una verdad aproximada como las que consigue un entendimiento finito, se dice «aproximada», respecto a una verdad absoluta.

Ahora, son los hermenéutas que en nombre del consenso epistemológico, reclaman la verdad relativa u opinión de los mortales, como un derecho humano. Evidentemente que acercarse a la verdad es un derecho humano. Pero el derecho humano a la verdad supone el reconocimiento previo de que ésta existe. Los her-

83. G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, *o.c.*, Band I, 243.

menéutas reclaman propiamente un derecho a la opinión, lo cual es muy defendible. Pero si el derecho a la libre opinión es un derecho humano ¡Cuánto más derecho tenemos a aproximarnos a la verdad!

Dentro del campo específico que estamos tratando, la aproximación al conocimiento del ser se mueve dentro de la analogía. Nada más lejano de la analogía que el absolutismo dogmático [84] del cientismo o del consensualismo. La analogía del ser, exige que el ser y la verdad se digan, de muchas maneras [85] ninguna de las cuales pueden negar el ser y la verdad.

El filósofo tomista cree «razonables» una serie de cosas. La primera que la verdad algo será y por lo tanto no es ninguna ingenuidad investigarla, en todo caso será honrado y sabio. La segunda que la manera como las cosas se presentan al entendimiento es, exclusivamente como verdaderas. No hay «cosas» o «personas» falsas. Lo único que puede ser falso es el juicio [86].

Cuando nos equivocamos, emitimos un juicio en donde el predicado no se corresponde con el sujeto; ese juicio no es verdadero; pero la realidad no es falsa.

Y la tercera, que el éxito del entendimiento, consiste en encajar lo más posible con lo otro de sí mismo, es decir, con los seres concretos y existentes. Todos estos principios convergen: Debemos conceder al ser –de las personas y de las cosas– la presunción de inocencia. ¿Es científica esta presunción de inocencia? Si por ciencia entendemos el conocimiento de la verdad, siquiera por analogía, la sospecha de que el ser nos engaña sistemática o aleatoriamente, es el camino infalible, para no conocer la verdad de ninguna cosa y de ninguna persona.

El pensar que, en la línea de la doble verdad averroísta, la expresión aristotélica «el ser se dice de muchas maneras», hay que entenderla en términos de equivocidad, de modo que la estructura del texto siempre tiene un «double sens» [87], es el camino seguro hacia el nihilismo. La filosofía de las sospecha, en cuyo ámbito, se constituye la Modernidad, es una filosofía que se rinde a la ignorancia antes de haber combatido la pelea por la verdad.

84. J. J. SANGUINETTI, *Logica e Gnoseologia, o.c.*, 272.
85. BERNARD MONTAGNES, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas D'Aquin*, Pub. Univer. de Louvain, 1963, 60ss.
86. *De Verit.*, q. 1, a. 3.
87. P. RICOEUR, *Le conflit des interpretations*, Paris du Seuil, 1969, 68. Un ejemplo de concepción equivocista es la interpretación que Aubenque, hace de Aristóteles, llegando a negar la cientificidad del primer principio: P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, 1966 ²; La génesis de la materia prima (ὕλη πεώτη) aristotélica a la idea platónica de Uno y a Plotino: P. AUBENQUE *La matière de l'intelligible*, en Revue Philosphique nº 2 (1982), 307-320.

b-2. El conocimiento parte de la experiencia:
El sentido de la gnoseología tomista en la contemporaneidad

1) ¿Qué es experiencia?

En este punto objetivistas lógicos y fenomenólogos existenciales discreparían. Los logicistas y fenomenólogos puros (Husserl) exigirían validez absoluta para los entes y significaciones lógicas, y se la negarían a todo ente real. Los existencialistas, vitalistas y hermenéutas europeos aceptarían la llamada a la experiencia en el sentido de Nietzsche, Heidegger u Ortega.

Pero *¿qué significa experiencia?* Éste como todos los términos filosóficos admite de hecho muchas interpretaciones y algunas incluso contradictorias. Para el realismo tomista, la experiencia empieza en los cinco sentidos externos y en la sensibilidad interna: conciencia sensible o sentido comun, memoria sensible, imaginación y cogitativa. De todas ellas hemos hablado.

¿Qué quiere decir que sólo se puede entender lo sensible o a partir de lo sensible? También para Kant sólo se entiende lo que se siente [88]. La diferencia está aquí en un sesgo aparentemente ligero .

Para Kant y los empiristas sólo se puede entender lo sensible, para el realismo tomista, sólo se puede entender, «a partir de» lo sensible. Es muy importante este sesgo, puesto que, establece la especificidad del realismo tomista. Si digo que sólo entiendo lo sensible, digo algo imposible, porque lo sensible se siente, no se entiende. Precisamente el que la física matemática pretendiese «entender», *filosóficamente*, el movimiento físico, es decir, sensible y experimental es uno de los momentos más graves de crisis en la filosofía de todos los tiempos.

Cuando el realismo dice que lo sensible accidental, contingente e individual no se puede entender in directo, está hablando de un entender verdadero en el orden de la realidad en sí, no en el orden de los fenómenos [89].

A partir de Galileo surge, una «ciencia» matemática del fenómeno. Esta expresión tomada con toda sencillez, es verdadera. Los fenómenos permiten medición. Si medir fenómenos es ciencia, admitamos que es ciencia; en algún grado lo será. Lo que sería ridículo es reducir la metafísica, la lógica, la ética, la antropología, a medición de sensaciones, que es lo que, desde Kant hasta el día de hoy, entienden por ciencia los cientistas. La ciencia matemática de la naturaleza, es «una» ciencia pero por su objeto y por su método, una ciencia formal, medial, instrumental, y convencional, no la única y exclusiva.

88. I. KANT, Kr.r.V. A 143.
89. *De Verit.*, q. 1, a. 11; 1, q. 14, a. 11, ad 1.

Aristóteles –que aun es llamado «empirista» por muchos– piensa que lo sensible es *materia* del conocimiento intelectual pero no es *objeto* de conocimiento intelectual[90]. Debemos despejar posibles malentendidos, puesto que, veinticuatro siglos no pasan en balde.

El argumentar a un físico nuclear que su ciencia no es una actividad intelectual, le puede parecer ridículo. Veamos por qué. Si por entender queremos decir, conocer el orden del ser, es decir de la realidad en sí, la física nuclear no es entender; entender el orden de la realidad en sí, eso es metafísica no física nuclear.

Tampoco podemos decir a un arquitecto que no utiliza el entendimiento o que la arquitectura no es una ciencia. Cuando Aristóteles establece que el entender es entender de las causas de la realidad, tiene una visión omnicomprensiva y analógica de la realidad en donde no es la función o el comportamiento de los seres lo que le interesa al entendimiento, sino los seres mismos.

2) Las aporías de la ciencia actual

Desde el siglo pasado se plantea un duro problema. Las geometrías no euclidianas, son irrepresentables, o según el principio de incertidumbre de Heisenberg, los hechos, a nivel microfísico nunca pueden ser establecidos, sólo es posible establecer «observaciones» de hechos. ¿Cómo hacer compaginables estas afirmaciones de la ciencia actual, con la tesis de que sólo es posible entender a partir de lo sensible? Nos encontramos con la aporía del «objeto irreal» al que Millán Puelles ha dedicado gran parte de una de sus últimas obras[91].

¿Es posible, una «ciencia» coherente y válida, no abstraída de la experiencia, pero que, luego, revierte en la experiencia con efectos patentes? Tal es el caso de la teoría de la relatividad y de la física nuclear. Este argumento, en favor del logicismo, debemos afrontarlo.

Cuando los realistas hablan de la verdad del ser, no pretenden dominar la materia concreta ni siquiera conocer la materia en cuanto materia. ¿Cuál es el oficio del matemático puro que trabaja con ecuaciones que no tienen a priori nada que ver con la experiencia sensible? ¿Contradice esto la teoría de la abstracción?

Es posible que ésta sea una buena ocasión para devolver las objeciones que antes nos hacían los matemáticos. La analogía se mueve, decían, a nivel de fábula. Pues bien, las ciencias puramente formales que tratan sobre objetos que

90. ARISTÓTELES, *Anal. Post.*, I 87b28; *In De sensu et sens.*, lect. 1, 1-2.
91. A. MILLÁN PUELLES, *Teoría del objeto puro*, Rialp, Madrid, 1990, 163ss.

son estrictamente lo que ellas definen, son como fábulas o proyectos o hipótesis que, pueden o no, imitarse en la realidad sensible. ¿Cómo se hace una novela o cómo se pinta un lienzo? Los pintores abstractos, no necesitan, al parecer, de la realidad sensible. Nuestra pregunta es: ¿pueden los ciegos pintar los colores?; la respuesta obviamente es no, en ningún caso. Si reducimos un color a fórmula matemática, eso sí podrán entenderlo los ciegos, pero sentir los colores no podrán. ¡Qué paradoja! No podrían pintar colores pero sí entender su «esencia matemática».

Todos los ejemplos que puedan darse respecto a esa utilización de hipótesis no abstraídas de la experiencia sensible, aunque confirmadas por la experiencia sensible posteriormente, son la puesta en práctica de ficciones matemáticas en la realidad. La noción de fictio es galileana y si algo se reprochó a Galileo es que utilizase «fictiones» o sea «hipótesis», dando un sesgo artístico[92] a la ciencia.

Cuando se escribe una novela, se parte de datos sensibles, de experiencias, pero el argumento de la novela es ficticio totalmente. Como saben los criminalistas, muchos crímenes la han hecho personas desequilibradas movidas por el efecto «imitación». Ése es un caso de ficción hecha realidad. El ejemplo es sólo aproximado, puesto que, las ficciones de los matemáticos puros, no son sacados de la experiencia sensible. Es evidente no obstante que la geometría curva no fue creada de la nada, sino que utilizó materiales «lógicos» y que esos materiales previos son materiales de las ciencias formales[93].

El juicio que merece la teoría del conocimiento de esas geometrías, se debe mover en el campo de las ciencias formales que, por definición, no tratan ni quieren tratar del ser sino de sus propios objetos, los entes lógico-matemáticos. Como reglamentos de un juego o como juegos lingüísticos, no necesitan de la experiencia. El coste que hay que pagar, para poder operar con este método, es que, nunca, en ningún caso, esas ciencias y técnicas afectan a la *verdad* de los seres en cuanto tales y por tanto a la *felicidad*. Esto no es nada extremadamente grave, porque el ser en cuanto ser, es el objeto formal exclusivo de la metafísica. No se pide a los físicos que sean metafísicos.

92. P. K. FAYERABEND, *Contra el método*, Ariel, Barcelona, 1975, 136-137. J. J. FERRERO BLANCO, *Galileo Galilei. El filósofo*, Universidad de Deusto, 1986, muestra como Galileo no era inconsciente de la extrapolación filósofica de su método científico. SERGUEI S. AVERINTSEV, *L'Imago mundi* en CARDINAL PAUL POUPPARD, *Après Galilée. Science et Foi, nouveau Dialogue* Desclée de Brouwer, Paris, 1994, 111-112. A propósito de las críticas de Goethe a Newton.
93. E. CASSIRER, *El problema del conocimiento*, FCE, México, 1974, vol. IV, 33ss. El máximo defensor, a principios de siglo del convencionalismo del que tratamos, fue P. DUHEM, *La théorie physique*, Vrin, Paris, 1989 (reprint).

Esas hipótesis afectan a la experiencia sensible: son a posteriori. La razón es la misma que en el caso de las ficciones de novela. De una hipótesis o ficción, puede ensayarse su aplicación a la experiencia sensible y puede encajar con ella. Nuestras ficciones son tales porque entre la imaginación meramente reproductora y la combinadora hay un salto, que da la cogitativa. La «imagen» del mundo, en cuanto tal imagen, no es inteligible sino sensible, producto de la cogitativa, que jerarquiza y ordena de alguna manera, los datos sensibles y las imagenes reproductoras previas.

3) «Conversio» de la cogitativa, imaginación y reminiscencia a la cosa misma

El intelecto, una vez producida la especie inteligible, y llegado al concepto, toma el camino de vuelta (reditio) y aplica el concepto a las imágenes «implicando», en ellas, indirectamente, las cosas singulares [94]. También es necesario admitir un movimiento paralelo en el seno del sentido interno. Ese movimiento consiste en una «conversio phantasmae ad obiectum».

La imaginación o fantasía, por arte de la cogitativa, inicia un movimiento quasi-analítico, consistente en referir la imagen abstraída de la percepción a la percepción misma conservada en el «thesaurus» [95] que es la imaginación. Este movimiento del intelecto a la cosa, con las mediaciones dichas, ocurre de la siguiente manera:

El entendimiento en acto dirige, a modo de «verificación» el concepto universal y abstracto hacia la cosa singular concreta retenida en el «thesaurus» por la reminiscencia [96]. Ese «dirigir», no es sólo, en nuestra opinión, un «devolver» mecánicamente lo universal a lo singular. No lo es porque, el paso de vuelta por la fantasía, supone una aventura cuyo riesgo es nada menos que romper el vínculo del juicio con la verdad de la cosa [97].

Dice el Angélico en este pasaje: «*Ahora bien, acerca de ciertos objetos, el juicio de los sentidos es natural, como ocurre en los sensibles propios; mientras que acerca de otros, el juicio se verifica por cierta comparación (collatio) que realiza en el hombre la facultad cogitativa, que es una potencia sensitiva, en lugar de la cual, los animales tienen la estimativa natural; y así es como juzgan los sentidos acerca de los sensibles comunes y de los sensibles indirectos*».

94. 1, q. 85, a. ad 3.
95. 1, q. 78, a. 4.
96. Idem.: «ex parte autem memorative, non solum habet memoriam, sicut caetera animalia in subita recordatione praeteritorum; sed etiam "reminiscentiam", quasi syllogistici inquirendo, praeteritorum memoriam, secundum individuales intentiones».
97. *De Verit.*, q. 1, a. 11: pero la imaginación aprehende muchas veces la cosa como no es, porque la aprehende como presente, estando ausente; y por esto dice Aristóteles en su Metafísica que la falsedad no está en los sentidos sino en la fantasía.

Por tanto, los sentidos «jüzgan» de los singulares, y juzgan siempre con verdad, cuando se trata de los objetos sensibles propios de cada órgano; pero la imaginación, sentido interno, no juzga del sensible propio sino del común y del indirecto. Estos «juicios», pueden en virtud de la vis cogitativa, darse enlazados en «quasi-silogismos», como hemos visto dice el Angélico. Pues bien, el silogismo de la cogitativa, lleva a una conclusión imaginativa (en el sentido de que su materia son las imágenes), en relación con el objeto singular.

Mientras que el intelecto, entiende *indirectamente* que «Sócrates» anda, cuando el sentido «ve» que anda, no puede decirse lo mismo de la cogitativa y de la imaginación: «sic igitur ipse universale per speciem intelligibilem directe intelligit; indirecte autem *singularia quorum sunt phantasmata*» [98]. Es sumamente importante que analicemos el último período del texto: «indirecte autem singularia quorum sunt phantasmata»,

El intelecto, sólo capta lo universal en las especies abstraídas de las imágenes. Pero la imaginación no capta lo universal porque lo universal es lo esencial. La imaginación capta inmediatamente su objeto, en el sentido, de que «no es discursiva», pero lo capta «mediatamente», en el sentido de que contempla la realidad concreta, a través de la imagen [99]. Se puede ir más allá. Cuando santo Tomás dice que el intelecto entiende indirectamente los singulares, dice que los singulares son «quorum sunt phantasmata» «de los cuales (proceden) las imágenes» (el paréntesis es nuestro).

La imagen, es una retención de la percepción que apunta intencionalmente a lo singular corpóreo y por tanto sensible. El que las imágenes sean de los singulares y, a través de ellas, sea posible un entendimiento indirecto de los mismos, nos hace caer en la cuenta que este intelecto indirecto, es posible *por la imagen directa del singular.*

Tenemos que recordar que la «ratio particularis», que es la cogitativa, es un engranaje quasi silogístico, de las imágenes como dice el propio Aquinate. Parece razonable establecer entre lo universal y lo singular una mediación *particular.* Aquí *particular* significa, no un concepto particular y por tanto, menos universal

98. 1, q. 86, a. 1.
99. C. FABRO, *Percepción y Pensamiento, o.c.*, 305ss.; J. J. SANGUINETTI, *Logica e Gnoseología*, Pontificia Università Urbaniana, Roma, 1983, 233.

por su razón de parte; una *imagen particular* es una mediación entre lo universal y lo singular, mediación en modo alguno intelectual sino absolutamente sensible. Siendo sensible, debe admitirse que la cogitativa, la reminiscencia y la fantasía, trabajan de consuno para acercar el intelecto a la cosa concreta.

Es, esto sumamente importante, porque no puede olvidarse que para Aristóteles, sólo existen en sentido «fuerte» los seres singulares, sean materiales o sean substancias separadas. Por lo tanto el papel del sentido interno en conjunto, es un «tantear» la verdad en dos direcciones. En la dirección de «ida» la cogitativa, establece las *condiciones generales* para llegar al *concepto universal,* depurando imagenes formadas a partir de las cosas singulares. La verificación, es el camino de «vuelta», por el cual, y sólo por él, es posible aplicar el concepto a la cosa. En esta «vuelta», el silogismo de la cogitativa tiene como último elemento, la *imagen reproductiva* de los singulares concretos («quorum sunt phantasmata») de los que son las imágenes.

Esas imágenes reproductoras, no son imágenes generales sino la imagen concreta de un individuo corpóreo concreto. Porque la cogitativa, la «generaliza», la imagen general es el medio entre lo singular sensible y lo universal inteligible. Este engranaje «general», sería el campo de la inducción propia, de las ciencias naturales, a las que se aplica la hipótesis matemática en el sentido galileano. Es precisa la abstracción intelectual para *entender* un «enunciado general». Entender universalmente lo general es articular, «implicar» las generalizaciones sensibles y apoyadas en la experiencia, en lo universal inteligible.

Estas indicaciones, permiten abrir la posibilidad de un nuevo entendimiento de las ciencias en relación con la filosofía, pues, respetando el campo-objeto y método, que es propio de las ciencias, hace posible «insertar» la imagen en el concepto. Esta *inserción* no es la abstracción a partir de las imágenes sino una vuelta a la imagen general y, por ella, a la singular reproductora. Este proceso tiene el nombre específico de *conversio ad phantasmata.* Es preciso que esa expresión implique un paso de lo universal a la imagen singular que retiene, por la reminiscencia, la percepción pasada.

En la conversio, el quasi silogismo de la cogitativa opera también en dos direcciones: en la de «ida» generaliza para que el entendimiento, entienda. En la de «vuelta» *particulariza, singularizando.* Es evidente que la cosa en sí queda sólo «representada» por la imagen singular reproductiva. Pero esa representación, no es una copia, sino la especie intencional. De ahí la importancia que tiene el paso de la imagen general a la imagen singular retenida por la reminiscencia. En este punto, se juega la verdad desde la perspectiva del condicionamiento material que conduce al singular corpóreo.

La imagen singular o percepción imaginativa, al ser meramente reproductora, tiene un valor de verdad como la de los sentidos externos con los sensibles propios. Es cierto que Tomás de Aquino, dice que la falsedad de la fantasía procede de que se representa el objeto como presente cuando está ausente [100]. La falsedad posible, significa que no se puede «creer» a la imaginación en la medida, en que queramos certificar la presencia real aquí y ahora de esa imagen. Parece estar, en su intención, el fenómeno del «soñar despierto», es decir de «imaginar» cosas pasadas como presentes.

Pero en ese «soñar despierto», salvo la localización temporal, y, siempre que nos movamos en el ámbito de la imagen reproductora, no hay otra falsedad. Yo puedo no ya soñar, sino «alucinar» en la ceremonia de mi boda de hace un cuarto de siglo. En la medida en que sea la imagen concreta de la boda concreta, la falsedad sólo sería pensable en cuanto al tiempo, en cuanto a la intención temporal. Cierto que el creer, al «soñar» mi boda, en el sentido de que lo pasado es presente «alucino», «fantaseo» y «desvarío». Pero ese «desvarío» no afecta al contenido de la imagen singular misma ni al concepto universal abstraído, en último término de ella. Es un «desvariar» en el tiempo de la imagen, no en la imagen misma. Y por tanto el «juicio» sensible de la imaginación y el juicio inteligible que se apoya en él son correctos. La falsedad estaría del lado de la fantasía creadora. Una falsedad que crea un mundo nuevo de figuras nuevas, elaboradas con retazos de imágenes verdaderas. Es el mundo del Arte contemporáneo, no mimético sino delirante [101].

En ningún caso, el hombre conoce la verdad *final* sin la experiencia sensible, porque él mismo es experiencia sensible y sólo porque es semejante a lo sensible conoce lo sensible y como es además inteligible, conoce lo inteligible.

Las geometrías, son fruto de una doble abstracción, primero la *abstracción simple* que convierte en imágenes y conceptos formales las cosas sensibles y una *abstracción abstracta* en segundo nivel, según la cual, se desliga el concepto de su contenido material y mediante la acción de la fantasía o del propio entendimiento lo «mueve» a su antojo creando posibilidades teóricas que, de suyo, no son abstraídas en directo de la realidad sensible, pero que sin un comienzo real en la experiencia sensible, no hubieran sido posibles.

¿Cómo conocer los seres mismos? A partir de los datos sensibles. No hay otro camino. Aquí es donde se entronca la teoría de la abstracción.

100. *De Verit.*, q. 1, a. 11.

101. ARISTÓTELES, *Poética*, trad. García Yebra, Gredos, Madrid, 1988; 1455, a30-34. No sería inútil un estudio de los aspectos lógicos del Arte, tal como vienen expresados aquí.

b-3. Recapitulación: La teoría de la abstracción intelectual

1) Génesis antropológica de la teoría

Desde un punto de vista lógico-ontológico, o sea, de un decir que dice del ser real, el platonismo había reservado la intelección de la verdad, o sea de las ideas, a un mundo suprasensible. Por tanto es la Idea de Bien, el motor que atrae por el deseo a la inteligencia. Esta actividad del Bien –el sol en el mito de la caverna– se realiza a través de las sombras sensibles que nos hace «despegarnos» de ellas, como escalones que conducen hacia una verdad suprasensible que no está en los objetos corpóreos.

La separación de Aristóteles del platonismo, arranca de la necesidad de elaborar una ciencia sistemática y omnicomprensiva de todo tipo de realidad, incluyendo la sensible. La concepción aristotélica del hombre es, en efecto, el principio determinante que le hace criticar a la teoría platónica de las Ideas.

Esa concepción es una síntesis que viene determinada por la investigación en la ciencia natural (biología, zoología etc.) y por la constitución de la lógica como «organon» de la ciencia. Entre el modelo biológico de la φύσις y el libro de las categorías, está la síntesis del hombre. Así aparece en el De Anima, por una parte, dependiente de la Física (a su vez subordinada a la Biología, que incorpora el tema de la finalidad) y de la Metafísica. Tomás lo estudia en el De Homine en cuanto que el hombre no sólo es un animal racional con una razón «sensitiva», es decir física, particular, sino que es específicamente, el único «animal metafísico»: un «mixto» de inteligencia absolutamente universal –que le asemeja al conocimiento supremo νόησις νοήσεως o autoconciencia divina– y de facultades sensitivas e instintivas que le aproxima a los animales irracionales.

La esencia del hombre, para Aristóteles, es ser un intermediario entre lo sensible y lo inteligible, un compuesto de forma inteligente y materia corpórea, y necesita ser comprendido en ese eslabonamiento [102]. El ser mixto, es lo específico del hombre. ¿Cómo dar razón de su capacidad, también específica, de conocer la verdad inteligible?: A partir de su carácter propio de ser corpóreo, animado, por un alma inteligente que, a la vez, asume las funciones sensitivas y vegetativas?

El principio fundamental de arranque y demarcación del aristotelismo, en relación al platonismo, es que siendo lo específicamente humano, conocer la verdad inteligible, esta especificidad es *la misma* especificidad de un sujeto que es esencialmente corpóreo. ¿Cómo una «inteligencia corporalizada», puede dar cuenta de los dos extremos en los que se mueve, por un lado la corporeidad, por el otro la inteligibilidad?

102. I, q. 76, a. 1; F. CANALS, *Para una Fundamentación de la Metafísica*, Pub. Cristiandad, Barcelona, 1968, cap. VIII; J. CERCOS SOTO, *Triple estado de la esencia en Santo Tomás*, Studium, vol. XXX, Madrid, 1990, 350.

Este planteamiento, paralelo, aunque distinto esencialmente, al de la lógica transcendental kantiana, presenta también en Aristóteles, como en Kant, el presupuesto, de que la sensibilidad es receptiva y pasiva [103]. Incluso en su nivel más alto, la cogitativa, la sensibilidad es considerada como «intellectus passivus». Si esto es así, si el hombre es una unidad corpóreo-espiritual, ninguna de sus actividades específicas puede ser realizada sin los dos extremos, el sensible-pasivo y el inteligible-activo.

Por tanto el conocimiento, (ser = conocer), es una réplica antropológica que exige partir de lo inferior, lo sensible y elevarse a lo superior, lo inteligible. ¿Por qué esa dirección y no su contraria? Aristóteles piensa, con gran sentido común, que es preciso partir de donde se está (inteligencia encarnada) y no de donde no se está (inteligencia pura). Por otra parte, el partir de los inteligibles separados (Ideas), da por resuelto lo que está por resolver, es decir, contestar a la pregunta por las «causas» del hombre. Si saber es un saber por causas, hay que saber quién es el hombre, a partir del Faktum humano y no de la solución anticipada (la Idea).

Partir del compuesto para saber su verdad, próxima y última, es partir de la pregunta por el hombre. Eso significa partir de la experiencia sensible y no de la naturaleza inteligible, puesto que, el hombre existe, en cuanto tal, en un cuerpo; hay que partir del hombre real que está en potencia de entender y no del hombre ideal que está en acto de entender. Nacemos ignorantes, no sabios y debemos explicar cómo pasamos de la ignorancia (virtualmente inteligente) a la sabiduría de la pura verdad inteligible. Éste es el principio originariamentre aristotélico: partir de los hechos, para indagar la razón de esos mismos hechos. El hombre, es una pregunta por su ser compuesto que sólo puede contestarse desde su ser compuesto y con una respuesta compuesta.

La pregunta por la verdad de las causas, es una pregunta por los principios que hacen posible la realidad humana como compuesto. En este momento, Aristóteles se sitúa en la necesidad «lógico ontológica» (paralela a la «lógico-transcendental kantiana») de afirmar la causa del conocer que es lo mismo que explicar la «causa» del hombre.

103. El axioma «A» de L. POLO, excluye toda pasividad en el conocimiento. No habría dificultad en admitirlo si nos referimos al conocer –inteligible o sensible– desde su perspectiva formal: conocer es *producir* especie. La pasividad procede de la materia del conocer, no del conocer en cuanto tal. L. POLO *Curso de Teoría del Conocimiento, o.c.*, vol. I, 29ss.

2) El entendimiento agente, pregunta a la imágen, por el ser

La causa del compuesto humano, del conocer compuesto del hombre, sólo puede ser activo, causal, agente. No por ningún «espiritualismo» contaminado de platonismo. La concepción que tiene Aristóteles de toda realidad -de la que el hombre es un simple «ejemplo»- está descrita en sus obras de ciencias naturales, y consiste en que la razón que da cuenta de las cosas es activa y las cosas que preguntan por su razón, por eso mismo, son pasivas. Saber es en esencia y definitivamente, una respuesta a la pregunta por el principio. Eso indica que la respuesta, es la verdad de la cosa, *lo que hace ser al ser* y por lo tanto, un principio activo que «perfecciona» esencialmente el dato empírico, dándole un «alma», una animación racional que no es otra cosa que el entendimiento, el nous de Anaxágoras, considerado por Aristóteles y por santo Tomás como el hallazgo más importante de los «antiqui philosophi».

Que el entendimiento, en su razón de principio, origine el conocer, nos indica que señala simultáneamente el ser. Por tanto es necesario, por un lado, mantener la definición de hombre como unión substancial de inteligencia y cuerpo y por otra, la exigencia de una «respuesta», es decir, de un principio que haga ser al compuesto; hacer ser al compuesto es precisamente señalar el principio de cómo y sobre todo por qué conoce. Ese principio, es el «entendimiento agente». Y como el que conoce no es ese entendimiento agente sino el compuesto o mixto de inteligencia y cuerpo, el entendimiento agente explica cómo y por qué, un ser corpóreo llega a la verdad inteligible del mundo corpóreo y de sí mismo. Así el sujeto humano «puede» entender, el entendimiento agente le «hace» entender y le hace entender específicamente la verdad de lo corpóreo porque la verdad de lo corpóreo es su único horizonte posible.

Si conoce la verdad, desde lo corpóreo, a través de éste, puede elevarse a la inteligencia pura, la cual como condición previa a los límites del ser humano, tiene su mejor «demostración» en el «Faktum» de ese mismo hombre. No otra es la función de la teoría aristotélica de la abstracción.

Históricamente la situación, un tanto ambigua, del entendimiento agente en el tratado De Anima, ha dado lugar fundamentalmente a dos tipos de interpretación: la primera, desde Alejandro de Afrodisia en el siglo II, da la pauta para las interpretaciones posteriores de los comentadores árabes. La idea clave es que el principio que da razón del hombre en cuanto tal, es común a todos los hombres y por tanto no exclusivo de ninguno. Por no ser exclusivo, y siendo la verdad común, universal y no individual, el entendimiento agente es considerado como «separado», expresión que utiliza Aristóteles.

La segunda interpretación, la de santo Tomás, es consciente de la importancia de la «ubicación» ontológica del entendimiento agente. Éste es uno de los puntos, en donde la ambigüedad aristotélica es precisada por santo Tomás, en orden a dar realmente cuenta del hombre en cuanto compuesto. Se trata sencillamente de dar respuesta a la pregunta que parte del hecho humano: ¿conoce el hombre verdades concretas? Por ejemplo, ¿conoce que existe, precisamente al hacerse esa pregunta concreta?

Eso significa que siendo la verdad universal y el que la entiende individual (por corporalizado), el entendimiento agente es una condición de posibilidad de la verdad, captada a través de los sentidos orgánicos y corpóreos. Si fuese un entendimiento separado, caeríamos de nuevo en el platonismo. No sería yo, mente-cuerpo, el que entiende y el que conoce el fin, que hace posible libertad y progreso, sino que es otro, un entendimiento puramente inteligible que no tiene nada que ver con mi cuerpo.

La doctrina del entendimiento agente como facultad subsistente en cada individuo, es una de las verdades filosóficas más importantes en la historia del pensamiento.

Santo Tomás considera que el entendimiento agente es algo real en el hombre real. De esa manera, soy yo el que entiende, es decir, el que se «mueve» vitalmente con un movimiento hacia la verdad cuyo motor es la verdad misma en mí, el entendimiento agente [104]. ¿Cómo es posible que yo sea al mismo tiempo respuesta y pregunta? Soy pregunta desde mi Faktum, desde mi obviedad empírica – virtualmente inteligente- soy respuesta, en tanto que, mediante el movimiento -arduo trabajo de la razón- voy «aprendiendo», es decir voy asimilando como mía, la razón de la imagen (phantasma).

Siendo yo, de raíz, ignorante y siendo esencialmente mi entendimiento, sólo entendimiento potencial, la única manera de explicar el movimiento del aprender, está en que la imagen -inteligible en potencia- sea actualizada. El agente es simplemente el motor, entendido como plenitud de ser, que atrae al poder ser, entendimiento hambriento de verdad, a asimilar esa verdad descifrada.

3) Dinámica del aprender

¿Cómo se explica el movimiento del aprender? Éste es el problema de la virtud socrática. Sólo se explica, si la verdad «ilumina» la imagen, es decir, la hace

104. Una visión de esta dinámica en la perspectiva de Suárez: S. FERNÁNDEZ BURILLO, *Introducción a la Teoría del conocimiento de Francisco Suárez*, Pensamiento, num. 190, vol. XLVIII, Madrid, 1992, 212-230.

inteligible en acto. Tal es la función del entendimiento agente que llamamos «abstracción»: separar lo inteligible de lo sensible en la «materia» de la imagen. El producto separado es la especie inteligible en acto que es el alimento del entendimiento posible humano, el cual, ante el contenido específico de su propia facultad, el alimento que sacia su hambre, se mueve a alcanzar aquello que le falta y acaba asimilándolo, haciéndose una sola cosa con lo entendido.

El hombre, en cuanto entendimiento en potencia, «recibe» las especies procedentes de las cosas sensibles, a través de la sensibilidad interna, en cuanto entendimiento agente las descifra (o «ilumina») y en cuanto entendimiento en acto las asimila y se hace uno con la verdad.

Las consecuencias de esta teoría aristotélica, con la importante variante tomista, a la que hemos aludido, son decisivas: La verdad es previa al hombre; la verdad es fundamentalmente, la verdad del ser; la verdad del ser es –para el hombre específicamente– la verdad inteligente de la forma que determina al ser corpóreo; la verdad previa al hombre es, como en todo el aristotelismo, el acto de ser. Todo acto de ser, a su vez, es una perfección concreta de la Verdad del Acto puro; La única manera de que el hombre cumpla su fin natural es que «movilice» sus posibilidades intelectuales.

Como todo movimiento o cambio, el aprender la verdad, exige un motor (ser y acto) en el hombre. Ese acto-ser-motor-inteligencia, no sólo, es una condición a priori de posibilidad del conocer (como en Kant), sino que es «la verdad en acto de todos los inteligibles», o sea la plenitud del ser que permite en nosotros entender el ser. Esa facultad, somos nosotros mismos, en cuanto agentes y ese aprender la verdad somos también nosotros en cuanto finitos, potenciales, e ignorantes. Por tanto somos pasivos para la verdad, antes de conocerla, activos para descifrarla o actualizarla luminosamente en las imágenes y autoconscientes en el acto de entender o palabra (verbum) de la mente.

Ser autoconscientes significa tener «vida intelectual» y *la vida,* siempre se define como «motio sui» automovimiento. En el terreno intelectual, reflexión. Ésa es la esencia existente (su actus essendi) del alma humana, una reflexión posibilitada por la abstracción y por tanto, indirecta, que nos mueve a iluminar (o sea entender) las imágenes que en su estado terminal, «trabajadas» por el entendimiento y la razón, revelan su inteligibilidad oculta.

Parte quinta

LA VOLUNTAD LIBRE, PODER DE LA INTELIGENCIA

I

LA VOLUNTAD, MOVIMIENTO DEL DISCURSO

1. La dinámica de la vida específicamente humana

Existencia de una potencia operativa

La idea central del texto [1] es que el ser humano, en lo que tiene de específico, es conocimiento y conocimiento intelectual. El obrar sigue al ser y por lo tanto al ser más elevado, en el orden humano, sigue el obrar más elevado.

Todos los seres naturales tienden a realizar su operación natural: el fuego a quemar, el árbol a crecer y desarrollarse. Es por tanto el ser, que en la filosofía tomista, viene determinado por la forma, el que *se* desarrolla en el obrar de la forma. Así la forma se actualiza, el ser se expande según las reglas ontológicas de su propia estructura formal.

Los seres dotados de conocimiento, de alguna manera se asimilan todas las cosas porque además de su propia forma, son capaces de asimilar otras, todas las otras, y así en el conocimiento intelectual el «alma se hace de alguna manera

1. I, q. 80, a. 1.

todas las cosas» a través del sentido y del entendimiento, en lo que se asemeja a Dios, «en quien todas las cosas preexisten».

De esta manera, todas las cosas tienden a lo que su ser determina y a esta tendencia se le llama apetito o inclinación. Las cosas naturales tienden a actualizar su ser natural. Los seres dotados de conocimiento, tienden a realizar su ser y, como su ser, su forma, asimila sensible o inteligiblemente todas las cosas (quodammodo) de la misma manera tiende a actualizar, apetece realizar lo que conoce[2].

Así la percepción sensible de un objeto, lleva consigo necesariamente el apetito de poseer ese objeto percibido. A nivel intelectual ocurre lo mismo. Ser cognoscente es, primero, conocer el ser, lo que supone asimilarlo intencionalmente y segundo tender a poseerlo.

Saber es, pues, para Tomás, también poder, pero en un sentido enteramente distinto a Francis Bacon y por tanto a la filosofía renacentista que inicia la Modernidad. La «realización» es la dinámica del ser y la tendencia es una «derivación» –la actualización operativa– con lo que el poseer consiguiente al asimilar, se guía no por el apetecer del objeto, sino que es el apetecer del objeto el que se guía por el conocer del mismo[3].

La diferencia es notable. No es la «satisfacción» de mi voluntad de poder la que «mueve» a la potencia del alma y pone a su servicio el conocimiento y la ciencia para incrementar mi satisfacción. Este movimiento es aberrante y ofrece blanco a la crítica contemporánea a la Ilustración[4], como voluntad de dominio que ha condicionado el desbordamiento de la técnica por encima de las exigencias de la ética.

En efecto, si la voluntad se considera como deseo instintivo insaciable que necesita imperiosamente ser satisfecho, puesto que, en el caso de «conseguir» menos, se «es» menos, entonces, la voluntad no sería una tendencia del ser a su actualización cuya dirección va, diríamos de «dentro a afuera». No sería el ser, el motor que mueve a la voluntad sino que sería el objeto del deseo lo que mueve a la voluntad. Este punto de vista supone muchos errores con sus consecuencias negativas correspondientes.

En primer lugar la voluntad no es deseo concupiscible[5]. El deseo, es una inclinación instintiva y ciega. También puede considerarse como una tendencia consiguiente al conocimiento sensible. La esencia del deseo es la posesión y la

2. ANTONIO MILLÁN PUELLES, *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista*, Rialp, Madrid, 1994, 21-40. En adelante se citará LA.

3. 1, q. 80, a. 2.

4. TH. ADORNO-MAX HORKHEIMER, *Dialéctica del Iluminismo*, Sur, Buenos Aires, 1971 (orig. 1944); MAX HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, Sur, Buenos Aires, 1973 (orig. 1967).

5. Sobre las acepciones de deseo: 1-2, q. 33, a. 2 c; 1-2, q. 30, a. 1.

esencia de la posesión es la carencia[6]. Si la voluntad se siente falta de lo que desea, va a por ello. Ontológicamente esto supone un movimiento no de realización sino de apropiación. La diferencia es muy importante. El movimiento de realización es un movimiento del poder activo a su natural consecuencia: la asimilación de todas las cosas por exigencias de la naturaleza del alma humana. El hombre *es* señor de todas las cosas y por eso *puede* hacerlas suyas.

Son entonces las reglas del ser de las cosas las que determinan el silogismo práctico. Quiero porque puedo, puedo porque soy, soy, no porque quiero ser, sino porque naturalmente soy. Mi verdad es el poder de mi ser y por tanto el movimiento de actualización va hacia una realización del hombre según su naturaleza racional y libre, pero no según el imperativo de un objeto –el mundo–, del que carezco y al que voy a conquistar.

El conocer es, en la visión de Tomás, una virtud intelectual, es decir una *facilidad en el ser* que lleva a realizar plenamente lo que ya se es. Entonces, el dominio del mundo no es el principio de una conquista, en donde el hombre es un lobo para el hombre, puesto que, todos tenemos derecho a todo. Por el contrario, la voluntad tiende al ser verdadero bajo el aspecto de bien apetecible y está en su «derecho». Pero su realización en la dinámica del obrar, se impone a ésta como la verdad y el bien, a la eficacia meramente instrumental y al pragmatismo. Por tanto en la dinámica de la voluntad se va a poseer lo que se es y se es virtualmente uno, bueno y verdadero.

Por tanto la conquista del mundo, a la que está destinado el hombre por su naturaleza o es una conquista justa, según justicia y por lo tanto respetando el orden, según el cual el obrar sigue al ser, o es una inversión una aberración en donde el ser sigue al obrar[7].

La consecuencia es obvia. Las normas de la conquista ya no son las normas del ser (bueno, justo, verdadero) sino las normas autónomas, técnicas (Il Principe), del actuar. Surge la autonomía del obrar (Kant) como regla suprema, (en realidad como norma indeterminada, ausente de reglas objetivas). La conquista

6. G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie, o.c.*, 137. La noción hegeliana de deseo implica la negación de lo otro, su destrucción como diferencia abstracta y su absorción dentro de sí como diferencia inmanente. En santo Tomás 1, q. 83, a. 3: *la elección es un entendimiento apetitivo o un apetito intelectivo. Pero (Aristóteles) en III Ethic., se inclina por afirmar que se trata de un apetito intelectivo, llamando elección al deseo dependiente de un consejo.* Después define el querer en a. 4, *por parte del apetito (appetitus), querer significa el simple deseo (appetitum) de algo.* Lo *querido* en Hegel es absorbido por el deseo de la autoconciencia como voluntad de poder. En el Aquinate la voluntad carente de verdad actual, la «apetece» pues la verdad es el bien del entendimiento (1, q. 82, a. 3). Muy interesante la noción de R. ALVIRA, *Reivindicación de la voluntad*, Eunsa, Pamplona, 1988, 48: «amar supone un uso no dominativo de la voluntad».

7. F. NIETZSCHE, *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 1980 § 28, 186: «el hombre prefiere querer la nada a no querer».

del mundo (en la línea de la «virtù» de Maquiavelo) [8] es la conquista de mi voluntad contra las voluntades de los demás. La deformación ética del cientismo, la tecnología y el «progreso», procede de la decapitación metafísica de la voluntad.

2. El carácter específico de la voluntad humana

A. La voluntad, potencia pasiva

Hay un principio, que asienta santo Tomás, realmente decisivo para nuestro estudio: el apetito es pasivo, es una potencia pasiva que ha de ser movida por el conocimiento que es el agente.

Es de vital importancia considerar esta afirmación. El obrar es pasivo. Ésta es la paradoja. Para la doctrina psicológica y ética de la Modernidad las cosas son, y desde muy pronto, completamente distintas. El que sea la libertad o sea la voluntad libre, la acción determinante del conocer o que, todo lo más, se sirva de éste, como de un instrumento para sus «fines» pragmáticos y utilitarios, es un principio que aparece ya en la Escolástica ligado al escotismo y al suarismo.

El racionalismo cartesiano parte de un idealismo de la libertad según el cual es «posible» poner entre paréntesis el ser. *Sólo el obrar puede, si quiere, poner entre paréntesis el ser.* Pero ¿en qué sentido? En el sentido de que la libertad en vez de seguir al ser, desconfía del ser y lo pone «bajo vigilancia» y «bajo custodia». Es el sentido de la duda cartesiana [9], la crítica kantiana y la epokhé husserliana.

Sería muy interesante el averiguar cómo es posible que se inviertan los papeles de tal forma. Si «naturalmente» el obrar sigue al ser [10], la voluntad seguiría siempre al ser y no lo desafiaría entre otras razones porque el obrar tambien es ser, es una consecuencia de la premisa del ser. ¿Cómo es posible la inversión? ¿Cómo una potencia pasiva se convierte de pronto en una potencia activa que determina el conocer? ¿Cómo una idea clara y distinta, cómo la res extensa y Dios mismo, tienen que detener su marcha y esperar a ser «verificados» previo un interrogatorio de tercer grado que lleva a cabo ese policía (Polizei, dice Kant) [11] que es la duda metódica universal?

Esto es sólo posible, si tenemos en cuenta las palabras del Santo: «Siendo por tanto imposible que algo sea a la vez natural y violento se sigue de aquí la

8. La interpretación marxista de la *virtù*, de Maquiavelo: ANTONIO GRAMSCI, *Quaderni del Carcere*, Einaudi, Torino, 1975, vol. III, 1553-1653; I, q. 82, a. 3; *Cont. Gentes*, II, 47.

9. LEONARDO POLO, *Evidencia y realidad en Descartes*, Eunsa, Pamplona, 1964.

10. I. GUIU, *Ser y obrar*, PPU, Barcelona, 1991.

11. I. KANT, Kr.r.V. B XXV.

imposibilidad absoluta de que una cosa sea violenta y voluntaria al mismo tiempo» [12].

El idealismo de la libertad [13] que arranca de la Baja Escolástica es un movimiento violento, coactivo, contrario al movimiento natural de la naturaleza humana. Esto explicaría todos los aspectos negativos y en especial la brecha insalvable entre metafísica, ética, conocimiento, ciencia, tecnología, política etc. en la actualidad. La voluntad de poder y de dominio que apunta en el Renacimiento y se consuma en nuestro tiempo –ante las protestas estériles de anarquistas, nihilistas, consensualistas, esteticistas, ecologistas extremados– tienen su raíz, en la impotencia aparente de todos, en volver a seguir al ser porque consideran, que si la voluntad es una potencia pasiva, se anula la libertad y la dignidad del hombre asentada desde la Revolución Francesa en los Derechos humanos.

Debemos de despejar ese error. Es precisamente, el no saber a qué atenerse, la incertidumbre de la inteligencia la que siega de raíz el fundamento de la dignidad del hombre y de los Derechos humanos. La libertad contemporánea es una libertad perdida, porque es una libertad crítica, escéptica, relativista, arbitraria, indeterminada, politizada, y que no ve otra salida pacífica a los conflictos de convivencia (a los que se supone separados de los ontológicos, ya trasnochados) que el consenso [14].

Si se tratase de consensuar la convivencia política y social, la fórmula sería aceptable; pero la verdad en el sentido de la exigencia del hombre, por su propia naturaleza, de inteligencia indagadora, de buscar la verdad objetiva: eso no puede someterse a consenso, porque transformaría la verdad en opinión pública, es decir, en «validez» en el sentido kantiano de validez objetiva. Expoliar al hombre de su capacidad de verdad objetiva, de moralidad objetiva, de libertad objetiva, es el «crimen» [15] por antonomasia.

La recuperación de la libertad y la plena garantía a la dignidad del hombre y de la solidez de los Derechos humanos pasa por la vuelta a la certidumbre: *la libertad crítica debe convertirse en libertad dogmática.* Eso no significa otra cosa, sino,

12. I, q. 82, 1 c.

13. Ha estudiado este proceso, criticando lúcidamente, el punto de vista del principio de inmanencia, CARLOS CARDONA, *Metafísica de la opción intelectual*, Rialp, Madrid, 1973, 175ss.; L. POLO, *Claves del nominalismo y del Idealismo*, Serv. Pub. Universidad de Navarra, Cuadernos de Anuario Filosófico, 1991.

14. K. O. APEL, *La transformación de la filosofía. Análisis del lenguaje, semiótica y hermenéutica*, Taurus, Madrid, 1985, vol. I, 10: «... la filosofía tiene que seguir siendo impotente, porque al menos hasta quedar "superada", mediante su "realización" ha de mantener en la forma del "discurso teórico", la anticipación contrafáctica del consenso ideal entre todos los hombres».

15. G. W. F. HEGEL, *System der Sittlichkeit*, en *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, Meiner Verlag, 1922: «en la democracia (...) esta escisión debe ser completa, el movimiento ético de Dios debe ser absoluto, no crimen y blandenguerías, sino crimen absoluto, la muerte».

que es necesario educar a las generaciones futuras en la verdadera naturaleza del hombre, en la libertad natural y no en la voluntad coactiva que coloca la arbitrariedad del hecho, de la decisión, de la opción, de la situación, por encima de la naturalidad de lo real. Sólo cuando la voluntad libre esté sometida a la certidumbre del conocimiento, el hombre no será un ser *digno* por decisión asamblearia, sino por convicción general en la naturaleza misma. El papel de la educación en este sentido es esencial. Reencontrar la verdadera naturaleza del hombre es el futuro.

B. Relación entre voluntad y necesidad: la necesidad de fin

Hace Tomás de Aquino un análisis preciso [16] de la noción de «necesidad», que es extremadamente ilustrativo. Con expresión netamente aristotélica afirma: «la necesidad se dice de muchas maneras». Distingue entre una necesidad esencial y absoluta que es la que procede de un principio intrínseco al ser, sea material o formal. Un compuesto de contrarios se corrompe «necesariamente»: ésta es una necesidad material. «Un triángulo tiene necesariamente tres ángulos iguales a dos rectos». La primera, sería de orden ontológico y la segunda estaría en el orden lógico-formal, en el terreno de lo que son los juicios apodícticos. En este sentido, se da por supuesto que la necesidad esencial o absoluta, es incompatible con la voluntad o se impone a la voluntad humana inexorablemente.

También es contraria a la voluntad, la *«necesidad de coacción»* «pues llamamos violento a cuanto está en contra de la inclinación natural de un ser». El movimiento de la voluntad, es una inclinación hacia su objeto, inclinación que «sigue» a la naturaleza inteligente del ser a la que la voluntad debe actualizar. Por tanto, una cosa es voluntaria, si sigue a la inclinación de la naturaleza racional y es violenta cuando la contraría.

No ocurre así con la *«necesidad de fin»* «aunque no haya más que un medio para alcanzar el fin». Es éste un punto fundamental en relación con ciertos modos de la mentalidad contemporánea a este respecto.

Para Tomás de Aquino «el fin es, en el orden práctico, lo que son los principios en el orden especulativo» [17]. El entendimiento, asiente por necesidad a los primeros principios, la voluntad al fin último que es la felicidad [18], entendida como el «bien-ser» (y en su caso «bien-estar») propio de la realización de la naturaleza humana. De la misma manera que el hombre huye de la felicidad, sólo

16. I, q. 82, a. 1; cfr. LOURDES FLAMARIQUE, *Necesidad y conocimiento*, Eunsa, Pamplona, 1991.
17. Idem. PATRICIA MOYA, *El principio del conocimiento en Tomás de Aquino,* Eunsa, Pamplona, 1994, 93-94.
18. LA; 254ss.

si, violenta a su naturaleza, el hombre huye de la verdad si huye de los primeros principios, cosa posible como demuestra la historia del pensamiento [19].

En este sentido, la necesidad natural, es la necesidad de «realizarse» y lleva a la felicidad natural. La voluntad no es violentada cuando es impulsada a su realización, sino por el contrario, es potenciada. En el caso de que sólo haya un medio para tal fin, mejor todavía, pues se excluye cualquier duda deliberativa. Todo depende del ser del que obra. Violentar el obrar, es violentar el ser, ayudar al desarrollo del ser en cualquier caso es actualizarlo, realizarlo y ayudar a la obtención de la felicidad que es el fin propio de cada ser [20].

La voluntad es una potencia más intelectual que racional, pues sigue al ser, no a los opuestos [21]. El entendimiento es entendimiento del ser, la razón relaciona los opuestos. Cuando la voluntad sigue al fin, sigue al primer principio del entendimiento práctico y se comporta intelectual e intuitivamente, más que racionalmente; en la medida, en que su operación sea así, es más segura, rápida y es más noble [22], pues, alcanza el fin con menos medios y menos circunloquios.

Cuando en la mentalidad de gran parte del pensamiento contemporáneo se piensa que lo «natural» se opone a lo «voluntario» –y ahí tenemos el estado actual, por ejemplo, de los estudios de Derecho natural, la sustitución del término por Derechos humanos etc., se parte del principio de la oposición entre naturaleza y libertad tal como se presenta en la tercera antinomia kantiana [23], que implica también una toma de posición, en el orden de la lógica formal entre los juicios analíticos y sintéticos, por lo menos desde Leibniz.

Con ello se está desarticulando y degradando la «fuerza de voluntad» con todas sus consecuencias psicológicas, morales, políticas, jurídicas e históricas, sustituyéndola por la «voluntad de la fuerza».

La voluntad tiene fuerza cuando sigue su inclinación. Parece este principio radicalmente contrario a la esencia de la moralidad, tal como la entiende por

19. *Cont. Gentes,* I, 7. La negación del valor del principio de identidad en el pensamiento moderno especialmente desde Kant y Hegel es la verdadera razón de la desintegración de nuestra cultura. La subordinación del entendimiento a la razón dialéctica de la Totalität, gravita desde la Crítica a todo el idealismo, marxismo e incluso vitalismo, fenomenología y hermenéutica hasta el pensamiento actual. Como una pequeña «muestra»: M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz,* Anthropos, Barcelona, 1988, 95: «el pensar necesitó más de dos mil años para comprender propiamente una relación tan fácil como la mediación en el interior de la identidad». Una nueva concepción de los primeros principios en L. Polo, *o.c.,* vol. IV, 1ª parte, 1-60.
20. I, q. 82, a. 1 c.
21. TOMÁS MELENDO, *Ontología de los opuestos,* Eunsa, Pamplona, 1982; *Oposición y contradicción en Aristóteles y Tomás de Aquino,* Pamplona, *Anuario Filosófico,* vol XIV/1, 1981.
22. I, q. 82, a. 3.
23. I. KANT, Kr.r.V. A 444, B 472. El origen de la contraposición entre naturaleza y libertad está muy ligada al advenimiento del cristianismo y a la doctrina agustiniana sobre la naturaleza y la gracia. Cfr. J. PEGUEROLES, *San Agustín: un platonismo cristiano,* PPU, Barcelona, 1985, 233-245, 273ss.

ejemplo Kant. Para Kant es imposible que el hombre empírico realice el deber ser puro y en este sentido el hombre, está entre lo puro y lo empírico, entre la moralidad y la animalidad. Para Kant, seguir la inclinación es seguir el impulso empírico, el capricho y esto, evidentemente no es moral [24].

La parte de verdad que hay en esta afirmación queda devaluada, en cuanto, se declara a priori la impotencia del cumplimiento del deber; esta impotencia es evidente consecuencia de la desconexión de la moralidad y la ontología. El obrar práctico, no sigue al ser, porque el conocimiento del ser no es «científico», universal y necesario. El mismo ser no es universal y necesario y por lo tanto, el mismo ser no es «natural» [25], la inclinación no viene del ser sino de la naturaleza irracional, empírica sujeta a las leyes físicas y objeto del estudio de la primera Crítica.

Este planteamiento es, no sólo resultado de la formación pietista de Kant, sino de la moralidad protestante, en general. Estando la naturaleza libre del hombre muerta por el pecado original, el término «naturaleza» adquiere un valor restrictivo equivalente a «naturaleza irracional» y a «necesidad empírica de la naturaleza». Ya no es posible pensar en una inclinación de la naturaleza racional hacia la realización de su ser que es la conquista de la verdad, no sólo especulativa sino también práctica, es decir, a la «conquista del mundo». Desligadas del ser natural, la racionalidad y la libertad, lo empírico toma el sentido fatalista de los versos de Omar Kayyám; «Oh Dios, que obligas a inclinar la jarra y prohíbes derramar su contenido» [26]. Éste es el nervio de la cuestión.

Sin embargo en Tomás de Aquino lo más «natural» es que lo voluntario quiera su ser [27], porque el hombre no es inteligencia y voluntad contrapuestas al modo kantiano, sino que la voluntad es la actualización del ser del conocimiento intelectual [28]. Con lo cual es obvio que «seguir la propia inclinación» significa en un ser racional, obrar racionalmente según la verdad y en consecuencia, no preferida directamente, ser feliz.

La felicidad, es la satisfacción que un ser encuentra al insertarse en un mundo como lo suyo propio. La correspondencia –de ahí la relevancia de la doctrina de

24. I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, en Werke, *o.c.*, Band VIII, 75-81.

25. Ciertamente para Kant la Naturaleza viene legislada por el entendimiento y la cosa en sí, lo que el racionalismo entendía por *mundo exterior*, es, para Kant sólo *mundus intelligibilis*. Se deduce pues, que la Naturaleza y la Libertad transcendental se oponen como lo sensible y lo inteligible. Las derivaciones de este error en la historia del pensamiento moderno y contemporáneo son evidentes y están en la línea de considerar lo *natural*, como mecánico y carente de inteligencia, mientras que lo *artificial*, es lo *humano*, y lo único inteligente y libre. Cfr. I. KANT, Kr.r.V. A 125: «Somos, pues, nosotros mismos los que introducimos el orden y la regularidad de los fenómenos que llamamos naturaleza».

26. OMAR KHAYYAM, *Las Rubaiatas*, trad. directa del original iranio por Christovam de Camargo, Losada, Buenos Aires, 1967, n. 119.

27. 1, q. 82, a. 1.

28. Idem. a. 3.

la verdad como correspondencia– es la garantía de la realización natural del hombre. El alma es el lugar de inserción del hombre con el mundo: a ello le lleva la inteligencia que conoce el «verdadero» fin, se sabe inclinado hacia él y siguiendo esa «necesidad» natural de su ser libre, alcanza lo que necesita, que es ser lo que es, plenamente.

Todas las teorías contemporáneas que niegan el papel de lo «natural» en relación con la dignidad y la libertad del hombre, siguen una corriente histórica que, en la tradición occidental se remonta a la Sofística [29]. La destrucción de la metafísica occidental tal como la entiende Heidegger y como la prolonga la actual hermenéutica bien en la forma gadameriana, bien en la de la pragmática transcendental habermasiana o apeliana, es un subproducto de la separación spinoziana entre naturaleza y finalidad.

Mediante una extrapolación de la física galileana y cartesiana, Spinoza, en el Apéndice a la primera parte de la Ética, hace una crítica «ilustrada» al principio de finalidad, dando estatuto ontológico, a lo que en la ciencia natural, tenía un estatuto meramente físico-matemático. Un análisis detallado de dicho Apéndice, pone en evidencia, la noción que tiene Spinoza de la naturaleza del hombre, como un modo de lo natural, dentro del marco del pensamiento moderno, desde el Renacimiento o, incluso, inicialmente desde el siglo XIV.

Por saber, Spinoza entiende saber voliciones, por fin, entiende «utilidad», por volición entiende efecto de causa mecánica y así sucesivamente [30].

El armazón ontológico mecanicista, matematizante, materializa su objeto. La noción de hombre, como naturaleza individual, racional y libre, como ser inclinado a su realización, es sustituido por el impulso o «conatus». Tal impulso no realiza el ser la verdad y el bien, sino lo que mecánicamente viene predeterminado.

Por este camino, la Modernidad, ha conseguido, no por supuesto realizar, sino, ni siquiera proclamar los Derechos humanos. Al ignorar el papel de la inteligencia como encaje –con todas las mediaciones imaginativas que se quieran– con el mundo, la ontología de Spinoza es una Ética es decir una *ontobulía* en donde el *impulso* sin trasfondo ontológico, sustituye a la inclinación inteligente y libre hacia el ser que nos realiza.

En esta tesitura, los Derechos humanos sólo pueden ser una Convención, una Declaración, pero no una Naturaleza [31]. Siguiendo el conatus mecanicista de una naturaleza sin libertad esos derechos están a merced de los hechos brutos. En este

29. Cfr. nuestro trabajo: ARMANDO SEGURA, *El concepto sofístico de «paideia» y su articulación con la Retórica*, en Revista de Filosofía (CSIC), julio-diciembre 1979.

30. B. SPINOZA, *Ética, demostrada según el orden geométrico*, FCE, México, Iª, Apéndice, 46-49.

31. V. RODRÍGUEZ, *Estudios de Antropología teológica*, Speiro, Madrid, 1991, cap. XI.

sentido Hobbes, hablaba de «estado de naturaleza» [32], noción de la que pende toda la Ilustración. La guerra de todos contra todos es lo «natural», el «pacto» es lo racional.

Esta mentalidad que nace en el siglo XVII y de la que participan tanto Spinoza, como Locke o Rousseau, es sobre la que se postulan la validez de los Derechos humanos. El que ese pacto sea voluntad general o consenso a priori transcendental, de modo que no dependa, del capricho de los hombres, son paños calientes para un «mal-radical». No se pueden garantizar los Derechos humanos si se tiene una idea equivocada del hombre. En todo caso, más valdrán esas proclamaciones, que sus contrarias, pero el principio básico queda sin fundamento.

El fundamento de los Derechos humanos, no es un a priori del saber, a modo de un texto que hay que interpretar desde un a priori del interpretar. Ese fundamento, no puede estar sujeto a las contingencias históricas, a las veleidades de la opinión, a la neutralidad como compromiso, a una diplomacia ontológica, en donde, la política exige que el hombre tenga derechos, en la medida en que pueda imponerlos positivamente, sino porque *tiene el deber natural de tener derechos.*

El fundamento de los Derechos humanos no es un a priori del saber: es un saber. Es la evidencia de los principios prácticos que nos dicen que el hombre es encaje inteligente y asimilador del mundo, no un átomo sujeto a las compulsiones de un caos de fuerzas, a las que hay que «poner en compromiso», para obtener una paz inestable y un cierto sobrevivir.

El fundamento de los Derechos humanos, pasa por el reconocimiento del principio de finalidad. El principio evidente universal y necesario del obrar humano, es el ser humano y éste no es lo que decidan los antropólogos o los políticos de hoy o de mañana, el ser humano es conocimiento verdadero de la realidad en cuanto orden de medios y fines, inclinación natural a asimilar y poseer lo que conoce.

Éste es el sentido que tiene hablar de la necesaria revolución dogmática de la libertad. Asentar ésta, en *el ser,* en lo que no tiene vuelta de hoja, asentar el ser en el *comprender,* el comprender en el *entender* y el *querer* lo entendido que comporta la *felicidad* [33], en la satisfacción del *ser.*

El verdadero enemigo de la libertad es el idealismo, en cuanto que, piensa que la libertad, pertenece al Todo y no al «hombre de carne y hueso». Por eso, el enemigo máximo que tienen los Derechos humanos, no es tanto la tiranía, como la Sofística que desde la Ilustración del siglo XVIII, toma el nombre de Crítica,

32. T. HOBBES, *Leviathan,* Nacional, Madrid, 1979, 228.
33. LA, 264.

enfrentando naturaleza, libertad y necesidad. Hoy mismo nos movemos en un imperio del hecho consumado, en donde uno se define por lo que de *facto* consigue. Los desheredados de la tierra, el Tercer mundo, las víctimas del aborto y de la moral del placer no gozan de los Derechos humanos, porque «no consiguen definirse», es decir no se imponen por su propia fuerza, no tienen «conatus» suficiente en el mundo.

Esa prevalencia del obrar sobre el ser, del éxito sobre el deber y el desconocimiento generalizado de la idea del hombre como sujeto de hábitos [34] es un signo negativo de nuestro tiempo. Con todo, el hombre yerra por accidente, pero acierta por naturaleza, en lo que se funda un optimismo, de fundamento muy superior al derrotismo filosófico.

El derecho humano fundamental es el derecho a realizarse, pero no a realizarse como aquel que se permite el lujo de probar la droga más dura, sino a realizarse según la sensatez de la razón le indica; un realizarse en el marco de lo real, en el marco de las posibilidades reales, cuya actualización hace feliz al hombre, en un encaje con el mundo, en donde la imaginación, la fantasía y la ilusión son las aproximaciones y mediaciones de la inteligencia a la asimilación de lo real, entendido como lo que es, no lo que me parece, te parece o nos parece.

C. Relación de la voluntad con la inteligencia y con la razón

a. Implicación de la razón en el entendimiento

La simplicidad del alma humana exige su unidad, pero esta unidad, es unidad de diversas potencias integradas en el orden de la causa eficiente por el entendimiento, y en el de la causa final que mueve a la voluntad [35]. Entendimiento y voluntad no se articulan directamente, puesto que, la unidad del hombre exige que su obrar siga a su ser lo que conlleva siempre cierto movimiento. El entendimiento, es la facultad de los principios especulativos y prácticos. Si sólo tuviéramos entendimiento y no razón, faltaría el engarce de los Principios con el mundo corpóreo. Este engarce lo realiza, por el lado del entendimiento, su instrumento, el discurso racional y por el lado del mundo material, la cogitativa que es corpórea y sensible como la Naturaleza.

34. P. RICOEUR, *L'Habitude en Philosophie de la volonté. I Le volontaire et l'involontaire,* Aubier, Paris, 1988. L. POLO, *Curso de Teoría del conocimiento, o.c.,* vol. III 1-70; la insistencia de Polo en el tema de los hábitos, tanto intelectuales como morales, en su enseñanza oral y escrita, tiende a llenar un agujero básico en el pensamiento moderno. Si no hay hábitos no hay libertad, puesto que la libertad es la *facilidad para hacer el bien.*
35. I, q. 79. ALVIRA, *Voluntad y ser* en *Reivindicación de la voluntad,* Eunsa, Pamplona, 1988, 70-73.

Un entendimiento sin razón, supondría una instantaneidad en el conocer y otra en el obrar. La instantaneidad excluye el movimiento. Este planteamiento, es ajeno a la naturaleza del hombre que es inteligencia encarnada en una materia corpórea; eso exige necesariamente, en todos los actos específicamente humanos, el movimiento local y el tiempo que mide ese movimiento. Es, por tanto, propio del hombre, realizar por medio de la razón, la intuición de lo que entiende, de manera que su acción siga inmediatamente al silogismo práctico, no a la evidencia inmediata de la intuición.

Un obrar que siguiera, sin deliberación, sin «collatio», el ímpetu de la intuición intelectual, en el sentido aristotélico, podría convertirse, aunque no necesariamente, en compulsión automática.

Es preciso sugerir que, esto no ocurriría necesariamente, porque entender la verdad es instantáneo y obrarla instantáneamente es perfecto. Pero como la verdad aplicada al caso concreto implica el silogismo práctico que lleva desde lo universal entendido hasta el objeto singular o caso singular fenoménico y concreto, el entendimiento humano, necesita de la razón, la cogitativa y la imaginación, por este orden, para realizar la verdad en el mundo.

Es en este sentido la definición aristotélica del hombre como «ξώου λοϱιϰόυ» se convierte en un paradigma antropológico. El hombre es «animal rationale», pero paradójicamente, no por exigencias del «espíritu», sino por exigencias del cuerpo.

De suyo y por su objeto, el entendimiento, es más noble digno y elevado que la razón [36] puesto que, es su evidencia la que sirve de punto de partida a la razón y de punto de llegada. La diferencia entre entendimiento y razón es una diferencia relativa y no esencial [37]. La razón implica movimiento –por lo tanto es imperfecta, en tanto no llega a su término– hacia el conocimiento intelectual, es decir, hacia la evidencia del entendimiento.

Ese movimiento parte del mismo entendimiento, puesto que sin el entendimiento de los primeros principios, adquiridos por inducción en la percepción sensible [38] no habría punto de partida para el razonar, que necesita de premisas demostradas o evidentes y en último término evidentes para evitar un proceso al infinito.

El razonamiento o movimiento del entendimiento, hacia el autotranscendimiento, es por otra parte, un momento del entender, en cuanto éste se perfec-

36. 1, q. 82, a. 3; P. RICOEUR *L'intentionnalité de la decisión: le projet*, en *o.c.*, 41ss.
37. 1, q. 79, a. 8.
38. 1-2, q. 51, a. 1 c.; *Cont. Gentes*, II, 83; idem. III, 41.

ciona a sí mismo. Pero no de un entender angélico que conoce la esencia de la cosa inmediatamente [39] al modo de la intuición intelectual, tal como la concibe Kant [40], a modo de hipótesis o punto de referencia. El entender que propone Tomás de Aquino, es un entender humano, es decir, corporalizado y cuyo objeto natural son los objetos corpóreos. Esto exige entre el entendimiento y el objeto corpóreo una serie de mediaciones. Estas mediaciones han sido estudiadas en la Modernidad por primera vez por Kant (superando la negación empirista del «a priori» del intelecto y la negación racionalista del papel de la imaginación y de los sentidos), en el Esquematismo transcendental [41].

b. Recuperación de la imaginación en la Modernidad

Kant ha sido el primer moderno que ha recuperado, en un contexto filosófico específicamente distinto, histórica e intencionalmente, la antropología gnoseológica aristotélica. La lógica transcendental, da testimonio de que la esencia del entender humano, es concebido por Kant y por Aristóteles como una implicación de sensibilidad y concepto. Luego se pueden establecer todo tipo de precisiones, algunas esenciales, pero el *paralelismo* es evidente.

En nuestro tiempo este papel de la mediación ha sido recuperada parcial pero enérgicamente en el campo de la filosofía analítica por la llamada semántica cognitiva y por el «experiencialismo» que pretende mediar la comprensión propia de la fenomenología y la hermenéutica heideggeriana y gadameriana con el objetivismo analítico, concediendo a los esquemas de la imaginación un papel central [42].

La mediación entre la capacidad de evidencia intelectual y su objeto transcendente, lo que es en el mundo físico, esencia corpórea, se realiza orgánica y corporalmente. Este proceso lo hemos estudiado en sus partes fundamentales. Baste ahora recordar la importancia de esta mediación racional que apoyada en la cogitativa, permite al intelecto pasar de la evidencia de la esencia universal, a la evidencia de la cosa singular. Esta mediación es la que hace del hombre un animal racional, no porque el cálculo lógico sea la esencia de la naturaleza humana, sino porque este cálculo, para ser útil al hombre, necesita mediaciones absolutamente corpóreas, empíricas y orgánicas, asentadas en las estructuras neurocerebrales.

39. 1, q. 58, a. 3.
40. I. KANT, Kr.r.V. B 69, a B 72.
41. I. KANT, Kr.r.V. A 137, B 136ss. M. HEIDEGGER, *Kant y el problema de la Metafísica*, FCE, México, 1993, 81-102: «Una interpretación finitista del esquematismo».
42. H. PUTNAM, *Reason, Truth and History, Cambridge University press*, 1981; G. LAKOFF, Women, Fire and dangerous Things, What Our Categories. Reveal about the Mind, University of Chicago press. 1987.

La razón, que procede de la evidencia intelectual *originaria* de los primeros principios, fundada en la inducción esencial a partir de los cuerpos, tiene que ser corporalizada, para hacer posible al entendimiento, la intuición (evidencia *final)* de lo que las cosas singulares son [43]. Y sabiendo lo que son, actuamos «a sabiendas», por tanto con garantías de éxito.

Estas consideraciones son necesarias a la hora de centrar las relaciones entre inteligencia (y razón) con la voluntad y más adelante con la propiedad esencial de la voluntad que es la libertad. De ahí, que cuando la voluntad como apetito intelectual apetece una cosa singular, no está subordinada directamente al entendimiento que es el hábito de los principios universalísimos sino a la razón que particulariza la universalidad [44].

Esa particularización, no es en absoluto una particularización meramente lógico-formal de manera que la voluntad tienda a una «forma» ideal utópica que le mueve en un horizonte inalcanzable [45]. En absoluto.

La voluntad como apetito intelectivo no se equivoca, en el sentido de que va a por lo real y lo real es singular y corpóreo. Por ello la razón está hecha para el cuerpo, es eminentemente corporalizada, puesto que su movimiento hacia la cosa corporal individual no sería posible desde la pura forma lógica de una conclusión silogística, como aparece descarnadamente en Hegel. Tampoco se ve articulación de mente y cuerpo en el dualismo de Eccles y Popper.

Es necesario, absolutamente, para que el conocimiento humano sea real, o en la terminología tardomarxista «práctico» o «praxeológico», la mediación de las estructuras corpóreas fundamentalmente cerebrales.

43. *In Ethic.*, 4, lect.1. n. 1122.

44. 1, q. 79, a. 8; 1, q. 82, a. 2; M. HEIDEGGER, *Disputación de Davos entre Ernest Cassier y Martin Heideggger* en *Kant y el problema de la Metafísica, o.c.*, 216: «con la existencia de una cosa como ser ahí es como la verdad entra en el ser-ahí». El problema de la universalidad de la verdad, respecto del hombre de carne y hueso, es el empeño, nunca resuelto del pensamiento de la Modernidad. La pugna idealismo-existencialismo (o materialismo) oculta la verdadera solución: la articulación de esencia y existencia en la persona individual. Negar validez (Gültigkeit) a la verdad (Wahrheit) del ser-en-sí, implica dejar sin amparo la existencia del ser-ahí. La designación del hombre como ser-ahí, producto de la crítica a la Civilización calculadora, en su reduccionismo, sólo tiene el sentido del temporal pre-saber. Sólo la voluntad de autofundamentarse sin ordenación al ser, como el impulso alógico de Schelling, puede querer anteceder a la esencia. Su logro es justamente la ceguera para la esencia del existente, ansiedad (Die Angst) ante la nada postulada.

45. La noción, dentro del estructuralismo de las *formas de la individualidad*, herencia del idealismo tanto filosófico como cientista está en la línea de subsumir lo individual no como individuo empírico y contingente sino como formalidad. Así lo individual es en Hegel el sujeto de la conclusión del silogismo especulativo (o sea lógico-real) (cfr. G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik, o.c.*, Band II, 301): «la individualidad que se pone como determinada, no se pone en una diferencia extrínseca sino que se pone en la diferencia del concepto, por consiguiente ella excluye de sí lo universal. Pero como éste es un momento propio de ella misma, así se le refiere también esencialmente». Cfr. E. BALIBAR, *Acerca de los conceptos fundamentales del materialismo histórico*, 270-276 en E. ALTHUSSER-L. BALIBAR, *Lire le Capital*, Maspero, Paris, 1965. *Idem. Sur la Philosophie*, Gallimord, Paris, 1994.

Lo que hace posible que el hombre quiera, no sólo ideas universales sino seres singulares materiales, es su corporalidad. Ahí el papel decisivo de la cogitativa que «traduce» neurofisiológicamente el encaje lógico formal en encaje asociativo neuronal. Esto ocurre de tal manera que el algoritmo es «dibujado» aproximativa, imaginativa, analógica y metafóricamente por el cerebro. Lo que pierde en pureza lógica en certeza, exactitud y rigor ideales, lo gana en verdad y realidad. Este encaje fue estudiado en términos analógicos por la Escolástica y actualmente por la teoría cognitiva aunque con soportes metafísicos diversos e incluso opuestos [46]. El algoritmo como invento e instrumento de la razón calculadora, es siempre condicionado por la evidencia que el intelecto tiene de los principios. Éstos son los fundamentos no algorítmicos del cálculo. El pensar que, a partir de Suárez principalmente, y por exigencias de economía ontológica, la cogitativa, debe ser desplazada por la imaginación, a pesar de constituir una imprecisión gnoseológica notable, puede, hoy, comprenderse y rectificarse de manera que el papel de la «razón particular» y el de la imaginación queden deslindadas y a la vez articuladas. Esta economía de la Escolástica del siglo XVII (Suárez) heredera de la del XIV (Escoto y Ockham) prepara el tratamiento kantiano de la imaginación transcendental y de sus esquemas como eslabones entre el intelecto y la sensibilidad.

c. Imaginación y utopía

Hay un par de temas, derivados, pero muy importantes desde el punto de vista del pensamiento moderno y de la sensibilidad filosófica actual con enormes consecuencias antropológicas. El primero, es el lugar de la «utopía racional» a la luz de la antropología gnoseológica tomista, en relación precisamente con la secuencia entre razón, entendimiento y voluntad, desde Kant a los frankfurtianos. El segundo, la proximidad del planteamiento tomista, sino a los presupuestos ontológicos, que son los fundamentales, sí a las exigencias metodológicas de la fenomenología y la hermenéutica.

Respecto del lugar de la utopía, en la gnoseología tomista, en relación con la sensibilidad contemporánea de este siglo, hay que subrayar la repercusión de la «economía» suarista en el tema de la imaginación. Al reducir en la práctica, cogitativa a imaginación, ésta aparece escindida en dos niveles, tal como aparece en Kant, uno empírico, la llamada imaginación figurada o reproductiva y otro transcendental, puro y universal que es productiva [47] en el sentido en el que al eslabo-

46. G. VIGNAUX *Les sciences cognitives: une introduction*, La Découverte, Paris, 1991.

47. I. KANT, Kr.r.V. A 142, B 181.

nar el concepto con la sensación, concluye «silogísticamente» las exigencias del concepto en la misma sensación.

d. La idealización kantiana de la imaginación

La imaginación transcendental kantiana sigue haciendo el papel de la cogitativa pero con una diferencia notable. El esquema kantiano es producto de la imaginación transcendental. Ésta, a su vez, tiene su sujeto en el entendimiento, de manera que Kant titula su apartado «El Esquematismo (Schematismus) de los conceptos puros del entendimiento». Separa pues lo que podríamos llamar «silogismo de la imaginación» en donde el esquema hace de término medio entre objeto sensible y concepto puro [48], del silogismo de la razón [49] de la misma manera que la Analítica transcendental está separada de la Dialéctica.

La secuencia, entendimiento-razón en Kant, inversa a la aristotélica, no puede dejar de tener repercusiones fundamentales. La razón es, en Kant, el nivel superior de la subjetividad, de manera que, el entendimiento entiende los fenómenos de la sensibilidad, como insertos en el marco de la relación de opuestos, que es la razón en general, y también la razón pura kantiana. Eso implica que el entendimiento no es una facultad que goce de intuición intelectual sino de capacidad de síntesis.

La sustitución de la intuición intelectual por la síntesis a priori es, en nuestra opinión, la sustitución de un conocimiento evidente (inmediata y/o mediatamente) de lo real a través de la razón (y por medio de la cogitativa y la imaginación) por un conocimiento, en donde el entendimiento «entiende en el objeto lo que previamente ha puesto en él».

Síntesis a priori significa en Kant fundamentalmente la presentación de la identidad como si fuese una diferencia. Esto tiene consecuencias notables.

Siendo el esquema de la imaginación a priori y puro, la diferencia sólo se hace posible por el lado de la materia por lo cual la diferencia, en cuanto tal, queda incognoscible. El fenómeno es la diferencia formalizada y, por lo tanto, sintetizada en la identidad del sujeto.

Esto, es así de tal manera, que la física es pura imaginación productiva, reductible a la teoría de modelos; en la medida en que el modelo producido en el fenómeno «sirve» a la experiencia contingente universal y necesariamente, hay

48. I. KANT, Kr.r.V. A 138, B 177. Cfr. E. HENRI ALLISON, *Kant's Transcendental idealism. An Interpretation and Defense,* Yale University press, 1983, 173ss. Compara la subsunción lógica con la propia del esquema de la imaginación.

49. Un espléndido estudio del esquematismo del entendimiento en relación con el de la razón: R. DAVAL, *La Métaphysique de Kant,* PUF, Paris, 1951.

verdadero conocimiento de los fenómenos. Pero esta utilidad, instrumentalidad y servicio, es una confirmación contingente que no roza la universalidad del aparato puro de la imaginación y el entendimiento.

De hecho la epistemología contemporánea, ha sustituido el modelo rígido y «esencialista», por la hipótesis falsable, lo que en el campo del conocimiento físico matemático, nos parece correcto.

e. Lugar de la desconexión, razón-realidad

El objeto de esta disgresión aparente es el siguiente: Si el «silogismo» kantiano de la imaginación (léase en Tomás, cogitativa) actúa en Kant, no como encarnación corpórea de la razón lógica formal (con toda la carga ontológica de este supuesto), sino como «posición» (o producción) de tipos (categorías y esquemas del entendimiento) que no son más que «funciones para entender fenómenos», *la consecuencia básica es la desconexión de la razón con la realidad.*

La secuencia cogitativa-razón-entendimiento ha sido sustituida por la de imaginación (cogitativa)-entendimiento-razón. La lógica de la razón no es la lógica de la ciencia, la lógica de la ciencia no es la lógica de la realidad y en consecuencia el hombre es en esencia un animal de horizontes, a nivel exclusivamente imaginativo. Este modelo de imaginación no «imita» lo real sino que imita «el concepto», por tanto a nivel de «encaje» con lo real, la dificultad, en Kant, es máxima. La imaginación es una facultad de puras formas [50], no de realidades.

La tesis kantiana tiene sus ventajas, en el sentido de que entramos en una lógica del descubrimiento, pero sólo en el campo de los fenómenos y las sensaciones. La desventaja fundamental es que el hombre deja de ser un animal inteligente y un animal de razones, es decir, un animal de verdad, que encaja su entender con el mundo real, por medio de la razón corporalizada en la cogitativa. Se abre el paso, en la perspectiva kantiana, a una antropología del infinito imaginativo, *al margen de la razón como «palabra dada» por el ser al hombre.* El ser ya no es leal a la palabra.

Los derechos de la razón serán recogidos por Hegel, pero dentro de un idealismo, en donde la corporeidad no es un medium, un termino medio, sino lo inesencial y absolutamente irrelevante, en todo tipo de relación con el mundo.

50. En este sentido la noción de Polo de la imaginación como *una facultad en constitución* permitiría comprender cómo el centrar la esencia humana en la imaginación orienta imaginativamente, la moral, la política, el arte y la historia en la dirección del infinito proceso, fuera de la libertad del concepto. Esto explicaría cómo las nociones recientes de utopía, en los frankfurtianos (Bloch, Marcuse etc.), con toda la carga heideggeriana que conllevan, serían explicables a la luz de este desplazamiento de la inteligencia por la imaginación, de la razón por la simple cogitativa y en definitiva, de los contenidos ontológicos por los métodos. El drama del pensamiento moderno desde Galileo y Descartes es la sustitución de la razón por la imaginación. Cfr. POLO, *o.c.,* vol. I, 367ss.

f. Evolución contemporánea de la desconexión

Ambas líneas, la crítica y la dialéctica, están absolutamente desligadas de la realidad racional, que por la cogitativa se particulariza constituyéndose en «existencial» [51]. De esta desconexión o falta de adecuación, van a derivar la hermenéutica heideggeriana y la dialéctica marxista. La primera ligada, hoy, con el psicoanálisis, la lingüística etc. lleva a una corporalización sin entendimiento, la segunda a una razón sin entendimiento que encaje con la realidad. En ambos casos lejos de la verdad, la desembocadura en el nihilismo era verosímil [52]. Las consecuencias éticas son inmensas y su relevancia para nuestra actual situación histórica también.

En cuanto a la proximidad del método fenomenológico y hermenéutico, al pensamiento de santo Tomás, vale la pena hacer una consideración.

El movimiento fenomenológico, en su sentido más amplio llena todo nuestro siglo e intenta cubrir en el marco de la crisis del positivismo, las necesidades de recuperación del sujeto humano. En el fondo, la fenomenología es un humanismo sui generis [53]. Se trataría de salvar la imágen del hombre del caos aparente que las revoluciones científicas y filosóficas del siglo XIX y XX han sumido a nuestra civilización. Esta actitud ya implica un error ontológico, si es que después de Kant se puede todavía hablar de ontología con algún sentido referencial.

El error de perspectiva consiste en:

1) Sentirse afectados en cuanto filósofos («filósofos que comienzan») por la mentada «crisis». Es evidente que la «crisis» sólo es posible en la escisión previa de los objetos formales de la metafísica y de la ciencia, revolviendo ésta contra aquélla. La sensación de «crisis» en la que nos hemos movido en estos dos últimos siglos, es el efecto «resaca» consiguiente a la disolución de las nociones de verdad y entendimiento del pensamiento heleno-cristiano.

Si la evidencia de los primeros principios por el entendimiento, no es el punto de referencia en relación al cual se subordinen todas las ciencias, éstas presentarán siempre sus descubrimientos en un campo fenomenológico, desligado de la verdad metafísica y sin posibilidades de ser fundadas en una certeza apodíctica

51. A. LOBATO, *La cogitativa en la antropología de santo Tomás de Aquino,* Journal Philosophique, Paris, 1986, 130: La cogitativa por su relación con los singulares, por su capacidad de percibir en concreto la realidad como existente, buena o nociva para el sujeto, útil o perjudicial, está en la raíz de toda la vida humana en la dimensión apetitiva.

52. La revolución de Nanterre de 1968 abre el nihilismo del Occidente postsocialista; la Caída del Muro treinta años después, abre el nihilismo postcomunista de Oriente. Cfr. este planteamiento del voluntarismo sin finalidad desembocando en la nada: R. ALVIRA, *Reivindicación de la voluntad,* Eunsa, Pamplona, 1988, 69.

53. JAN PATOCKA, *Qu'est de que la phénomenologie?,* Grenoble, Jerome Millon, 1988, traducido del checo por Erika Abrams: 217ss. *Le subjectivisme de la phénomenologie husserliana et l'exigence d'une phénomenologie asubjective.*

(como reclamaba Husserl). La consecuencia inmediata es la segura degradación de la voluntad desprovista de la certeza del entendimiento y el desvarío generalizado de la moral [54].

2) Intentar resolver la crisis, reafirmando la subjetividad, como el núcleo de la constructividad del método fenomenológico.

Ese intento de solución, iniciado por Husserl y que se manifiesta fundamentalmente en la crítica al naturalismo y al psicologismo, mantiene una primacía del método sobre la realidad que era propia del mismo naturalismo. El método fenomenológico vacía todo contenido metafísico y lo sustituye por la patencia del fenómeno siempre relativo al sujeto. Con ello el subjetivismo moderno intenta salvar al hombre de la crisis producida por el propio subjetivismo en los siglos anteriores. Esto es patente en Heidegger [55] y en Scheler [56].

La nueva empresa, repite a otro nivel, la duda metódica y la crítica transcendental kantiana; acaba convirtiendo, con Heidegger, la fenomenología en una analítica de la finitud, acompañada de la connatural perplejidad en el orden de la esencia. Ésta es la razón de la ruptura de las bases de toda moral posible. La desmoralización occidental en este siglo no tiene otra causa especulativa.

3) Aplicar progresivamente el método fenomenológico en un sentido histórico-hermenéutico (Heidegger), axiológico (Scheler) material-corporalista (Merleau-Ponty).

Es evidente que la reacción existencial y materialista contra el idealismo, intenta en el fondo «objetivizar» el «subjetivismo husserliano» (como hemos visto en Patocka y en el caso de la dialéctica, el subjetivismo hegelo-marxista [57]). La referencia constante a la historia, a la sociedad, a los valores, al análisis de la corporalidad y al sexo, a las «condiciones objetivas» del pensamiento filosófico, van en esta dirección.

Se prolonga la herencia de la reducción de la moral a fuerza (Nietzsche) o pulsión (Freud) «neutralidad» (de fuerzas) (Rawls). Esto significa que la Modernidad no encuentra alternativa entre el idealismo subjetivista y el objetivista, simplificando los términos, entre «comprensión» y «lógica», lo que implica un

54. ARMANDO SEGURA, *El papel del intelectual en un mundo sin moral,* en «Atti del III Congresso Internazionale de la S.I.T.A». *Ética e società contemporanea,* vol. II. Pont. Accademia de S. Tommaso, Lib. Vaticana, 1992, 73-83.

55. K. O. APEL, *Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie,* en Forum für Philosophie Bad Homburg (her.) «Martin Heidegger: Innen- und Außenansichten», Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1989, 131-175. Intento de reducir el implícito transcendentalismo subjetivo de Heidegger en un a priori del lenguaje.

56. Una crítica equilibrada a la fenomenología de los valores de Scheler en KAROL WOYTILA, *Max Scheler y la Ética cristiana,* BAC, Madrid, 1982.

57. En esta línea el intento frustrado de una dialéctica estructural en Althusser y la llamada Ecole de Paris. Cfr. L. ALTHUSSER, *Pour Marx,* Maspero, Paris, 1965.

desarme de la voluntad; este desarme se da, tanto si se decide el hombre por la hermenéutica que no concede jamás elementos ciertos de validez y objetividad como si se decide por la lógica o el análisis que, privados de toda referencia antropológica, no dicen nada a la acción ética propiamente humana [58].

4) Recaer en el nihilismo de la crisis sumamente incrementado (Foucault) por imperativo de la corrosión de la verdad del entendimiento. El bloqueo de la potencia veritativa del entendimiento, conduce a la voluntad de nada (Nietzsche), es decir, a *una disolución de la voluntad en todos los determinismos* (cientistas, sociológicos, psicológicos, politizantes).

En este orden de cosas, aparece, una concepción de la verdad y del bien como producto de la decisión colectiva (consenso). En el caso de que el propio Apel no reconduzca su teoría a una aproximación intersubjetiva a una verdad y bien objetivos [59], serían el punto final, destructivo, de los dos grandes pensamientos sobre los que ha pivotado Occidente en este siglo: Wittgenstein y Nietzsche, inacabable e infructuosamente víctimas, de intentos de mediación de origen hegelo-marxista en los últimos pensadores de la escuela de Frankfurt.

Solamente la vuelta a una antropología, apoyada en una ontología que considere la verdad del hombre como encaje con la realidad, tanto por el lado de la materialidad objetiva como por el lado del Principio, puede volver naturalmente las aguas a su cauce. Sólo así, la eficacia de la voluntad técnica (factibilidad), en la medida en que «siga» el dictado de la inteligencia se puede convertir en eficacia moral, en «agibilidad».

Es necesario, reaprender las páginas de la concepción tomista de la libertad, en orden a suturar la herida y el abismo que el idealismo –principalmente kantiano– han establecido entre deber ser y ser. Esta herida ha sido profundizada por el materialismo existencial y vitalista, por el lado del ser, entendido como fenómeno y corporalidad desprovistos de significado.

Supuestas estas rectificaciones, podemos empezar a «comprender», no ya «lo que le pasa» al hombre sino lo más fundamental «quién es el hombre» [60] y «por quién» y «para quién» le pasan las cosas que le pasan. Encontrar una antropología del sentido y de la referencia, es encontrar un «alguien» respecto al cual podamos referirnos de modo absoluto.

58. APEL, *Escritos éticos*, Alfa Iberia, Barcelona, 1984; G. VATTIMO, *Ética de la interpretación*, Paidos, Barcelona, 1991; Idem. *Más allá del sujeto*, Paidos, Barcelona, 1989. L. SÁEZ RUEDA, *La pragmática transcendental y el problema de la fundamentación última en K. O. Apel*, tesis inédita, dirigida por Tomás Calvo Martínez, leída en marzo de 1991 en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Granada.

59. Cosa no imposible si hemos de atenernos a los últimos matices de su pensamiento expuestos en el Simposium sobre APEL, celebrada en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Granada en 1992.

60. L. POLO ¿Quién es el hombre? Un espíritu en el tiempo. Rialp, Madrid, 1991.

II

LA LIBERTAD PROPIEDAD DE LA VOLUNTAD HUMANA EN CUANTO «LIBRE ARBITRIO»

1. El libre albedrío psicológico desplazado por la libertad externa

A. Renacimiento, Ilustración, Revolución

La expresión latina «De libero arbitrio», intituló el famoso libro de Erasmo en el que se enfrentaba con la doctrina protestante de la predestinación; ya es sabido que fue violentamente contestada por Lutero en su opúsculo «De servo arbitrio». Esa expresión, secularizada y remodelada por Kant [1] es responsable, dentro de la sensibilidad y psicología actuales, de múltiples incomprensiones y confusiones.

La Revolución no se levantó en defensa del «libre albedrío», que era un principio fundamental de la teología y filosofía católica, sino de la «libertad», igualdad y fraternidad de todos los hombres según su «naturaleza». Se ha operado, pues, una secularización de la noción teológica de libertad, tal como se deriva de la teología que va de san Pablo y san Agustín hasta Trento y el Vaticano II [2].

1. I. KANT, *Metaphysik der Sitten. Rechtslehre*, en Werkausgabe, Band VIII, *o.c.*, AB 45: «Freiheit (Unabhängigkeit von eines anderen nötigender Willkür)» la libertad (independencia de arbitrio con respecto a otro).

2. Nos referimos concretamente a la famosa *Declaración sobre la libertad religiosa* del concilio Vaticano II, en donde se precisa: «Todos los hombres conforme a su dignidad, por ser personas, es decir dotados de razón y voluntad libre, y, por tanto, enaltecidos con una responsabilidad personal, tienen la obligación moral de buscar la verdad, sobre todo, la que se refiere a la religión. Están obligados asimismo, a adherirse a la verdad conocida y a ordenar toda su vida según las exigencias de la verdad. Pero los hombres no pueden satisfacer esta obligación, de forma adecuada a su propia naturaleza, si no gozan de libertad psicológica al mismo tiempo que de inmunidad de coacción externa». Cfr. Vaticano II. *Constituciones, Decretos, Declaraciones*, BAC, Madrid, 1965, 679ss.

Hay razones de fondo que explican este cambio de sensibilidad. Cuando Kant define la libertad como «independencia de arbitrio», está haciendo referencia precisamente a este fondo. Para la doctrina tradicional, el libre albedrío implica un seguimiento de la voluntad respecto del entendimiento, el cual, en cuanto entendimiento práctico, tiene evidencia del fin de la naturaleza racional del hombre como de un primer principio.

La Ilustración y ésta es uno de sus rasgos cruciales, escinde conocimiento del fin y moralidad. El finalismo, ya hemos visto como sucumbió al malentendido de suponer que la naturaleza humana se mueve mecánicamente y según fórmulas matemáticas. En ese contexto, la acción moral excluye el fin moral. Se derrumbaba la antropología aristotélica que era la base de la de santo Tomás. En realidad se desfonda el concepto antropológico heleno-cristiano.

B. Evolución del desplazamiento en Kant

En Kant la escisión entre razón y voluntad queda perfectamente consolidada. El fin como móvil de la voluntad, en cuanto bien apetecible por ésta, es sustituido por el imperativo categórico: «obra de tal manera que la norma de tus actos tenga validez universal». La revolución moral ha encontrado su fórmula definitiva.

La libertad moderna, tal como la define Kant, se diseña bajo la pauta de la prioridad del obrar sobre el ser y de la práctica sobre la teoría. Se podría argüir que ése era también el postulado aristotélico, como hemos señalado más arriba: la prioridad del acto sobre la potencia. Esto no es así y debemos subrayarlo.

Cuando el aristotelismo establece que «el obrar "sigue" al ser» se refiere al movimiento de la actividad cuyo principio y causa es la substancia. Se refiere al movimiento (χινήσις) y por lo tanto al acto de la potencia en cuanto está en potencia. Ese movimiento es medido por el tiempo. La prioridad del acto significa que el fin y causa de ese movimiento, el motor que le mueve es un acto, un ser pleno, ontológicamente a priori.

La intención del pensamiento de Heidegger, en nuestro siglo precisamente, consiste en reducir al hombre, de substancia, principio y causa de su propio obrar, en producto de ese obrar sin esencia fundante previa. En un «sum» sin «cogito».

La prioridad del acto y la primacía de la praxis (por utilizar un lenguaje conocido), se contraponen, como el acto de ser y la potencia, la substancia y el accidente.

La posición moderna conlleva una antropología, en la que la voluntad impera al entendimiento sus propios contenidos, tal como apuntaron Escoto y Ockam y como llevaron, a algunos nominalistas del XIV, como hemos visto más arriba, a romper en la Omnipotencia divina, el principio de no contradicción.

El conocimiento es concebido, como libertad especulativa de «producir» la experiencia, y los conceptos como funciones [3] en donde, la libertad, por el camino de la subjetivización de la naturaleza se hace posible. El conocimiento humano, el riguroso y científico, propio de las ciencias naturales, es, para Kant, espontaneidad, actividad [4] y libertad transcendental; es el hombre el que legisla, y no el legislado por el ser. Pero además esta libertad especulativa, según la cual se constituye el orden del cosmos, no tiene nada que ver con la libertad moral.

La libertad moral, no es ninguna propiedad de la voluntad concebida como una potencia pasiva que sigue el dictado del entendimiento y la razón. Para la Modernidad, por el contrario, la voluntad tiene sus propias categorías, es decir, sus propios sistemas de referencia autónomos de todo dictado exterior a ella misma-sea Dios, la naturaleza, un tutor, un pastor, o la razón especulativa. Éste es el lugar del imperativo categórico tal como lo hemos formulado anteriormente.

La moral kantiana no admite ningún contacto –consecuente con su agnosticismo especulativo– con un bien exterior o interior (al estilo agustiniano) a la naturaleza del hombre. La noción de fin, que ya había abolido Spinoza, no entra dentro de la moralidad. El hombre debe ser «digno» (αξιος) más que «αγαθός» y el Soberano Bien no quiere otra cosa de los hombres sino que actúen por el puro deber lo que les hace desinteresados y específicamente morales.

Ello lleva la consecuencia –y determina toda la teoría moral moderna hasta nuestros días– a un punto fundamental: no hay relación íntima entre la ciencia y la moral. Podríamos detallar con más tecnicismo esta consecuencia. Podríamos ver el despliegue de perspectivas y escuelas pluriformes hasta nuestros días; pero esa tarea supera los límites materiales de este trabajo y, oscurecería la unidad principal del contenido.

Desde Kant, por lo menos, no hay posibilidad de articulación del conocimiento con la libertad. Y esto a dos niveles. Mediante la crítica de la metafísica se ha despojado a la razón humana de toda capacidad de conocer la realidad como es en sí, por lo cual, queda incapacitada para actuar moralmente «en espíritu y en verdad». La moral funciona como un trámite procedimental para que no

3. La noción kantiana de concepto como *función*, aparte de su resonancia matemática, implica la sustitución de la verdad del juicio de la metafísica clásica por la validez objetiva de la Crítica I. KANT, Kr.r.V. B 128.

4. Una visión de la Crítica kantiana como teoría de la acción en MIQUEL BASTONS, *Conocimiento y libertad. la doctrina kantiana de la acción*, Eunsa, Pamplona, 1989; La confrontación ética entre el tomismo y Kant.

se diga que actuamos como los animales. Es el famoso obrar «como si» hubiera libertad. Pero nadie puede decir «científicamente» que la hay. El sentido del deber, sustituye a la «sindéresis» o conciencia moral que implica el obrar según el conocimiento que tenemos del bien como fin real de nuestra naturaleza [5].

Lo que la Modernidad ha negado rotundamente, han sido los primeros principios, tanto en el orden especulativo (identidad lógico-ontológica) como en el orden práctico (el bien) como fin propio de la naturaleza humana que le inclina a obrar conforme a él.

El sentido del deber, en Kant, es una exigencia de la dignidad humana, es decir, de una naturaleza que no se conoce como libre, pero que debe actuar como si lo fuera. Ésta es la dignidad humana según Kant: el trágico destino de mentirse a sí mismo constantemente, afirmando, no sin fariseísmo, que se debe «tender» a la santidad pero que es impropio del hombre alcanzarla [6].

La sensibilidad ética actual llega a la conclusión de que la moral tal como la presenta el idealismo y tal como se conformó en la moral victoriana y en la moral burguesa, es una hipocresía indigna del hombre.

C. Una moral sin contenidos, una moral de arbitrio

Como en tantas encrucijadas del pensamiento, la solución parece que ya está muy «superada», para poder ser reencontrada. Sólo queda el camino del análisis materialista de los actos humanos, reduciendo el hombre, a pulsiones y la libertad, a la ausencia de coacción para seguir esas pulsiones. Así el psicoanálisis, que tanto influjo ha tenido en el estructuralismo filosófico y en el neonietzscheanismo, consideró la «virtud», el autodominio y la libertad sobre sí mismo que es lo que hace posible fundamentalmente el «libre albedrío», como una «represión» [7].

Quedaba consagrada, desde entonces, una nueva noción de libertad: la de simple elección entre alternativas sentimentales, imaginativas, sexuales, instintivas etc. La desconexión de la inteligencia y la voluntad libre con la libertad, tal como hoy es entendida, o los mass media nos dicen que es entendida, conduce a una moral «estructural», en donde, son los «condicionantes objetivos»: históricos, sociales, biológicos, económicos, políticos, científicos etc., los que hay que variar si queremos cambiar la conducta humana. La moral se ha convertido en

5. 1, q. 79, a. 12.
6. I. KANT, Kr.r.V. en Werke, *o.c.*, Band VII, A 146, A 147.
7. M. FOUCAULT, *Histoire de la séxualité*, Gallimard, Paris, 1984; es una reciente versión de cómo el *psicoanálisis estructural*, intenta sustituir la metafísica por el sexo.

una «ingeniería estructural», en donde «modernizando» y tecnificando la granja donde las gallinas ponen sus huevos o las vacas producen su leche, mejorará la calidad de los huevos y la leche.

De la misma manera, la «honestidad», la «ética» y la «honradez» se hacen consistir en el cumplimiento de las leyes civiles, del consenso de los colectivos, de las normas estadísticas sociológicas de las prescripciones y dictámenes de las asambleas internacionales, de los manifiestos de intelectuales y artistas, y de la manipulación de la opinión desde los «media», es decir, ya que la moral del deber ser es hipócrita, impongamos la moral del simple ser como instinto, como «deber gozar». Toda la estructura social es «honesta» si consigue hacer gozar a todos honestamente, es decir en igualdad de condiciones.

La ignorancia sobre la naturaleza del hombre, sobre su dignidad basada en la inteligencia racional y en la capacidad de obtener el fin propio de su naturaleza inteligente y que le va a hacer feliz, es total. Cualquier llamada a una moral de fines según la naturaleza, es considerada un discurso represivo, emocional y en definitivo «irracional». En términos de Nietzsche: «moralina». La ventaja de una moral formal es que al no venir limitada por los fines ni los contenidos, deja éstos, al puro arbitrio.

2. Libertad, según razón

Para santo Tomás, todos los seres, como hemos visto, obran según fines internos o externos, conscientes o inconscientes, libres o necesarios [8]. El dinamismo de los fines es la regla del universo frente al mecanicismo de los medios. Esto además es sobreentendido por toda la legislación y la sociedad. Sin libertad y responsabilidad no habría leyes, ni democracia, ni cárceles, ni jueces, ni premios ni castigos. Por tanto el punto de partida, de hecho, es el presupuesto de que los hombres se saben libres y obran socialmente en consonancia con esta conciencia.

Para explicar este hecho, Tomás de Aquino aplica a la «vida» del entendimiento práctico, sus principios ontológicos fundamentales en consonancia con Aristóteles: Hay tres clases de comportamientos, en relación con la actividad que siempre sigue a la naturaleza.

Por un lado, hay seres que actúan sin juicio previo alguno como los seres no dotados de conciencia, las piedras por ejemplo. Todo lo que se mueve en el universo se mueve inteligentemente pero según la inteligencia propia o la inteligen-

8. 1, q. 80, a. 1.

cia de otro. Las piedras y todo el mundo de la materia física se mueve inteligentemente pero no según su propio conocimiento y juicio.

Por otro lado, hay seres que saben que actúan pero no son libres para juzgar cómo deben actuar; así los animales se mueven por instinto. Es el caso de la oveja que en virtud de su «estimativa» juzga que debe apartarse del lobo. Su naturaleza le lleva a un «juicio» movido por la causalidad necesaria de su naturaleza instintiva. Los hombres, en cuanto animales, nos movemos también por este instinto, de modo que, cuando vemos que se acerca la llama, apartamos la mano y, también, ante la presencia (incluso la imagen) de un limón, segregamos saliva o ante el estímulo sexual, tendemos, en cuanto estrictos animales, a actuar inmediatamente «sin pararnos a pensar».

Hay un tercer modo de comportamiento específicamente humano: *«en cambio el hombre obra con juicio, puesto que por su facultad cognoscitiva juzga sobre lo que debe evitar o buscar. Como quiera que este juicio no proviene del instinto se concluye, que obra por un juicio libre, pudiendo decidirse por distintas cosas»* [9]. La expresión breve y densa de *«juicio libre»* resume la esencia de la doctrina tomista de la libertad.

Es importante, caer en la cuenta de lo que da por supuesto este texto: la capacidad cognoscitiva de «encaje con la realidad» de la naturaleza del hombre y la naturaleza de los seres de su entorno. Sin ello, no sólo la moralidad sería imposible sino la felicidad, puesto que no se puede actuar en el mundo natural, en contra de sus leyes, sin sufrir sus consecuencias. Ser inteligente es precisamente saber «el terreno que se pisa», la naturaleza del entorno que hay que conocer, para actuar con libertad [10].

Cuando se repite la máxima «la libertad os hará libres» no se razona suficientemente sobre la ontología en la que reposa. La libertad como «capacidad de encaje con la realidad» no es otra cosa que el «obrar con verdad». Por eso el que desconoce la verdad no puede nunca ser libre. Una antropología errónea no es una «desgracia» simplemente especulativa, sino que, acaba siempre en una tragedia práctico-existencial.

El papel de la educación en el campo de la formación del conocimiento y de los hábitos es, pues, esencial para que un ser humano aprenda a ser libre, lo que quiere decir, que ejercite su capacidad de seguir con su voluntad el juicio del entendimiento y en consonancia en este «encaje con el mundo», sea feliz.

«Encajar con el mundo» no tiene nada que ver con la pasividad, la condescendencia o la adulación. Todo lo contrario. Uno «encaja», tiene «éxito moral»,

9. I, q. 83, a. 1, c.
10. LA, 459-475.

cuando mantiene la verdad objetiva y el bien objetivo, aunque sea «contra todo el mundo». Eso es encajar con el mundo real. La desgracia, el infortunio, es siempre un mal-entendido.

A. De nuevo la importancia de la cogitativa en orden a la libertad concreta

a. El carácter mediador de la corporeidad en la praxis humana

En el mismo a. 1 de la q. 83 de la Summa, se expone la analítica del acto voluntario de un modo altamente ilustrativo.

En el acto voluntario hay siempre un juicio previo a la acción. Ese juicio no proviene del «instinto natural ante un acto concreto». También aquí el punto de partida es la experiencia. El hombre cuando actúa en cuanto tal, actúa inteligentemente. El despliegue del concepto del entendimiento que incluye el fin de la acción, es el juicio del entendimiento. Ese juicio lo presenta el texto como la conclusión de un silogismo: el producto de un «análisis racional» («ex collatione quaedam rationis») lo que supone una particularización del fin universal hasta llegar al caso concreto.

Sabemos que la razón humana, no actúa nunca sin la cogitativa y menos cuando se trata, no ya de obtener conclusiones particulares de un razonamiento, sino de hacer llegar ese razonamiento a la cosa concreta, individual y sensible. Por otra parte la expresión latina «collatio», es aplicada [11] con frecuencia a la operación de la cogitativa, puesto que, su traducción más literal es «comparación» y se aplica a la analogía (collatio analogiae) [12] todavía muy lejos de la «resolutio» que es propiamente el análisis estrictamente especulativo. Por todo ello, el papel de la cogitativa cobra más relieve, todavía, en relación con la libertad.

El obrar por una «collatio», es decir por una relación comparativa, en la que se presentan alternativas por las que se puede optar, permite la libertad del juicio (libero judicio). Que un juicio (la conclusión) sea libre, implica muchas connotaciones interesantes.

En primer lugar, que el entendimiento goza, gracias a la razón mediada por la cogitativa, de libertad y es posible en cuanto un juicio es una comparación. Por

11. POLO, *o.c.*, vol. I, 395.
12. A. LOBATO, *La cogitativa en la antropología de Santo Tomás de Aquino*, *a.c.*, 133: «En la experiencia de los particulares la cogitativa establece sus esquemas perceptivos, desde los cuales es posible la inteligencia de muchos casos semejantes, por una suerte de analogía».

ejemplo: En el juicio, «La virtud es mejor que un diamante», la condición de posibilidad de elaborarlo es la pluralidad de alternativas. Si no hay alternativas concretas no hay juicio práctico. Quien presenta esas alternativas concretas *sensibles*, es la cogitativa, y ello permite el juicio práctico libre que alcanza no ya a la certeza especulativa de la conclusión silogística, sino a la realidad corpórea de un singular concreto al «existente», conclusión última de un «quasi-silogismo» de la cogitativa [13].

El racionalismo y el idealismo contemporáneo, primero desplazaron la cogitativa, luego, el papel de la imaginación, con lo que el objeto empírico singular e incluso el «hombre de carne y hueso» de Unamuno queda fuera del alcance de la libertad, a merced de la necesidad de estructuras, sistemas y leyes. La moral, lo más «íntimo», puede ya convertirse en una «objetividad» en (Hegel) o en una «situación» en Heidegger. El protagonismo de la persona ha quedado difuminado.

En el caso de la libertad respecto a los contingentes [14], está claro que, al no haber razones necesarias, el sujeto puede decidir entre distintas opciones. Las acciones particulares, dice Tomás de Aquino, son contingentes y «por lo tanto el juicio de la razón sobre ellas puede seguir diversas direcciones, sin estar determinado a una sola» [15]. En este texto se prolonga el pensamiento aristotélico hasta la acción moral y el hecho histórico de manera fecunda.

El idealismo, en su grado máximo, considera la moral y la historia como la conclusión de un silogismo, pero de un silogismo exclusivamente racional desprovisto del papel mediador del cuerpo a través de la cogitativa. Ello hace que quede todo el mundo empírico y contingente, a merced, ya que no de la necesidad racional ni de la libertad –que hace posible la singularización del juicio por la cogitativa– a merced del azar. No otra es la razón de fondo de las actuales hipótesis sobre la incertidumbre en microfísica. Y su extrapolación a la moral.

b. La analítica, en el horizonte del nihilismo

La elevación a teoría filosófica y aún específicamente ética de la metodología concreta de la microfísica [16], según la cual los hechos se establecen

13. Cfr. *supra*, Tercera parte, cap. III.
14. 1, q. 86, a. 3-4.
15. 1, q. 83, a. 1.
16. PIERRE DUHEM, *La théorie physique (reprise)*, Lib. Vrin, Paris, 1989. Dice el creador de la termodinámica y famoso historiador de la ciencia, en 441: «Lorsque le théoricienne pénètre sur le territoire de la Métaphysique ou du Dogme, soit qu'il se propose de les attaquer, soit qu'il veuille les defendre, l'arme dont il usé victorieusement en son propre domaine, demeure, entre ses mains, inutile et sans force; la logique de la Science positive, qui a forgé cet arme, a marqué avec précision les frontiéres au-delà desquelles son tranchant s'emousserait».

según teorías y las teorías son confirmadas por los hechos que ellas mismas han establecido, produce la impresión caótica de azar, mecanicismo y fatalidad [17]. Esa extrapolación de la física a metafísica, o de biología a teología, que no sólo se atreven a hacer los físicos sino los filósofos e incluso teólogos eminentes, degrada la inteligencia humana, cuya fuerza está no sólo en el análisis sino sobre todo en la síntesis. El análisis permite conocer los elementos materiales pero la síntesis «reconoce» el «sentido» de su ordenación. El ordenador puede analizar y puede generalizar, pero no sintetizar y menos reflexionar porque eso sería «entender», en el sentido comprensivo y visceral de «vivencia corporal del concepto».

En medicina, por ejemplo, está muy claro: la analítica es un instrumento auxiliar del diagnóstico clínico, del pronóstico y de la terapia. De la percepción, «auscultación», se marcha a la síntesis judicativa que es el diagnóstico y éste se convierte «ad phantasma» terapéuticamente, se vuelve al individuo concreto de donde se partió.

El hecho de que la matemática y la mecánica, aislando sus objetos formales, no alcancen el orden final del universo, es perfectamente correcto. Un físico en cuanto físico, es respecto a la filosofía, como un ciego respecto a los colores.

Por otra parte el que exista raciocinio sobre las cosas contingentes y experienciales, por la articulación de la razón con la cogitativa, abre un campo inmenso para la consideración ética, científica y moral de las cosas concretas y de sus posibilidades.

En el mismo artículo [18] hay una relativamente larga solución a la quinta objeción. Se afirma, de acuerdo con Aristóteles, que «según es cada uno, tal le parece el fin». La conclusión sería que no depende de nosotros nuestro modo de ser sino de nuestra naturaleza y por lo tanto, perseguimos nuestro fin, por la necesidad de la naturaleza y no por el libre albedrío.

Santo Tomás contesta muy matizadamente con unos argumentos que añaden nueva luz sobre el papel de la cogitativa, su enlace con la razón y con la voluntad y sus propios límites que le impiden bloquear el acto libre.

La insistencia en la existencia de una «naturaleza» racional y libre es una de las tesis que más interesan. Cada naturaleza obra según su modo de ser, las de naturaleza necesaria, por necesidad, las de naturaleza libre por libertad. Así el hombre, por

17. Es muy interesante y aleccionadora la exposición de Nagel sobre el actual estado de la cuestión respecto al azar en la física subatómica: ERNEST NAGEL, *La estructura de la ciencias*, Paidos, Buenos Aires, 1974, 300-309; DIEGO MARCONI, *Wittgenstein y las ruedas que giran en el vacío*, en *El pensamiento débil*, VATTIMO Y ROVATTI, Cátedra, Barcelona, 1988, 229-253. Cfr. ARMANDO SEGURA, Emmanuel, *Principia Philosophica*, Encuentro, Madrid, 1982. Introducción, cap. XIV: *El Tractatus y la vacuidad de toda metafísica científica.*
18. 1, q. 83, a. 2.

su naturaleza intelectiva, desea necesariamente el último fin que es la bienaventuranza o felicidad. Este deseo es puramente natural y no depende del libre albedrío.

Por lo que se refiere al cuerpo y a sus facultades, merece la pena transcribir el texto: *«el hombre puede ser de determinada manera por alguna cualidad natural, ya que tiene tal complexión y disposición, por influjo de algunas causas corporales que no pueden influir en la parte intelectiva porque ésta no es acto de ningún cuerpo»*. (Idem.).

Debemos aquí explicitar la relación entre libre albedrío o libertad psicológica, razón y cogitativa.

La idea central es que la inteligencia no es el acto del cuerpo. Esta afirmación («partem intelectivam... non est alicuius corporis actus») nos permite recordar que el alma es a la vez forma del cuerpo pero no acto del cuerpo. La argumentación minuciosa de esta distinción la encontramos en 1 q. 76 a. 1. Contentémonos aquí con distinguir entre «acto del cuerpo» que implicaría la realización perfecta del cuerpo lo que realmente no es la inteligencia y «forma del cuerpo» que es justamente lo inverso, *la determinación inteligente de la materia corpórea en orden a su «liberación»*.

c. La cogitativa, clave de la armonía entre naturaleza y libertad

El cuerpo, por tanto, es «informador» (proporciona información) a la inteligencia como a una facultad superior, que en su obrar específico y en el producto de su obrar, no depende del cuerpo. El cerebro, viene a funcionar como un banco de datos. Por tanto la validez e «intención» de las *significaciones lógicas* no se pueden buscar en determinaciones corporales, léase en la cogitativa o en la imaginación. Es el mismo problema con lo que actualmente se encuentran los pensadores de la semántica cognitiva [19] frente a los objetivistas y analíticos puros.

La solución a las dificultades que implica la relación entre cogitativa y razón y por consiguiente, entre naturaleza física y libertad racional, son un problema antropológico cuya solución sólo podemos apuntar, insistiendo en que es un tema de la máxima importancia.

La cogitativa compara las imágenes y subsume «sui generis», analógicamente, las imágenes particulares y en último término las cosas singulares en las imágenes más generales. Todo ello debe ser estudiado en el contexto del cuerpo humano concretamente en las funciones cerebrales. Pero nada de esto es entender, puesto que, entender es conocer el ser real de las cosas, no el aparente.

19. MARK JOHNSON, *La mente en el cuerpo, o.c. et. l.c.*

La imaginación y su capacidad de «collatio», la «vis cogitativa», son facultades sensibles que manejan objetos sensibles y que producen actos sensibles, más o menos complejos, que significan sensorialmente, la realidad, pero no son inteligencia de la realidad.

En ningún caso, el cerebro alcanza un solo concepto sobre la *realidad* de las cosas corpóreas aunque sí sobre los *fenómenos sensibles.* De ahí que el estudio de la cogitativa es un campo lleno de posibilidades para una filosofía del conocimiento científico.

La ciencia natural no quiere ni puede «entender el ser», sino sólo la función y el cómo sensibles, de los seres. La filosofía por el contrario va más allá. La ley científica o la hipótesis falsable es el producto más complejo que puede proporcionar la actividad cerebral. Dentro del contexto tomista en el que nos movemos todo ello quedaría explicado por la cogitativa.

d. Incidencia epistemológica de la teoría de la cogitativa

La cogitativa no actúa –como ninguna función corporal subordinada– al modo de la estimativa de los animales sino de manera reglada por la razón. El punto clave es, pues, el enlace resolutio-collatio (análisis racional-análisis de esquemas imaginativos). Si la inteligencia y su operación, la racionalidad fuera un acto del cuerpo negaría su propia especificifidad y se convertiría en el acto de ser de la cogitativa. Esto es justamente lo que podríamos llamar «inteligencia animal» e incluso –mucho cuidado con esto– esto es, en lo que consiste la «inteligencia artificial».

El animal se realiza como animal, «decidiendo» entre alternativas de imágenes generales. Esas imágenes generales, al no ser conceptos, definiciones, leyes, razonamientos y conclusiones racionales, no son universales y necesarios. Ello implica que sólo pueden aspirar a una validez de probabilidad. La ley científica con un valor meramente estadístico, probable y falsable tal como la pensó originariamente Hume y como se ha ido decantando en nuestro siglo, formulada por Popper y su escuela, es un producto que se puede explicar puramente dentro de la actividad exclusivamente cerebral. Y en nuestro contexto, dentro de la cogitativa. La llamada racionalidad científica no tiene nada que ver con el alma humana, tal como la entendieron Aristóteles y santo Tomás.

En contrapartida, la ciencia actual elaborada bajo el modelo matemático aplicado a la observacion empírica desde el XVII, incluyendo sus giros revolucionarios en los últimos cien años, no afecta negativamente, a la inteligencia, a la voluntad y a la libertad.

El conocimiento científico, se mueve en definitiva, dentro de lo que Aristóteles llamaba «dialéctica», un conocimiento probable [20] que, en el orden de la acción y el cálculo, dependería de la prudencia en el obrar concreto. Desde lo accidental y contingente, por el contrario, no es posible concluir nada sobre la especificidad del hombre. Es evidente que la pregunta sencilla y casi ridícula es: ¿Por qué no han desarrollado los animales nuestra ciencia y nuestra tecnología? Y si alguien «razonase»: porque nosotros tenemos un cerebro de macrocomputadora o un cerebro que la evolución ha «complejificado» (sic en Teilhard), sería fácil contestar: ¿qué causa razonable ha dirigido tan compleja evolución? Si dicen que nos distinguimos de los animales en que somos computadores, también se podría replicar: ¿no tienen computadores? Pues, dádselos.

e. Nueva implicación de la cogitativa en la razón

Debemos volver a la relación base entre «resolutio» y «collatio», entre análisis y comparación sensible. El hombre es una unidad en donde la inteligencia es forma del cuerpo pero no acto del cuerpo. El cuerpo es la materia del alma que es su forma. Lo que no es la inteligencia y la voluntad, como quería Engels, es «la flor y nata de la sensibilidad», algo así como un epifenómeno del cerebro. La razón fundamental es que lo específico del hombre, es entender el ser y lo inespecífico, es conocer comparativamente los fenómenos, «razonando» sobre ellos a nivel de probabilidad, no de necesidad.

Pero la misma unidad vital hace que la collatio esté subsumida en la resolutio. Éste es exactamente el problema que intentó resolver Kant con el procedimiento del Esquematismo transcendental: esbozar imágenes de los conceptos para aplicarlos a los fenómenos, de modo que en último término, el objeto sensible se pudiera subsumir en el concepto puro. Estamos en el punto crucial de toda la teoría del conocimiento tomista y que determina el tema de la libertad o libre albedrío.

¿Qué es y cómo se subsume cogitativa en razón? La respuesta tiene que ser antropológica. La naturaleza humana tiene una potencia vegetativa y sensitiva pero «no es» un animal o una planta en cuanto naturaleza humana. Por lo tanto, en cuanto hombre, el hombre no es una «animal cogitativo». Éste es el error de Descartes. Para poder «cogitare», el hombre tiene previamente que ser un animal de realidades, un «sum». Y el principio vital capaz de encajar con las realidades,

20. ARISTÓTELES, *Topicos; The Completes Works of Aristoteles*, Princeton University press., 1985, vol I, 194a-195a.; *o.c.*, 100a-100b.

no es la cogitativa (que al fin y al cabo se mueve con imágenes sensibles) sino la inteligencia, con la razón y la cogitativa como instrumentos.

Si no fuere así, todos los animales dotados de capacidad de comparar imágenes serían hombres. *El hombre es el «animal de la verdad del ser», eso significa que conoce (más o menos limitadamente según la finitud de su naturaleza) lo que las cosas son en verdad. Eso le permite operar con ellas.*

Nos acercamos a la solución de ese problema clave. La unidad, la síntesis humana es la subsunción de lo inferior en lo superior. Todas las potencias orgánicas corpóreas, son instrumentos al servicio del conocimiento y de la apropiación de la realidad. De la misma manera que la vista es «dirigible» por la inteligencia y se convierte por esta directiva en una «vista inteligente», así todo lo demás. De la misma manera que un rasgo gráfico material, utilizado por la inteligencia se convierte en «letra», así la cogitativa y la imaginación son las herramientas de la inteligencia y de su aparato lógico, la razón.

Ello nos permitiría saber las razones de por qué nos debemos disculpar ante los científicos, de haber considerado su especie de conocimiento como no específicamente humano. Conocer la célula, su morfología y su fisiología, todo esto se mueve a nivel sensible. El materialismo científico tiene, pues, razones abundantes y se explica la dificultad de muchos científicos de las ciencias de la naturaleza, de aceptar un diálogo sobre «la espiritualidad del hombre».

El asunto no es vago, ni de fácil especulación, sino muy concreto y conciso. El campo de la universalidad y de la necesidad (lo que Kant llamaba transcendentalidad) es, en Tomás, el campo de las «verdaderas naturalezas de las cosas corpóreas». A un ingeniero o a un bioquímico le puede profesionalmente traer sin cuidado esas naturalezas etéreas. No vamos a decir por ello que la ciencia y la técnica «están reñidas con la verdad». En absoluto. Lo que queremos decir es que la comparación sensible (collatio de la cogitativa) debe ser subsumida en la razón (resolutio o análisis).

Esta perspectiva nos proporciona nada menos que la articulación que todos buscamos entre los saberes y actividades humanas entre tecnología, ciencia, moral, metafísica, teología y fe religiosa.

Tres problemas debemos resolver aquí:

1) ¿Es la ciencia natural posible sin inteligencia ni razón?

2) ¿Puede la inteligencia y la razón dar normativa a la ciencia de los fenómenos?, y;

3) ¿que consecuencias se derivan en el orden de la voluntad y la libertad.

Antes de contestar a estos problemas debemos repensar el gran tema: *¿cómo la universalidad lógica –derivada de la universalidad del principio en la inteli-*

gencia– puede «dirigir», condicionar y determinar los datos sensibles? Un tema central en todo el pensamiento gnoseológico. Y más allá ¿cómo la libertad de realizar el fin alcanza de ese modo a las cosas singulares y contingentes?

En términos metafísicos se trata de ver cómo «comunican las substancias entre sí» el tema clásico del racionalismo. Cuando la redondez del plato se convierte en la redondez del círculo[21] hemos pasado de la cogitativa a la inteligencia y la razón[22].

B. Relación operativa entre inteligencia y cogitativa

a. Primacía del intelecto

En la subsunción, la inteligencia es siempre el principio[23]. La inteligencia, en cuanto principio, no es un dato ni empírico ni siquiera inteligible; queremos decir que el principio subjetivo-ontológico no es objetivo. De los datos sensibles e inteligibles nos elevamos a los principios; lo que en el orden del ser es primero –la inteligencia– en el orden del conocer es último. Y a la vez, lo sensible, que en el orden del ser es lo último, es lo primero en el orden del conocer (humano). Es en el dato positivo donde hemos de ver la conexión, no a priori.

Si en el conocimiento científico o metafísico hay relación intrínseca, de hecho, entre entender, razonar y comparar imágenes, es que *es posible, debido a un principio*. Así piensa santo Tomás y así pensaba Kant, aunque este último, en un orden transcendental no transcendente.

El argumento fundamental es: ¿se puede reducir la ciencia natural a la cogitativa como su facultad propia, o es necesaria la inteligencia y la razón? Evidentemente que a nivel de materialidad, la ciencia natural necesita de todo el aparato empírico. Eso es obvio. Lo que se pregunta es si un juicio estrictamente científico, implica a la inteligencia y a la razón o sólo a la cogitativa.

De hecho el teorema de Gödel[24] declara imposible la formalización lógico-matemática total. O sea no hay un principio lógico-matemático que lo explique

21. I. KANT, Kr.r.V. B 176.
22. No sin riesgo a errores. Este riesgo es señalado por A. MILLÁN PUELLES, *Teoría del objeto puro*, Rialp, Madrid, 1990, 431-441. La ciencia natural, no es producto ni de la cogitativa pura, ni de la razón pura sino de la relación entre ambas.
23. I, q. 117, a. 1 c.; *Cont. Gentes*, III, 46.
24. R. HOFSTADTER DOUGLAS, *Gödel, Escher, Bach. Un Eterno y Grácil Bucle*, Tusquets, Barcelona, 1989: desarrolla las relaciones entre inteligencia artificial, neurociencia y lógica matemática. MORRIS KLINE, *El pensamiento matemático de la Antigüedad a nuestros días*, Alianza Editorial, Madrid, 1992, 1595-1598.

todo. A nuestro entender, esto es debido a que la reducción de la lógica a la matemática, hecha posible por una previa abstracción de la corporeidad de la razón producida por el racionalismo del XVII, ha declarado irrelevante, *de facto*, los primeros principios como el cierre «natural» del pensamiento.

La matemática y la lógica reducida a ella, no es una lógica del ser sino del conocer formal. La consecuencia inmediata es que al ser una pura forma, sin contenido distinto de sí misma, la lógica formal, está siempre abierta. ¿Qué quiere decir estar abierta? Que no puede cerrarse.

Eso no debiera tener nada que ver con el principio de identidad. Cabe una apertura, pero en dirección siempre a un contenido que respete ese principio. La apertura de la forma, significa precisamente la apertura a la diferencia. En la medida en que la lógica es puramente formal, proclama su respeto sagrado a la identidad y al análisis, pero lleva dentro de sí el germen de la diferencia y de la síntesis. De ahí el planteamiento kantiano y el hegeliano. Por su parte, la lógica puramente formal de corte racionalista (wolffiana, por ejemplo) es una lógica que no tiene las restricciones del objeto dado (diría Kant) o del ser (diría santo Tomás). Pero el objeto dado, que en Kant es originariamente (en la cosa en sí), incognoscible, cumple para santo Tomás unos principios lógicos que se corresponden con los ontológicos[25].

La realidad pensada está cerrada por el principio de identidad que es lo mismo que decir que *la realidad tiene como cierre la inteligencia del primer principio*. La lógica formal de contenido ontológico, como ya vio Kant, es una lógica empírica «natural», fruto de la abstracción. Lo único que se puede hallar con la lógica formal, una lógica absolutamente coherente, no es la diferencia empírica –que introduce siempre elementos de incoherencia–[26] sino el objeto ontológico, la realidad. Entender es entender lo que hay, nunca opinar sobre lo que hay; esto último es tertulia.

25. Por una parte el *principium cognoscendi* no necesita, a la vez, ser *principium essendi* (1, q. 85, a. 3, ad 4) por otra, él es lo más importante de la cosa (Suppl. 89, a. 2, ad 2; *Cont. Gentes*, III, 129); lo real implica su propia posibilidad, mientras que lo posible no implica su propia existencia real. Hemos tratado de este tema *supra* cfr. Cogitativa.
26. IMRE LAKATOS, *Pruebas y refutaciones*, Alianza Universidad, Madrid, 1978, 55. En la epistemología de corte popperiano en la que se encuadra Lakatos los contraejemplos y excepciones (reglas de la regla) pueden ser tan o más importantes como los ejemplos y confirmaciones. Este sistema es válido como método probabilístico aplicable a fenómenos materiales, es decir, para establecer teorías que *permitan entender los datos en cuanto datos*. Pero en ningún caso pueden proporcionar el cierre del Principio. Este cierre como ha demostrado Gödel, tampoco se puede hallar en las formalizaciones lógico matemáticas. Se corrobora que el cierre epistemológico, por tener la categoría de *último* y definitivo, es exclusivamente filosófico, lo que significa que el *sentido último* es el *cierre* fundante de toda formalización que pretenda decir algo de lo que hay y no sólo de sí misma.

Ya estaba en el camino de Kant la idea, de que la lógica formal no dice (de modo universal) ni del fenómeno ni del ser sino sólo del puro pensar [27] y que, por tanto, se mueve en un proceso al infinito sin cierre. Para Kant el cierre se da en la Idea de Totalität de la razón pura, que en definitiva, es la Idea de Dios.

b. Cierre ontológico de la lógica

Para santo Tomás, lo único que puede cerrar la lógica es el ser: lo que hay, el principio, la inteligencia. El ser, así se convierte en principio del pensar [28] y en su «cierre»; no se puede pensar lo que de alguna manera no es algo (quod sit) aunque no exista (an sit). Lo que permite seguir investigando, es la virtualidad del primer principio, no sólo lógico-regulador sino lógico-ontológico, que siendo el cierre por arriba, en el sentido de Principio absoluto y universal, por lo mismo regula y *constituye* a todo ente.

Así el ser se convierte no en «hecho consumado», «categoría alienante en cuanto eterna» sino en el principio real de toda diferencia que no es incorporada dialécticamente como diferencia inmanente en el principio, sino que es diferencia incorporada «analógicamente», es decir por semejanza [29].

La subsunción de la cogitativa en la razón (esquema antropológico fundamental) sólo «cierra» en la inteligencia y ésta es, *humanamente* inteligente, en la medida en que capta la realidad inmediatamente o mediante la razón. Por tanto, el «cierre», lo que permite un sistema total formalizado, lo que permite subsumir el fenómeno en el juicio, el cerebro en el alma es que exista una facultad del ser, una capacidad de entender lo que hay, a través de una serie de mediaciones, sensibles, apetitivas, inteligibles y volitivas.

La demostración de que existe esta subsunción sería la aplicación de la inteligencia no a los medios sino a los fines. La inteligencia de los medios nos hace máquinas, la inteligencia de los fines nos hace hombres. El que los medios «sirvan a los fines» es la demostración a posteriori, de que la lógica y la imaginación, es decir la mente y el cerebro, están, engarzadas antropológicamente. La inteligencia, utiliza para sus fines inteligentes (y por lo tanto en sí no verificables experimentalmente) medios y técnicas instrumentales perfectamente verificables. La diferencia del animal, la máquina y el hombre está pues en que sólo el

27. I. KANT, Kr.r.V. A 50, B 74.

28. *In Metaphys.*, In IV, lect. 16. n. 733. E. FORMENT, *Lecciones de Metafísica*, Rialp, Madrid, 1992, 217ss. La misma necesidad del pensamiento conduce a afirmar la necesidad del ente.

29. *Cont. Gentes*, II, 15: *Ens dicitur de multis per analogiam, et sic oportet fieri reductionem in unum.*

hombre es consciente y dominador, «quodammodo», del «cierre» es decir de la universalidad absoluta del Principio [30].

Ser hombre es ser un animal inteligente que conoce el Principio y mediante el uso de la razón y la mediación de la cogitativa (nombre filosófico de la asociación neuronal) ser señor y dominador del mundo material.

La libertad, considerada en términos de libertad psicológica o libre albedrío es, pues, posibilitada en el mundo espacio temporal por la sensibilidad interna, en especial por la cogitativa y la imaginación. Un hombre, es tanto más libre, en tanto tiene más carga de verdad en su inteligencia y más potencia cogitativa de implicar la imagen particular en la general y ésta en la particular dirigida a cosa singular sensible como «quoddam exemplum» [31]. De esa manera mediante un análisis de su ratio particularis puede, «mediante la analogía», realizar la cobertura de un concepto abstracto y universal por una imagen general; de ésta se puede seguir «deduciendo» en el orden sensible, hacia lo particular, todo ello en el contexto de la «conversio ad phantasmata», hasta concluir en lo singular [32].

La voluntad puede dirigirse a la realización de cosas singulares gracias a ese ensamblaje analógico entre razón y cogitativa. Los planes de la razón son anticipaciones de actividades concretas futuras, en virtud de que los fines universales representados por los conceptos, se han ido particularizando y singularizando por la operación de la vis cogitativa. No tiene pues nada de extraño que las operaciones de cálculo lógico puedan realizarlo mecanismos exclusivamente materiales. Los ordenadores son prolongaciones de la cogitativa asentada en el cerebro. Así vistos, pueden facilitar enormemente el acceso del fin a los medios o sea del plan al cálculo instrumental que permite agenciarse los medios hacia los cuales llegamos infinitamente cerca, de lo singular concreto. El ordenador, como «longa manu» de la cogitativa hace posible realizar el fin propio del libre albedrío, de una manera infinitamente más precisa y potente cuantitativamente, la cual, curiosa resonancia de un principio dialéctico, puede transformarse en un progreso cualitativo. Este paso de lo cuantitativo a lo cualitativo, por la mediación de la informática, ocurre por un proceso nada misterioso: por la presentación en el monitor, de nuevas imágenes, incluso de subsunciones de imágenes e iconos, que permiten al entendimiento humano, entender conceptos nuevos, pues, la condición material del entender es la imagen.

30. I, q. 75, a. 2 c.: *homo per intellectum cognoscere potest naturas omnium corporum*; I-2, q. 31, a. 5 c.: *intellectus penetram usque ad essentiam rei*; 3, q. 11, a. 1 c.: *ad intellectum pertinet cognitio omnium inmateralium.*

31. *De Mem. et Reminisc.*, L Un. I. II. n. 312. Esa potencia es la que Kant llama Talent, talento: Kr.r.V. B172, B173.

32. *De Verit.*, q. 10, a. 6 c; I, q. 85, a. 2, ad 5; F. VIDAL CANALS, *Sobre la esencia del conocimiento*, *o.c.*, 113-118.

3. Naturaleza y libertad

A. Antecedentes

Es común en el pensamiento actual contraponer naturaleza y libertad. El caso más flagrante es la tercera antinomia de la «Crítica de la razón pura». Especialmente en ciertas actitudes de la Ilustración se presenta la cultura y la libertad como una especie, no ya de «sobre-naturaleza», sino de contra-naturaleza. La razón de este planteamiento es uno de los rasgos más del conflicto razón-fe en el siglo XVII, concretamente en la controversia entre la nueva física de Galileo y la filosofía aristotélica [33].

Lo que Aristóteles entendía por «naturaleza» tiene muy poco que ver con lo que se entiende a partir de Galileo. En el pensamiento aristotélico «todo tiene naturaleza». Sólo se salva el Acto puro y el entendimiento agente. El concepto de «φύσις» alcanza al árbol, al hombre y al mismo pueblo o estado [34].

En santo Tomás, se conserva el mismo concepto pero muy enriquecido puesto que, el tema de la libertad es mucho más importante en un contexto cristiano en el que el pecado original, la redención y la gracia tienen un papel fundamental en relación con el hombre. Por esta razón, es preciso matizar dos acepciones del término «naturaleza».

La primera, en el sentido del «ingenuo salvaje» de Rousseau, lo natural, es lo inculto, lo pre-humano y en Hobbes, el terreno del egoísmo de todos contra todos (el estado de naturaleza). Este estado de naturaleza debe ser superado por el estado civil. En el lenguaje de los pensadores y de los científicos de la Modernidad, esta acepción ha prosperado. La cultura, la civilización, el progreso son obra de la inteligencia y de la libertad que han hecho que el hombre despegue de la naturaleza. En el terreno jurídico y político una de las consecuencias es la sustitución desde finales del XVIII de la expresión «Derecho natural» por «Derechos humanos». Lo natural y lo humano parecen «naturalmente» contraponerse.

Si volvemos al conflicto inicial protagonizado por Galileo, la ciencia «natural» es una ciencia matemática que aplicada a la «naturaleza» sensible conduce a la mecánica como parte fundamental de la Física experimental y matemática. La equivalencia mecánico=natural y libre=artificial, se dibuja en el horizonte.

33. E. CASSIRER, *El problema del conocimiento*, FCE, México, 1974, 344ss.
34. ARISTÓTELES, *The Completes Works of Aristoteles* Princeton University press., 1985, vol I, 194a-195a. *Política*, 1253a.

Para evitar dicha contraposición, Leibniz introduce en filosofía, el concepto físico de fuerza y le da un valor ontológico, es decir, la substancia es fuerza [35]. El concepto de fuerza (vis), es una extrapolación de la física matemática en la Metafísica; sin embargo, el concepto de fuerza se extiende, también, en un sentido inmaterial a las mónadas aperceptivas, por ejemplo, al hombre. El hombre es fuerza (appetitiva et representativa).

Leibniz tiene como ideal de ciencia, la ciencia matemática [36], y esto le lleva a concebir a Dios como una gran computadora cuyo ideal de saber sería la Combinatoria universal.

Aun superando el mecanicismo e introduciendo el dinamismo de las fuerzas con sentido teleológico, la matemática, exige que la verdad de razón incluya, en la mente divina por lo menos, la verdad de hecho. A partir de aquí, se va a plantear en seguida la polémica sobre el análisis y la síntesis en Kant hasta nuestros días.

A pesar de la doctrina leibniziana de la armonía preestablecida y de la aplicación de la doctrina molinista de la ciencia media en la cuestión sobre la naturaleza y la gracia, naturaleza y libertad cada vez están más alejadas. La defensa leibniziana de la naturaleza libre del hombre en relación con la gracia, va a dejar rapidamente paso en Kant, a una visión absolutamente mecánica de la naturaleza en donde la libertad entra en conflicto [37] con la necesidad natural y el papel de la gracia desaparece por completo [38].

B. Una noción de naturaleza libre y racional

La raíz de la solución está en el concepto de la naturaleza racional y libre del hombre tal como la postula santo Tomás [39]. Después de Galileo, la filosofía de la naturaleza al estilo aristotélico, se va a encontrar con que el finalismo que le es esencial, sea considerado universalmente como un antropomorfismo ilegítimo. Lo natural, va a ser simplemente el mundo biológico y el inorgánico.

El problema es esencialmente antropológico. La concepción del hombre como una naturaleza racional y libre, exige esta doble acepción de naturaleza

35. G. W. LEIBNIZ, *Principios de la naturaleza y de la gracia*, en *Die philosophischen Schriften* VI, GP 599 § 4; Hildesheim, 1961.
36. Idem. *Sobre la originación radical de las cosas*, GP 304: se puede entender de modo admirable cómo se aplica en el origen mismo de las cosas cierta matemática divina o mecánica metafísica.
37. I. KANT, Kr.r.V. A 503, B 561.
38. Idem. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, en Werkansgabe, Band VIII, *o.c.*, B 271.
39. 3, q. 6, a. 4, ad 3.

que la Modernidad ve conflictiva, pero que en el pensamiento heleno-cristiano se piensa, en términos de participación. El universo es una «escala de seres» [40] en donde los inferiores participan de la nobleza de los superiores; la naturaleza biológica y la inorgánica participan del ser pero a un nivel que no alcanza la razón y la libertad propia del hombre.

El hombre, es, en el universo material, el único ser creado, absolutamente libre. Es por tanto quien, a ese nivel, participa más genuinamente del ser de Dios, quien, escribe Fabro: «siendo el fundamento de su ser (esse), lo es también de su obrar; en este sentido abraza (e ilumina) el acto mismo de la libertad en su totalidad y en su integralidad» [41].

Por eso, es importante el tratamiento que santo Tomás, da al tema de la libertad interna o libre albedrío [42].

Se discute ahí si el juicio libre o libre albedrío es sólo un acto o es el principio del acto. Ciertamente es las dos cosas, pero llama libre albedrío propiamente, al principio del acto por el cual juzgamos libremente. Surge el problema: Si la libertad que aquí se entiende psicológicamente, es un principio, hay que dilucidar si este principio, es una potencia, un hábito o una potencia juntamente con un acto.

A la hora de examinar si la libertad es un hábito caemos en la cuenta que los hábitos son naturales. La libertad, si es hábito, es natural porque es propio de la naturaleza del hombre tener libre albedrío. Se está introduciendo pues la noción de naturaleza libre, concepto al que la Modernidad va a ser impermeable.

Santo Tomás ve, cómo libre albedrío y naturaleza, parecen contradictorios puesto que la necesidad de naturaleza, como hemos visto, impulsa necesariamente a la realización del fin propio. Sin embargo el libre albedrío no se mueve por necesidad. Ya hemos mencionado antes, que la necesidad de fin no sólo no quita libertad sino la potencia. El ejemplo aducido es muy claro: nos vemos obligados por necesidad, a asentir a los primeros principios porque son propios no sólo de nuestro entendimiento sino de toda realidad. Esta obligación no quita libertad sino que la produce, puesto que, no obrar según los primeros principios es imposible y por tanto es no obrar.

No obstante y la historia del pensamiento moderno desde Hegel, por lo menos, demuestran que se ha filosofado no sólo al margen del principio de identidad sino en contra del mismo. Baste, por citar un pensador más cercano,

40. J. BOFILL, *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*, Cristiandad, Barcelona, 1950.
41. I, q. 105, a. 5; CORNELIO FABRO, *Participation et causalité selon Saint Thomas D'Aquin*, Pub. Universidad Louvain, 1961, 633-634.
42. I, q. 83, a. 2.

como Heidegger, dando por supuesto de que a partir del idealismo alemán es imposible concebir la identidad a no ser mediada por la diferencia [43].

El juicio libre va más allá de la necesidad de fin, propia de la naturaleza libre del hombre. El juicio libre puede elegir entre contrarios, entre lo verdadero y lo falso, lo bueno y lo malo. Eso significa, para el Aquinate, que no se mueve necesariamente por un fin sino que puede burlar el fin. Y la historia, da fe de que se puede hacer. Por tanto, si todo hábito natural se mueve para realizar el fin de la naturaleza, la libertad, en cuanto libre albedrío, no es un hábito.

Tampoco puede ser una potencia ligada a un hábito porque el hábito es una facilidad, una buena disposición, una tendencia a realizar el fin. Así la potencia intelectual por el hábito de la ciencia, está bien predispuesta para conocer la verdad. El libre albedrío sin embargo es absolutamente indiferente, «naturalmente» para elegir los opuestos. Por tanto es una potencia.

La paradoja de una naturaleza que puede actuar contra sí misma, que tal es el caso del libre albedrío, implica una concepción de la libertad, muy por encima de lo propio en nuestros días, en donde el acto humano se concibe como simple respuesta a un estímulo. El hedonismo materialista que concibe la libertad sólo como respuesta mecánica al estímulo, viene determinada por los determinismos: el psicoanálisis, el estructuralismo, el marxismo etc, superestructuras ideológicas que a modo de almas pitagóricas se van evaporando, dejando descarnada la materia simple que encubrían: sexo, droga, dinero, poder, miedo...

Tomás piensa que en el hombre hay una capacidad (potencia) natural de elegir lo bueno y lo malo [44]. Ello no quiere decir en absoluto que «da igual» elegir lo verdadero y lo falso o lo bueno y lo malo. Quiere decir que elegir entre los opuestos límites como son el bien y el mal, es posible (factible, no agible) aun-

43. M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz o.c., et l.c. supra*; También, T. H. ADORNO, *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 1975, 149; Dentro del llamado pensamiento débil: G. VATTIMO, *Las aventuras de la diferencia*, Península, Barcelona, 1986: En este luminoso texto muestra, de paso, como desde Hegel hasta hoy, la ruptura del principio de identidad, ha sido sistemáticamente empleado: «el problema que la ontología hermenéutica deja de discutir es el siguiente: ¿La infinitud de la interpretación que ella piensa de modo substancialmente inescindible de la finitud de la existencia, no implica también, necesariamente, una separación permanente de existencia y significado, de hacer y saber, por lo cual, la infinitud de la interpretación, no es otra cosa, en definitiva, que la vieja disociación hegeliana entre sí mismo y para sí mismo que pone en movimiento todo el proceso fenomenológico y la historia del espíritu?» Cfr. L. Polo. *El conocimiento habitual de los primeros principios,* Cuadernos de A. F. Universidad de Navarra, 1993.
44. I, q. 83, a. 1: «... el hombre obra por un juicio libre..». Aquí la expresión "juicio" es polivalente. La propia es obvia: la deliberación en el interior de la conciencia; pero podemos amplificar el sentido: el hombre "obra por el lenguaje". En esta acepción un lenguaje eficaz sería la herramienta más importante para la libertad. La única condición es la alegre servidumbre del libre albedrío por escoger la verdad que le presenta el entendimiento, "sub specie boni", como objetivo específico.

que el entendimiento práctico «aconseje» luchar por alcanzar el fin propio de la naturaleza.

No es igual cumplir el propio fin que no cumplirlo. Nos va en ello la felicidad que acompaña siempre a la realización de lo natural. La libertad de elegir el mal, es la posibilidad de volverse de espaldas al ser. Eso tiene el precio más alto. Puede pagarse; pero con más fuerza, está inserta en nuestra «naturaleza», la posibilidad y la potencia activa de elegir una alternativa positiva.

C. Vigencia del problema

Desde el punto de vista de la filosofía académica, las corrientes filosóficas más recientes, la fenomenología la hermenéutica, la ontología fenomenológica, el estructuralismo, y la llamada filosofía «débil», no son precisamente áreas en donde pueda hablarse de libertad, en los términos en los que estamos hablando. Sin hacer un repaso exhaustivo de la situación teórica actual, la filosofía de corte cientista sea la analítica o el estructuralismo, abandonaron la noción «vulgar» de hombre desde un principio. El antihumanismo o a-humanismo teórico de Althusser es una muestra. La mezcla de etnología, antropología, sociología y psicoanálisis, todo a la vez, junto con la aplicación indiscriminada de la noción de estructura derivada de la lingüística y en último término de la teoría matemática de los modelos, hace imposible pensar al hombre en términos de una naturaleza racional y libre.

La razón de fondo es que la libertad del sujeto empírico, del «hombre de carne y hueso» es, para los pensadores de las últimas décadas, un concepto medieval, prehistórico y antediluviano. La ciencia ha desterrado el concepto «mitológico» de hombre derivado de la teología y ha impuesto la «racionalidad formal» a todo tipo de libertad individual que se considera subjetiva, empírica e irracional. No ha hecho falta llegar a Jacques Monod para pensar así, en los términos extrapolados de la física de partículas, en base al principio de incertidumbre de Heisenberg.

La noción de yo empírico, desde Kant, pasando por un lado a la dialéctica y llegando (en otra dirección) a la analítica, no tiene en cuenta la libertad del sujeto empírico, por lo menos, como íntimamente relacionada con la racionalidad. El motivo es que el concepto de «racionalidad científica» que se maneja desde el siglo XVII no *admite subsumirse* en el de «racionalidad libre».

De hecho, el problema es de tipo lógico. Una lógica estricta, sea analítico-formal o dialéctica, postula una serie de leyes universales que no pueden transcender más allá de lo singular y empírico. La llamada «racionalidad científica»

cuando escapa del campo meramente medial y técnico de las ciencias naturales, y pretende hacer de sus medios, fines, es absolutamente inhumana.

Véase por ejemplo el discurso epistemológico de Foucault en «Les mots et les choses». Ahí como en todo el estructuralismo, se trata de encontrar una «fórmula» de hombre pero no al hombre mismo. No es ninguna tontería decir que el lenguaje ha sustituido en el siglo XX (como en la época sofística) a Dios. Si es menester destruir el sujeto de toda represión, lo que hay que destruir es el sujeto mismo. Eso lleva consigo destruir el lenguaje, mediante la disolución del sujeto de los juicios gramaticales. Esta operación que ya se realizó en la Sofística, se ha reiterado ostensiblemente desde Nietzsche y Heidegger hasta hoy [45].

D. Vigencia de la solución tomista

La naturaleza humana por su misma definición es indestructible, como un tentetieso siempre vuelve al punto de partida. Las reacciones llamadas irracionalistas, contra la «racionalidad científica», cubren todo el siglo XIX después de la muerte de Hegel (1831) hasta nuestros días. Desde Kierkegaard y Schelling hasta Husserl, Heidegger y algunos frakfurtianos, apoyados en el descubrimiento del joven Marx, que reaccionan pendularmente en el sentido opuesto a la «racionalidad científica».

Esto es sólo una muestra de que, si bien no se recupera todavía a nivel de opinión pública, la noción de naturaleza racional y libre o de racionalidad natural, se lucha por denunciar el reduccionismo y la insuficiencia de aquella racionalidad meramente instrumental. No sólo es el Husserl de la «Krisis» y el Heidegger de la «Frage», en esta línea está también la «Dialéctica del Iluminismo» de Horkheimer y Adorno.

Lo que sí ha surgido, en los últimos años en la opinión pública, es la conciencia de la necesidad de proteger la «naturaleza». Nosotros vemos en el ecologismo y en la caída del idealismo marxista, un anuncio de que la naturaleza humana vuelve a ponerse en pie. Si es preciso proteger la naturaleza del progreso indiscriminado y, a veces, inhumano de la civilización industrial y de consumo, eso quiere decir que se empieza a comprender que el hombre, como ser en el mundo de la naturaleza, tiene un tipo de racionalidad muy superior a la de las ciencias, una racionalidad de fines, de hábitos y de libertad.

45. El logos como sublimación de la huella es *teológico*; en esta breve expresión, y en el contexto derridiano de la destrucción del lenguaje, se fundamenta ésta, como un medio de vacíar de sentido, aquellos espacios donde aún queda alguno. J. DERRIDA, *De la gramatología*, Siglo XXI, Madrid, 1986, 97ss.

4. La relación entre inteligencia y voluntad: ¿es el acto malo una equivocación o producto de la «mala voluntad»?

En el a. 3, plantea santo Tomás un antiguo problema que aunque parece tener un sabor más bien académico, ilumina mucho sobre su concepción antropológica como la unidad de un compuesto substancial. Se trata de la polémica del intelectualismo socrático.

Tomás de Aquino se pregunta sobre si el juicio libre o libre albedrío es una potencia cognoscitiva o apetitiva [46]. En su terminología, se trataría de optar por el intelectualismo o el voluntarismo. Este planteamiento dilemático es muy del gusto de la Modernidad desde Descartes. El pensamiento de nuestro autor es, sin embargo, un pensamiento de armonía y de conciliación en la línea del estilo «gótico» propio de su época y del tipo de sociedad comercial y transaccionista que empezaba a surgir en las ciudades del siglo XIII.

La esencia del libre albedrío es la elección. Este punto de partida resolvería en la línea voluntarista el problema, pero la solución es tan compleja como la naturaleza humana. La virtud socrática es una virtud intelectual en donde el mal moral es un error. Este criterio está en la línea platónica de sublimación de la «ἀρετή» heroica. Lo que para Píndaro era virtud militar de los héroes y amor a lo bueno y hermoso («καλοκἀγαθία»), se degrada en la época sofística convirtiéndose en simple «arte», destreza o habilidad en ganar dinero, tener éxito y poder social.

Frente al aburguesamiento de la polis, Sócrates recuerda a los atenienses un nuevo sentido del honor que conserva de los héroes como de los atletas en las Olimpiadas el lema «citius, longius, fortior» pero en un sentido espiritual. La verdadera virtud es la sabiduría y en especial la sabiduría antropológica, el saber de sí mismo. Ello lleva implícito, la virtud moral.

Sin embargo este planteamiento tiene una consecuencia lógica y llevaría una proyección social equivocada. Si consideramos que el mal moral es un error de la inteligencia, el juicio libre o libre albedrío queda ignorado o por lo menos dejado al margen.

La solución aristotélica, que le lleva a fundar la Ética como ciencia, no llega a resolver satisfactoriamente el problema, porque, en definitiva, es el juicio de la razón el que decide; una persona bien informada acerca del bien no puede cometer el mal. Es la influencia del cristianismo la que permite un conocimiento de la

46. 1, q. 83, a. 3.

naturaleza humana de acuerdo con la solución tomista. La tradición judeo-cristiana y la tradición helénica se armonizan, de manera que conocimiento y libertad se necesitan y se complementan. La unidad substancial del compuesto humano conduce a la unidad substancial del acto libre.

La elección que, como hemos visto, es esencial al libre albedrío, precisa de dos partes una intelectiva y otra apetitiva (voluntaria). El entendimiento y la razón deben deliberar sobre el fin que es en definiva, el objetivo del acto libre. El entendimiento capta el fin y la razón compara los medios conducentes a obtenerlo.

La razón, como movimiento de la inteligencia hacia su fin, que es la verdad del ser del mundo y que se orienta en concreto hacia objetos singulares y concretos, necesita otra mediación, que por su importancia, debemos considerar. En efecto la pura razón sólo es capaz de silogismos y las conclusiones de los silogismos son proposiciones lógicas. Si santo Tomás se quedase aquí se vería abocado al idealismo, al logicismo, a la primacía de la «racionalidad tecnológica», por desconocimiento de la verdadera naturaleza del hombre.

La conclusión meramente racional debe ser «aplicada» a lo existente singular, debe ser humana y para ser humana, debe mediarse a través del cuerpo.

Es el cerebro y sus asociaciones neuronales en donde coloca santo Tomás [47] el lugar físico y orgánico de la fuerza (vis) cogitativa que es la que permite concretar y realizar una *deducción existencial* que llegue al objeto, cosa o individuo singular existente.

La razón delibera sobre la conveniencia del fin concreto que le presenta la cogitativa en forma de imagen. La verdad inteligible que «es» en la imágen, pero no «está» en ella, es desvelada por el entendimiento agente. En realidad su papel consiste en convertir el «estar» en «ser».

Se trata de remontar de nuevo, la corriente desde donde estamos «asentados», del hombre como un ahí («Da») del fenómeno, a donde estamos destinados, al ser, a lo que hay, a «quién» hay. La voluntad puede aceptar o no aceptar el consejo de la razón. En esto precisamente consiste el juicio libre o libre albedrío.

Aristóteles, confiesa santo Tomás, vaciló sobre si la libertad era cognoscitiva o apetitiva. Pero utilizando un pasaje de la Ética llega a la conclusión que esta vacilación se resolvió considerando a la libertad un «apetito intelectivo».

La cuestión va a quedar definitivamente zanjada en los siguientes términos: el fin, objeto de la inteligencia lleva consigo, como hemos visto, un tipo específico de necesidad que no priva la libertad. Ésta radica en la elección entre los

47. 1, q. 78, a. 4 c.

medios conducentes al fin. Esos medios les llama «útiles», diríamos nosotros, medios instrumentales o técnicos. Los útiles se presentan al hombre bajo la razón de «bien» puesto que son «buenos» para obtener el fin. Esto permite que sean apetecidos por la voluntad. El deliberar sobre el mejor medio para el fin de la naturaleza, pertenece a la razón; el quererlo y poner los medios para emplearlo, a la voluntad, que es potencia por tanto apetitiva. En realidad, el entendimiento, en su uso teórico, proporciona información en un primer momento. Esa información, no es una especulación vacía, sino que desde su misma raíz está pensada para la vida, para el obrar. El entendimiento mismo, pre-sabe que un entender inoperante es poco «inteligente». Ello le obliga a ser más inteligente todavía y «ponerlo por obra». Para ello debe deliberar sobre el objetivo y elegirlo. Una vez elegido el objetivo, como buen ingeniero, la inteligencia extiende sus terminales hasta la razón, que es la que concluye, a nivel inteligible.

Pero el entendimiento necesita tener «una buena cabeza». Es necesario tener presente la cosa concreta misma, el discurso existencial, facilitado por la cogitativa. Para «saber» qué hacer, la cogitativa proporciona el orden sensible de imágenes del exterior, sobre las que la razón regida por el entendimiento, tiene que «pensar» y «deliberar».

Cuando el orden sensible de imágenes (posibilitado por la «ratio particularis»), cuando la situación vista en un horizonte imaginativo, es elevada a un horizonte «inteligente», es entonces, cuando nos apercibimos, de que tras el aparecer sensible, se «ocultan», «poderosas razones». El entendimiento, su «ojo clínico», hecho de intuición y de discurso, calibra «lo que más conviene» al hombre de carne y hueso, aquí y ahora.

Ese cálculo racional, es posible, porque las imágenes que vienen del cerebro (cogitativa), vienen de la existencia singular y concreta. Por tanto, todo lo inteligente es un «entender de lo concreto» y la deliberación y decisión, viene facilitada porque ninguna abstracción del tipo que sea, tiene razón de verdad, de encaje con la realidad, si no revierte en la existencia concreta. El entendimiento, da el horizonte universal donde se puede insertar la imagen de la cosa singular. El papel que asigna Kant a la razón, indebidamente, le corresponde a la inteligencia. Ahí puede observarse la torsión que la Modernidad (desde Hobbes y Bacon) ha dado al ser del hombre.

Santo Tomás, ve en la razón, la longa manu de la inteligencia. Kant invierte el orden. El motivo es claro. La razón de los opuestos es, en Kant, colocada en la sede principal del hombre, mientras que el entendimiento tiene que «comportarse» dentro de la regulación de las Ideas de la razón pura. La crítica al principio de identidad, ha comenzado con esta operación y se hará perfectamente explícito, en los postkantianos, desde Fichte.

En la doctrina tomista del conocimiento, es necesario que la razón universal, regida por el entendimiento, aplique el «sentido», la «intención» de la inteligencia a las imágenes de la cogitativa. Sólo así, el entendimiento puro del hombre puede ser realmente humano, cuando, mediante la labor de la masa neuronal, empalma sus terminales con la conciencia sensible y alcanza a la cosa, hecho y situación concreta, singular y material.

¿Qué puede decir esta solución a los hombres de nuestro tiempo? Por tomar sólo un par de ejemplos: en la ética de Rawls[48] lo bueno, evidentemente, no aparece como tal sino más bien en términos politizantes como «neutralidad» e «imparcialidad» lo que le colocaría, en el mejor de los casos, en el ámbito de la virtud de la justicia. La influencia kantiana, le priva a Rawls de distinguir entre el bien y el mal en-sí o lo justo y lo injusto en-sí.

La solución pragmática estaría en la línea de aquel viejo principio general del derecho romano «neminem non laedere», no hacer daño a nadie. Esta solución, en comparación con la de santo Tomás es evidentemente pobre. Pero no sólo por la contundente razón moral que no distingue el bien del mal objetivos, sino, por la concepción antropológica que implica. Una concepción meramente formal y «transcendental» en donde, son las reglas del juego, las que determinan el ser del hombre de carne y hueso y no es la acción libre del hombre de carne y hueso, la que determina las reglas del juego.

En contexto distinto, Apel, más bien por influencia de las hermenéutica heideggeriana y del formalismo de Kant, llega a la conclusión de que la acción moral –que no se distingue demasiado de la política– trata de fundar el objetivo moral en el «consenso». El término «consenso» de connotación gramsciana, como es propio de la formación marxista más o menos directa del autor, cae dentro de lo que él mismo llama hermenéutica transcendental y que nosotros definiríamos como subjetivismo transcendental. El desconocimiento más grave de la dignidad de la naturaleza del hombre empírico, reduce las exigencias especulativas y morales, a exigencias de pura convivencia política.

El hombre, como animal racional de fines, que tiene como área específica, «omnia», todas las cosas, queda reducida a un ave de corral de coyuntura, que debe estar consensuando permanentemente lo que está bien y lo que está mal. Cierto que Apel mismo empieza a hacer constantes alusiones a la verdad y al bien cada vez más objetivos, como finalidad última del consenso. Es una mues-

48. J. RAWLS, *Teoría de la Justicia*, FCE, México, 1993.

tra de que la era de la revolución copernicana ha cedido y que vienen otros tiempos, los tiempos del hombre natural y libre, a la vez, hombre de carne y hueso en donde sentimientos e imaginación, emociones y cogitativa cuentan *como mediadores* tanto, como la razón [49].

El hombre, en Tomás, se configura como «carne que transciende en luz, por imperativo de la luz». Una luz que ilumina los contrastes y los resuelve «dándoles sentido». Ese juego de la identidad inteligente con la contrariedad sensible, tiene como instrumentos específicos, del lado de la inteligencia, la razón, del lado del cuerpo, el cerebro, donde converge como en su sede, el cuerpo entero, y su función cogitativa.

El alma es esa lucidez que vivifica la materia y hace de un cuerpo, y de un rostro, la presencia corporal del «querer decir». A través del gesto, la palabra, el tacto, la pupila, el sentido intencional y por tanto inmaterial, «engarza» con el mundo. Por *este «engarce» inteligente de materia animada por la luz del sentido,* es el hombre, hombre. No sólo luz, sino luz en medio de las aguas, del caos que le circunda, a imagen y semejanza de su Creador.

La fenomenología hermenéutica lo ha visto así, pero al poner el acento en la corporeidad, ha olvidado que lo más decisivo del hombre, aunque inseparable del cuerpo, es la inteligencia y su instrumento, la razón, que le lleva al fin propio de su naturaleza que es el bien para la voluntad y la verdad para la inteligencia. Ambas potencias están insertas en el principio último que hace al hombre, hombre: el principio intelectivo, el alma [50]. Sólo así se puede dar un encaje del hombre con la realidad. El olvidar esto es la causa de la inadaptación y la locura colectiva que parece habernos de pronto sobrecogido en nuestro tiempo.

5. Unidad y articulación del compuesto humano

De la unidad del compuesto humano articulada en entendimiento-razón-cogitativa-imaginación-percepción y voluntad-libre albedrío-instinto.

Debemos acabar. Tomás de Aquino es un pensador que se desenvuelve tan fácilmente en el terreno del análisis como en el de la síntesis. Sin embargo su verdadero éxito es la síntesis. El tema de la libertad lo centra en el corolario de la unidad del hombre como un todo articulado.

La comparación entre las potencias cognoscitivas y las apetitivas, en esta antropología, exigen dentro de una ontología de la participación una «proporción» entre la aprehensión y el mundo de las tendencias y apetitos, en último término, entre razón y libertad. La idea de proporción, es la idea de logos, razón, pues, en definitiva el hombre en cuanto objeto de la antropología, aunque tiene como suprema facultad cognoscitiva la inteligencia que intuye los principios, tiene como mediador con el mundo corpóreo la razón universal y la razón particular (cogitativa). Esto justifica la definición de animal rationale.

49. 1, q. 29, a. 2, ad 3 y a. 4 c.; q. 30, a. 4 c.; q. 33, a. 2 c. q. 75, 4 c.; q. 83, a. 1, ad 2.
50. 1, q. 77, a. 1.

Sin embargo por la razón y la cogitativa el hombre se articula con la materia y el cuerpo, puesto que él mismo, en parte de su esquema antropológico, también es materia y cuerpo. A la postre, es la inteligencia, la facultad más noble del alma humana, de la cual, la razón es sólo un intrumento, prodigioso, pero instrumento [51].

Esta proporción entre saber y querer, permite una analogía con fundamento real. Lo que son los primeros principios para la inteligencia, son los fines para la voluntad [52]. El poder instrumental y de comparación es propio de la razón; en el entendimiento práctico, su fuente es el juicio libre. Y así puede concluirse, que de la misma manera que entender y razonar son actos de la misma potencia, los actos de la voluntad y la libertad también lo son.

Se corrobora la idea de que el hombre es una síntesis sin contrarios. El cuerpo y el alma no son dos niveles antagónicos que se repelen y cuya contradicción hay que resolver con un esfuerzo sintético, sino que el hombre es desde el principio, un sujeto-objetivo y objetivador. En cuanto objetivo, limitado, en cuanto objetivador libre. En cuanto inteligente, absolutamente inmaterial, en cuanto sujeto, absolutamente sustante y único animal capaz de «hacer suya» su propia muerte, haciendo del padecer (sea el padecer del trabajo, la enfermedad o la suprema pasión de la muerte) un instrumento de su libertad.

El suicida, en contra de lo que algunos creen, no ama, huye; le falta el valor (ἄξιος). Es un ser sin principios (ἀξίωματα, dignitates), sin inteligencia. Sólo, es posible, «entender» el suicidio, como «depresión», producto de una defectuosa bioquímica cerebral. La luz sigue allí, pero la ventana se ha cerrado. No puede el alma ejercer. No hay libertad y, si son así las cosas, tampoco responsabilidad.

La muerte del hombre, en cuanto tal, es siempre una muerte libre, una muerte querida o rechazada pero nunca, únicamente «objetiva» y «cosificante». El hombre, en cuanto tal, nunca resulta un cadáver, sino que permanece para siempre en la realidad objetiva y eterna de los fines que asume al morir, porque el morir es,

51. 1, q. 82, a. 3.
52. 1, q. 79, a. 11, ad 2, a. 12 c.

si así es elegido por el libre albedrío, el alcanzar del fin inteligente de la propia *naturaleza*[53], el bien racional y amable. Entonces y sólo entonces, queda abierta, enteramente el alma a su más propia capacidad, la de «endiosarse». Desde el desvalimiento en el límite que es el morir, en la pobreza ontológica radical, el hombre se hace «capax Dei»[54], se vacía enteramente de sí, y su casa se hace habitable para el Ser.

53. 3, q. 14, a. 3, ad 2. La muerte no es *natural* al hombre. Debe separarse el principio de la vida de su propio cuerpo, mediante la violencia coactiva y penal de la muerte, para que se dé el hecho consumado, contra la naturaleza, originariamente inmortal, del hombre. Por esto mismo *elegir* la muerte, en el sentido preciso, de *espiración* es dejar, amorosamente, nuestra casa vacía; y lo que era destino trágico en los paganos o desesperación en los que *van a lo suyo*, se convierte en abrazo, para siempre.

54. 3, q. 6, a. 2: «... el alma dice aptitud para ser asumida, por cuanto, es capaz de Dios y hecha a su imagen; y quien la hace tal es la inteligencia (...) la inteligencia es la parte del alma superior y más noble y más semejante a Dios. Por tanto como dice san Juan Damasceno, *el Verbo de Dios se unió a la carne por medio de la inteligencia, pues, ésta es lo más puro que hay en el alma, y el mismo Dios, es inteligencia (sed et Deus est intellectus)*».

EL ALMA HUMANA

TEXTOS DE SANTO TOMÁS

Selección de Armando Segura

I

CONOCIMIENTO, VIDA Y PRINCIPIO

1. Posibilidad del Conocimiento

Summa Theol., 1, q. 14, a. 1 c.

(...) «La diferencia de los seres que tienen conocimiento de los que no lo tienen, estriba en que estos últimos no tienen más que su propia forma, mientras que a aquellos les es connatural tener también la forma de otra cosa, pues la especie de lo conocido se encuentra en quien lo conoce. Así resulta evidente que la naturaleza de lo que no tiene conocimiento es más amplia y extensa. Por todo lo cual el Filósofo en III *De Anima* dice: *en cierto modo el alma lo es todo.* La limitación de la forma se debe a la materia. Por eso y como ya dijimos (q. 7, a. 1-2), las formas cuanto más inmateriales son, tanto más se acercan a la infinitud. Así pues, queda claro que la inmaterialidad es lo que hace que algo sea cognoscitivo: y según el grado de inmaterialidad, así será el grado de conocimiento. Por su parte el sentido es cognoscitivo, porque puede recibir especies inmateriales. Y el entendimiento es todavía más cognoscitivo, porque está más separado de la materia y no se mezcla con ella tal como se dice en III *De Anima.* Por lo tanto, Dios por ser el grado sumo de la inmaterialidad, como se demostró (q. 7, a. 1), tiene el grado sumo de conocimiento».

2. Naturaleza del conocimiento

A) El conocimiento es por analogía

Summa Theol., 1, q. 13, a. 5 c.

«Es imposible que algo se pueda decir unívocamente de Dios y de las criaturas. Porque todo efecto no proporcionado a la capacidad causal del agente, recibe la semejanza del agente no en la misma proporción sino deficientemente. Así lo que es diviso y múltiple en los efectos, en la causa es simple y único. Ejemplo: el sol siendo una sola

energía, produce en los seres de aquí abajo, múltiples y variadas formas. Igualmente como ya se dijo (a. 4) todas las perfecciones de las cosas, que en la realidad creada se encuentra en forma divisa y múltiple, en Dios preexisten en forma única.

Así pues cuando algún nombre que se refiere a la perfección es dado a la criatura, expresa aquella perfección como distinta por definición de las demás cosas. Ejemplo: cuando damos al hombre el nombre de sabio, estamos expresando una perfección distinta de la esencia de hombre, de su capacidad, de su mismo ser y de todo lo demás. Pero cuando este nombre lo damos a Dios, no pretendemos expresar algo distinto de su esencia, de su capacidad o de su ser, y así cuando al hombre se le da el nombre de sabio, se le da con el mismo sentido a Dios y al hombre. Lo mismo cabe decir de otros nombres. De donde se concluye que ningún nombre es dado a Dios y a las criaturas unívocamente.

Pero tampoco equívocamente, como dijeron algunos. Pues de ser así partiendo de las criaturas, nada de Dios podría ser conocido ni demostrado, sino que siempre se caería en la falacia de la equivocidad. Y esto va contra los filósofos que demuestran muchas cosas de Dios, como contra el Apóstol, cuando dice en Romanos 1, 20: *Lo invisible de Dios se hace comprensible y visible por lo creado.*

Así pues hay que decir que estos nombres son dados a Dios y a las criatruras por analogía, esto es proporcionalmente. Lo cual en los nombres se presenta de doble manera: **1)** o porque muchos guardan proporción al uno como sano se dice tanto de la medicina como de la orina, ya que ambos guardan relación y proporción a la salud del animal, la orina como signo y la medicina como causa; **2)** o porque uno guarda proporción con otro como sano se dice de la medicina y del animal (...) este modo de interrelación es el punto medio entre la pura equivocidad y la simple univocidad. Pues en la relación analógica no hay un sólo sentido como sucede en los nombres unívocos, ni sentidos totalmente distintos como sucede con los equívocos; porque el nombre que analógicamente se da a muchas cosas, expresa distintas proporciones; a algún determinado uno, como el nombre sano, dicho de la orina, expresa el signo de salud del animal; y dicho de las medicina en cambio, expresa la causa de la misma salud».

B) El ser no admite definición

Cont. Gentes, I, 25.

(...) «Lo que está en algún género en cuanto al ser difiere de los otros individuos comprendidos en el mismo género; de lo contrario éste no se predicaría de muchos pero es necesario que todo lo que está en el mismo género convenga en la *quiddidad* de tal género, porque el género se predica de todos los individuos, en la quiddidad. El ser, por tanto, de cualquier cosa que existe en determinado género, es distinto de la quiddidad del género (...) que el ente no pueda ser género, se prueba de esta manera con la doctrina del filósofo: si el ente fuera género sería necesario encontrar en él alguna diferencia que le determinara a una especie. Pero no hay diferencia que participe del género de tal manera que él esté contenido en el constitutivo de la diferencia, porque de este modo el género entraría dos veces en la definición de la especie; más bien al contrario la diferencia ha de ser distinta de lo que se concibe como constitutivo del género. Pero nada puede darse que esté fuera de lo que se concibe por *ente* si éste forma parte del constitutivo de aquellos de quienes se predica. Y en consecuencia es imposible que el *ente* sea coartado por ninguna diferencia. Hay pues, que concluir, que el ente no es género...»

3. Naturaleza dinámica del conocer

A) El conocer como movimiento y su motor y causa en la especie
Forma, principio de actividad

Summa Theol., 1, q. 56, a. 1.

(...) «Como dijimos anteriormente (q. 14, a. 2; q. 54, a. 2), el objeto de la acción no juega el mismo papel en la acción que permanece en el agente y en la acción que pasa a algo exterior. Pues en la que pasa a algo exterior, el objeto, y la materia a la que pasa la acción, está separada del agente. Ejemplo: el objeto caliente, del que calienta; el edificio, del que edifica. Pero en la acción que permanece en el agente, para que se produzca la acción es necesario que el objeto esté unido al agente y así para que se produzca la acción de sentir, es indispensable que lo sensible se una al sentido. Sucede que el objeto unido a la potencia, desempeña en esta acción el papel que en otros agentes desempeña la forma, principio de operación. Pues así como el calor es en el fuego el principio formal de la calefacción, así también la especie de lo visto es en el ojo, el principio formal de la visión.

Pero hay que tener presente que a veces estas especies del objeto están en la facultad cognoscitiva solamente en potencia; y entonces sólo hay un conocimiento potencial; y para que conozca en acto se precisa que la potencia cognoscitiva reciba de hecho la especie. En cambio si la tiene siempre en acto, puede conocer por ella sin que previamente se produzca mutación o recepción alguna. De lo cual se deduce que ser movido por el objeto no es esencial al que conoce en cuanto que conoce, sino en cuanto que está en potencia para conocer. Por lo demás para que la forma sea principio de acción, lo mismo da que sea inherente a otro, o sea subsistente por sí misma. Así, el calor no calentaría menos por ser subsistente por sí mismo o por ser inherente».

B) Conocimiento como movimiento

Idem., 1, q. 14, 2, ad 2.

«Cambiar y sentir tienen sentido equívoco cuando se dice que el entender es un determinado cambiar y sentir, tal como se dice en el III *De Anima,* pues entender no es un movimiento tomado como acto de lo imperfecto que pasa de una cosa a otra sino como acto de lo perfecto que se da en el mismo agente. De forma parecida ser perfeccionado por lo inteligible o asemejarse a ello es algo que le corresponde al entendimiento, que a veces está en potencia. Porque por estar en potencia se diferencia de lo inteligible y se le asemeja por la especie inteligible, que es la imagen de lo entendido; y se perfecciona por ella misma como la potencia por el acto...»

C) Filosofía y saber vulgar
La dificultad del estudio de la filosofía para la mayoría

Cont. Gentes, I, 3.

(...) «La graduación de entendimientos muestra fácilmente esta misma doctrina. Entre dos personas una de las cuales penetra más íntimamente que la otra en la verdad de un ser, aquella cuyo entendimiento es más intenso, capta facetas que la otra no puede aprehender; así sucede con el hombre rudo que de ninguna manera puede captar los argumentos sutiles de la filosofía. (...) Así pues, lo mismo que sería una gran estupidez que el ignorante pretendiese juzgar como falsas, las proposiciones de un filósofo, del mismo modo, y mucho más, será una gran necedad que el hombre sospechase como falso, ya que la razón no puede captarlo, lo que ha sido revelado por ministerio de los ángeles» (...).

Idem., I, 4.

(...) «Hay muchos imposibilitados para hallar la verdad que es fruto de una diligente investigación por tres causas: algunos por la mala complexión fisiológica, que le indispone naturalmente para conocer; de ninguna manera llegarían éstos al sumo grado del saber humano que es conocer a Dios. Otros se hallan impedidos por el cuidado de los bienes familiares. Es necesario que entre los hombres, algunos se dediquen a la administración de los bienes temporales y éstos no pueden dedicar a la investigación todo el tiempo requerido para llegar a la suma dignidad del saber humano consistente en conocer a Dios. La pereza es también un impedimento para otros. Es preciso saber de antemano muchas otras cosas para el conocimiento de lo que la razón puede inquirir de Dios, porque precisamente el estudio de la filosofía se ordena al conocimiento de Dios; por eso la metafísica, que se ocupa de lo divino, es la última parte que se enseña en filosofía. Así, pues, no se puede llegar al conocimiento de dicha verdad sino a fuerza de intensa labor investigadora y ciertamente son muy pocos los que quieren sufrir este trabajo...»

4. Conocimiento como liberación

Summa Theol., 1, q. 83, a. 1.

«En el hombre hay libre albedrío. De no ser así, inútiles serían los consejos, las exhortaciones, los preceptos, las prohibiciones, los premios, los castigos. Para demostrarlo hay que tener presente que hay seres que obran sin juicio previo alguno. Ejemplo: una piedra que cae de arriba; otro: todos los seres carentes de razón. Algunos obran con un juicio previo pero no libre. Ejemplo: los animales; La oveja que ve venir al lobo juzga que debe de huir de él pero lo hace con un juicio natural y no libre, ya que no juzga analíticamente sino por un instinto natural. Así son los juicios de todos los animales. En cambio el hombre obra con juicio, puesto que por su facultad cognoscitiva juzga sobre lo que debe evitar y buscar. Como quiera que este juicio no proviene del instinto natural ante un caso concreto, sino de un análisis racional, se concluye que obra por un juicio libre pudiendo decidirse por distintas cosas. Cuando se trata de algo contingente, la razón puede tomar direcciones contrarias. Esto es comprobable en los silogismos dialécticos y en las argumentaciones retóricas. Ahora bien las acciones particulares son contingentes y por lo tanto, el juicio de la razón sobre ellas, puede seguir diversas direcciones, sin estar determinado a una sola. Por lo tanto es necesario que el hombre tenga libre albedrío, por lo mismo que es racional».

A) Conocimiento y lenguaje

Summa Theol., 1, q. 27, a. 4, ad 2.

«Una es la semejanza que le corresponde a la palabra y otra la que le corresponde al amor. Pues a la palabra le corresponde en cuanto ella misma es una cierta semejanza de lo entendido, como el engendrado es semejante al que lo engendra. Pero al amor le corresponde, no porque el mismo amor sea la semejanza, sino en cuanto la semejanza es principio para amar. De ahí no se concluye que el amor sea engendrado, sino que lo engendrado es principio de amor».

Idem., 1, q. 27, a. c.

(...) «Toda procesión significa acción, así como la acción que tiende al exterior es una procesión hacia lo exterior, así también la acción que permanece en el mismo agente es una procesión en el propio interior. Esto se da sobre todo en el entendimiento, cuya acción, entender, permanece en quien entiende. Pues quien entiende, por el hecho de entender, hace un proceso en sí mismo, que es el concebir lo conocido como algo que proviene de la fuerza intelectiva y de su conocimiento. Ésta es la concepción que aflora con la palabra, y que es llamada *palabra del corazón*, expresada con la voz» (...).

5. Conocimiento como movimiento

A) El entendimiento es esencialmente en potencia

De Verit., q. XI, (De Magistro), a. 1.

«Los gérmenes de la ciencia preexisten en nosotros, es decir, aquellas primeras nociones del intelecto que nos son inmediatamente conocidas, gracias a la luz del entendimiento agente por medio de especies abstraídas de los objetos sensibles; ya se trate de principios complejos, tales como los axiomas, ya se trate de nociones simples como la noción de ser, la noción de uno u otras nociones parecidas que el intelecto capta instantáneamente. En estos principios universales, como raciones seminales están incluidas todas las consecuencias. De manera que cuando el espíritu es conducido, a partir de estas nociones universales, a conocer en acto, cosas particulares que no eran conocidas antes, más que en el universal y como en potencia, entonces se dice de alguien que ha adquirido ciencia» (...) «la ciencia preexiste en aquel que aprende, no como en potencia puramente pasiva sino como en potencia activa, sin la que el hombre no podría adquirir la ciencia por sí mismo (...) en cuanto a esta luz de la razón por la que estos principios evidentes

nos son conocidos, es puesta por Dios en nosotros como una semejanza de la verdad increada presente en nosotros».

In II De Anima, n. 350.

«Después que el Filósofo determinó la parte vegetativa, comienza aquí a determinar la parte sensitiva, y la divide en dos partes. En la primera determina lo que es evidente en ésta, a saber acerca de los sentidos externos, en la segunda determina lo que está oculto en la parte sensitiva donde dice: "Que no hay ningún sentido..." (...) Resume en dos conceptos lo que se ha afirmado acerca del sentido. Lo primero es que el sentir consiste en moverse y padecer, además que el sentido en acto es cierta alteración y el que es alterado padece y se mueve».

Idem., n. 362.

«De un modo algo se reduce al acto desde la potencia primera y de otro desde la segunda. Pues lo que está en potencia del primer modo, se reduce al acto como alterado por la enseñanza y movido por otro existente en acto, el maestro y muchas veces tal mutación se produce desde un hábito contrario. Así se expresa porque cuando algo se reduce de la potencia al acto, de ignorante se hace cognoscente».

B) Sobre la ciencia del alma

In I De Anima, n. 9.

«...aunque la ciencia acerca del alma sea útil, sin embargo es difícil saber qué es el alma, y es ésta la dificultad al considerar cualquier objeto, porque es una cuestión común del alma con muchos otros, la cuestión de su substancia y de su quiddidad. Es por lo tanto la primera dificultad ya que desconocemos por qué vía se ha de proceder para alcanzar la definición, en tanto algunos sostienen que ha de ser por demostración, otros por un proceder analítico, otros empero por un proceder sintético. Aristóteles cree que por un proceder sintético».

La ciencia del alma es parte de la Filosofía de la naturaleza (φύσις)

Idem., n. 23.

«(Aristóteles) concluye de las afirmaciones vertidas que la consideración acerca del alma pertenece al filósofo de la naturaleza y esto concluye por el modo de definir. (...) Prueba la tesis de este modo. Las operaciones y afecciones del alma son operaciones y afecciones del cuerpo como ha sido mostrado (n. 22). Ahora bien, toda afección cuando se define es preciso que tenga en su definición aquello de lo que es una afección, pues, el sujeto siempre ingresa en la definición de una afección. Por tanto si las afecciones de este tipo no sólo son propias del alma sino también del cuerpo, por necesidad, es preciso que, en la definición de las mismas se ponga al cuerpo. Pero todo aquello en lo que hay cuerpo o materia, pertenece al filósofo de la naturaleza. Por tanto también las afecciones de este tipo pertenecen al filósofo de la naturaleza. Además del que es propio considerar las afecciones le es considerar el sujeto de las mismas, por eso desde ya es propio del filósofo de la naturaleza la consideración acerca del alma...»

Idem., n. 27.

(...) «Mas si se indagase cual de estas definiciones es natural y cual no, se ha decir que aquella que considera solamente la forma no es natural sino lógica, empero, aquella que hace referencia a la materia aunque ignora la forma no es otra cosa sino natural, pues nadie considera la materia sino el filósofo de la naturaleza. Con todo, sin embargo, aquello que es por ambas, es decir por la materia y la forma, es más natural. En tal caso estas dos definiciones, pertenecen al filósofo de la naturaleza, aunque una es imperfecta, a saber, aquella que pone solamente la materia; la otra, en verdad, perfecta, a saber aquella que es por ambas, es decir, por la materia y la forma, es más natural. En tal caso, estas dos definiciones pertenecen al filósofo de la naturaleza, aunque una es imperfecta, a saber, aquella que pone solamente la materia, la otra, en verdad, perfecta, a saber, aquella que es por ambas, pues nadie sino el filósofo de la naturaleza, considera las afecciones en forma no separada de la materia» (...).

Idem., n. 30.

«... los que se aplican actualmente al tema "de ella" a saber, del alma, es necesario que acojan las opiniones de los antiguos, cualesquiera fueran los que algo descubrieron acerca de la misma. Y esto en verdad será útil por dos cosas. Primero, pues aquello que ha sido bien dicho por ellos, lo acogemos para nuestra ayuda; lo segundo, pues aquello que ha sido mal enunciado, lo evitaremos».

C) La naturaleza del alma

Summa Theol., 1, q. 75, a. 1.

«Para analizar la naturaleza del alma es necesario tener presente el presupuesto según el cual se dice que el alma es el primer principio vital en aquello que vive entre nosotros, pues llamamos *animados* a los vivientes, e *inanimados* a los no vivientes. La vida se manifiesta en todo en una doble acción: la del conocimiento y la del movimiento.

El principio de tales acciones fue colocado por los antiguos filósofos que eran incapaces de ir más allá de la fantasía, en algún cuerpo, ya que decían que sólo los cuerpos eran algo y lo que no es cuerpo es nada. Así sostenían que el alma era algún cuerpo.

(...) resulta evidente que el alma no es un cuerpo. Es evidente que el alma no es el principio de cualquier operación vital. Pues, de ser así el ojo sería alma, ya que es principio de la visión. Lo mismo puede decirse de los otros instrumentos del alma, pero decimos que el *primer* principio vital es el alma. Aunque algún cuerpo pueda ser un determinado principio vital... sin embargo un cuerpo no puede ser el *primer* principio vital. Ya que es evidente que ser principio vital o ser viviente, no le corresponde al cuerpo por ser cuerpo. De ser así todo cuerpo sería viviente o primer principio vital. Así pues a algún

cuerpo le corresponde ser viviente o principio vital en cuanto que es *tal* cuerpo. Pero es tal cuerpo en acto por la presencia de algún principio que constituye su acto. Por lo tanto el alma, primer principio vital, no es el cuerpo sino el acto del cuerpo».

D) Naturaleza incorpórea del alma

Idem., 1, q. 75, a. 2.

«Es necesario afirmar que el principio de la operación intelectual, llamado alma humana es incorpóreo y subsistente. Es evidente que el hombre por el entendimiento puede conocer las naturalezas de todos los cuerpos. Para conocer algo es necesario que en la propia naturaleza no esté contenido nada de aquello que se va a conocer, pues, todo aquello que está contenido naturalmente, impediría el conocimiento. Ejemplo: la lengua de un enfermo, biliosa y amarga, no percibe lo dulce, ya que todo le parece amargo. Así pues, si el principio intelectual contuviera la naturaleza de algo corpóreo, no podría conocer todos los cuerpos. Todo cuerpo tiene una naturaleza determinada. Así, pues es imposible que el principio intelectual, sea cuerpo.

De manera similar es imposible que entienda a través del órgano corporal, porque también la naturaleza de aquel órgano le impediría el conocimiento de todo lo corpóreo. Ejemplo: si un determinado color está no sólo en la pupila, sino también en un vaso de cristal, todo el líquido que contenga se verá del mismo color.

Así pues, el mismo principio intelectual, llamado mente o entendimiento tiene una operación substancial independiente del cuerpo. Y nada obra substancialmente si no es subsistente. Pues no obra más que el ser en acto; por lo mismo, algo obra tal como es. Así no decimos que calienta el calor sino lo caliente.

Hay que concluir por tanto que el alma humana, llamada entendimiento o mente, es algo incorpóreo y subsistente».

E) Relación entre las operaciones intelectuales y sensibles

Idem., 1, q. 75, a. 3.

(...) «El sentir y las operaciones propias del alma sensitiva, es claro que se realizan con alguna mutación corporal, como al ver, la pupila se cambia por la especie del color. Lo mismo sucede con otras operaciones. Resulta evidente, así, que el alma sensitiva, no tiene por sí misma, ninguna operación propia, sino que toda operación del alma sensitiva va unida a lo corporal» (...).

Idem., ad 2.

«En cierto modo lo sensitivo se relaciona con lo sensible como lo intelectivo con lo inteligible, es decir, en cuanto que ambos están orientados potencialmente hacia sus objetos. Pero también en cierto modo se distinguen, es decir, en cuanto lo sensitivo recibe la acción de lo sensible por la mutación corporal. Por eso la excesiva intensidad de lo sensible, anula el sentido. Esto no sucede con el entendimiento, pues, el entendimiento entendiendo lo inteligiblemente más sublime, puede entender después, mucho mejor lo menos sublime. Si por lo demás al entender se cansa el cuerpo, esto es accidentalmente, es decir, en cuanto que el entendimiento necesita la cooperación de las fuerzas sensitivas con las que se le preparan las imágenes».

F) Si el alma es el hombre

Idem., a. 4.

«... este hombre no es el alma sino un compuesto, a partir del alma y del cuerpo. Ejemplo: Sócrates. Esto lo digo porque algunos sostuvieron que sólo la forma pertenecía a la especie, mientras que la materia era parte del individuo, no de la especie. Esto no puede ser verdad. Pues a la naturaleza de la especie le pertenece lo que expresa la definición. Y en las cosas naturales, la definición no expresa sólo la forma, sino la forma y la materia. De aquí que la materia en las cosas naturales, sea parte de la especie, no una materia concreta que es principio de individuación, sino la materia común. Pues, así como es propio de la razón de *este hombre,* que lo sea a partir de esta alma, carne y huesos, así también es propio de la razón de hombre que lo sea a partir del alma, carne y huesos. Ya que es necesario que la substancia de la especie tenga lo propio común de la substancia de todos los individuos contenidos en dicha especie».

G) El alma no es material

Idem., a. 5.

«El alma no tiene materia (...) propio del alma es ser forma de algún cuerpo. Y lo es en su totalidad o en parte. Si lo es en su totalidad es imposible que parte suya sea materia, si se sostiene que la materia es algún ser sólo en potencia. Porque la forma en cuanto tal es acto. Lo que está sólo en potencia, no puede ser parte del acto, pues la potencia contradice al acto, ya que se le contrapone. Y si es forma, en parte, dicha parte la llamaremos alma y a aquella materia de la que es acto, la llamaremos primer animado (...) pues si el alma intelectiva estuviera compuesta a partir de la materia y de la forma, las formas de las cosas estarían en ella como individuos. De ser así no se conocería más que lo singular, tal como sucede en las potencias sensitivas que contienen las formas de las cosas en el órgano corporal. Pues la materia es el principio de individuación de las formas. Hay que concluir por lo tanto que el alma intelectiva, lo mismo que toda substancia intelectual, que conoce las formas absolutamente, carece de la composición materia-forma».

H) El alma intelectiva es incorruptible

Idem., a. 6.

«... el alma humana no puede corromperse a no ser que se corrompiera substancialmente. Esto es imposible que se dé no sólo con respecto al alma sino con respecto a cualquier subsistente que sea sólo forma. Ya que es evidente que lo que se corresponde a

alguien substancialmente, le es inseparable. El *ser* se corresponde substancialmente con la forma que es acto. De ahí que la materia adquiera el ser en acto en cuanto contiene la forma, que es acto. Se corromperá cuando la forma desaparezca. Pero es imposible que la forma se separe de sí misma. De ahí que sea imposible también que la forma subsistente deje de ser (...) cada ser por naturaleza desea ser como debe ser. En los seres que pueden conocer, el deseo sigue al conocimiento. En cambio, el sentido no conoce el ser, más que sometido al *aquí* y al *ahora,* mientras que el entendimiento por naturaleza desea existir siempre. Un deseo propio de la naturaleza no puede ser un deseo vacío. Así pues, toda substancia intelectual, es incorruptible».

I) En el alma, hay muchas potencias

Summa Theol., 1, q. 77, a. 2.

«Es necesario admitir que hay muchas potencias en el alma. Para demostrarlo hay que tener presente lo que dice el Filósofo en II *De Coelo,* los seres más débiles no pueden alcanzar la perfecta bondad, sino tan sólo un estado imperfecto por medio de movimientos muy limitados. Los seres inmediatamente superiores alcanzan la perfección por medio de muchos movimientos. En cambio los seres más elevados la alcanzan con pocos movimientos. El grado supremo está en aquello que lo alcanza sin movimiento. Ejemplo: el menos dispuesto para la salud es aquel que no puede alcanzar una salud perfecta sino tan sólo un poco de salud con pocos remedios. Está mejor dispuesto aquel que puede alcanzar una perfecta salud aun sea con muchos remedios y aun estará mejor dispuesto, aquel que lo consigue con pocos remedios. En grado sumo, aquel que sin ningún remedio goza de una perfecta salud». «Por lo tanto, hay que decir: los seres inferiores al hombre consiguen ciertos bienes particulares y por lo mismo sus operaciones y potencias son pocas y muy concretas. En cambio el hombre puede alcanzar la perfecta y universal bondad, ya que puede alcanzar la bienaventuranza. Sin embargo está en el último grado, según su naturaleza, entre aquellos seres a quienes les corresponde la bienaventuranza. Por eso el alma humana necesita muchas y variadas operaciones y potencias...» (...) «por estar en los límites entre las criaturas espirituales y corporales, en ella concurren tanto las potencias de unas como las de otras».

J) Distinción de las potencias por los actos y objetos

Idem., a. 3.

«En cuanto tal, la potencia está ordenada al acto. Por eso es necesario que esté determinada por el acto al que está ordenada. Consecuentemente es necesario que la diversidad de naturaleza en las potencias sea establecida en razón de la diversidad de los actos, que a su vez se establece en razón de la diversidad de objetos. Pues, toda acción responde o a una potencia activa o a una pasiva. El objeto con respecto al acto de la potencia pasiva es como principio y causa motora. Ejemplo: el color en cuanto que mueve a la facultad de visión, es principio de visión. El objeto con respecto al acto de la potencia activa, es como término y fin. Ejemplo: el objeto de la facultad de desarrollo es la adquisición del tamaño perfecto, fin o término del crecimiento. Por lo tanto, la acción se especifica por lo siguiente: por su principio o por su fin o término. Ejemplo: la calefacción y la refrigeración se diferencian en que aquella procede de un cuerpo activamente caliente para producir calor y ésta de un cuerpo frío para producir frío. Por eso es necesario que las potencias se diversifiquen por los actos y objetos...»

Idem., ad 1.

«... el acto aun cuando sea posterior a la potencia sin embargo intencional y conceptualmente, es anterior como el fin en el que actúa. El objeto, aun cuando sea extrínseco, sin embargo es principio y término de la acción. Y el principio y el fin están proporcionados a los elementos intrínsecos de la realidad».

K) El orden de las potencias del alma

Idem., a. 4, c.

«Como quiera que el alma es una y las potencias muchas, y de lo uno a lo múltiple se pasa con un cierto orden, es necesario que entre las potencias del alma haya orden. Entre ellas hay un triple orden. Dos provenientes de la dependencia de una potencia de la otra. El tercero del orden de los objetos. La dependencia de una potencia con respecto a la otra puede ser doble: 1) Una según el orden de la naturaleza, ya que las cosas perfectas por naturaleza son anteriores a las imperfectas; 2) otra según el orden de generación y de tiempo puesto que se pasa de lo imperfecto a lo perfecto.

Así pues, según el primer orden de potencias, las potencias intelectivas son anteriores a las sensitivas; por eso las rigen y dirigen. Igualmente y según este mismo orden, las potencias sensitivas son anteriores a las potencias del alma nutritiva. Porque en el proceso de la generación, las potencias del alma nutritiva preceden a las del alma sensitiva ya que aquéllas preparan al cuerpo para las acciones de éstas. Lo mismo hay que decir de las potencias sensitivas con respecto a las intelectivas. Según el tercer tipo de orden algunas potencias guardan relación entre sí, como la vista el oído el olfato. Pues, por naturaleza, el primero, es la vista, por ser común tanto a los cuerpos superiores como a los inferiores...»

L) Los apetitos sensitivo e intelectivo son potencias diversas

Summa Theol., 1, q. 80, a. 2.

«Hay que afirmar que el apetito intelectivo es una potencia distinta a la del apetito sensitivo. Pues la potencia apetitiva es una potencia pasiva que, por naturaleza es movida por lo aprehendido. Por eso lo apetecible conocido es motor no movido, mientras que el apetito es motor movido como se dice en III *De Anima* y en XII *Metaphys.* Los seres pasivos y mutables se distinguen por los principios activos y motores, porque es necesario establecer una proporción entre el motor y el móvil, entre lo activo y lo

pasivo. También la potencia pasiva recibe su relación con el motivo que le determina. Así pues, porque lo conocido por el entendimiento es genéricamente distinto a lo conocido por el sentido, hay que concluir que el apetito intelectivo, es una potencia distina del apetito sensitivo».

Idem., ad. 2.

«El apetito intelectivo aunque sea transportado a lo singular que está fuera del alma, es movido por una razón universal como la de apetecer algo porque es bueno. Por eso el Filósofo en su *Retórica* dice que se puede odiar algo universal. Ejemplo: cuando *tenemos odio a todo género de ladrones.* Igualmente podemos decir que deseamos bienes inmateriales por medio del apetito intelectivo, como puede ser, la ciencia, la virtud, y otras cosas parecidas que los sentidos no pueden aprehender».

M) La potencia sensible

De Pot., q. 1, a. 1.

«La potencia se dice a partir del acto; a saber, *primero* que es la forma; y segundo que es la *operación;* y como parece por la general opinión, el nombre de acto fue primeramente atribuido a la operación; así, en efecto casi todos entienden eso por acto.; en segundo lugar desde allí fue referido a la forma, en cuanto la forma es principio del obrar y del fin».

«De donde por lo mismo la potencia es doble: la *primera, activa* a la que corresponde el acto que es el obrar; y a éste parece haber sido atribuido primeramente, el nombre de potencia: que es la segunda, *potencia pasiva* a la cual corresponde el acto primero, que es la forma, a la cual se le refirió el nombre de potencia de modo secundario y por semejanza».

7. La potencia apetitiva

Summa Theol., 1, q. 80, a. 1.

«Es necesario admitir una potencia apetitiva del alma. Para demostrarlo hay que tener presente que cada forma lleva inherente una tendencia. Ejemplo: el fuego, por su forma, tiende a elevarse y a producir un efecto semejante a él. Ahora bien, la forma se encuentra de un modo superior en los seres dotados de conocimiento que en los desprovistos de él. En éstos, la forma determina a cada uno exclusivamente en lo que es natural. Así pues de esta forma natural se deriva una inclinación natural que es llamada *apetito natural.* En los que tienen conocimiento cada uno de tal manera está determinado en su propio ser natural, por su forma natural, que no le impide recibir las representaciones de otras especies, como el sentido recibe las representaciones de todos los objetos sensibles y el entendimiento las de todos los inteligibles. Así el alma humana en cierto modo se hace todas las cosas. Por medio del sentido y del entendimiento. Por eso los seres dotados de conocimiento se acercan a una cierta semejanza con Dios en quien preexiste todo, como dice Dionisio.

Así pues, al igual que las formas de los seres dotados de conocimiento tienen un modo de ser superior al de las formas naturales, también en ellos debe darse una tendencia superior al de la natural, llamada apetito natural. Esta tendencia le corresponde a la tendencia apetitiva del alma, por la que el animal puede apetecer todo aquello que aprehende y no sólo aquello a lo que le impulsa su forma natural. Así es necesario admitir en el alma una potencia apetitiva».

A) Las potencias tienen al alma como sujeto

A, q. 77 a. 5.

«Según dice el Filósofo: *Sentir no es lo propio del alma o del cuerpo sino del compuesto»* luego la potencia sensitiva está en el compuesto como su sujeto. Por tanto no sólo el alma es el sujeto de todas sus potencias.

Es evidente tal como dijimos anteriormente (q. 75, a. 2-3; q. 76, a. ad 1) que ciertas operaciones del alma se ejecutan sin intervención del órgano corporal. Ejemplo: entender y querer. De ahí que las potencias que son principio de éstas operaciones estén en el alma como en su sujeto propio. En cambio hay otras operaciones del alma que se llevan a cabo por medio de los órganos corporales. Ejemplo: «ver por los ojos y oír por los oídos. Lo mismo puede decirse de todas las demás operaciones nutritivas y sensitivas. Por lo tanto, las potencias que son principio de tales operaciones, están en el compuesto como su propio sujeto, y no sólo en el alma».

B) Una potencia surge de otra

Idem., a. 7.

«... el sentido existe en razón del entendimiento, pero no al revés. Por ser el sentido como una participación incompleta del entendimiento, su origen natural ha de tenerlo en el entendimiento como lo imperfecto en lo perfecto. Pero si consideramos la línea del principio receptivo, ocurre todo lo contrario. Pues las potencias más imperfectas son el principio con respecto a las más perfectas. De este modo el alma, en cuanto dotada de potencia sensitiva, en cierto modo es considerada como sujeto y materia del entendimiento. Por eso las potencias más imperfectas son anteriores en el proceso de generación, pues antes es engendrado el animal que el hombre».

II

CONDICIONES MATERIALES DEL CONOCIMIENTO

1. La génesis de los primeros principios en la sensibilidad

Summa Theol., 1-2, q. 51, a. 1.

«Según la naturaleza específica por parte del mismo alma, como es hábito natural del entendimiento de los principios; pues por la misma naturaleza del alma intelectual le es dado al hombre, que una vez que se conoce lo que es el todo y lo que es la parte, conozca inmediatamente que el todo es mayor que la parte y cosa parecida ocurre con los demás principios. Pero conocer el todo y lo que es la parte no le es dado al hombre de no ser por las especies inteligibles, tomadas de los fantasmas (imágenes). Por eso muestra el Filósofo al final del *Posteriorum* que el conocimiento de los principios nos viene de los sentidos».

Cont. Gentes, II, 83.

«... el conocimiento de los principios mismos es causado en nosotros mediante lo sensible: si en efecto no percibimos por el sentido algún todo no podemos entender que *el todo sea mayor que la parte.* Como ningún ciego de nacimiento sabe algo de los colores».

Idem., Cont. Gentes, III, 41.

«... todos los principios propios de cualquier ciencia dependen de los primeros principios indemostrables y evidentes en sí mismos cuyo conocimiento recibimos de los sentidos como se ve al final de los *Analíticos Posteriores*».

A) Los primeros principios
garantizan la armonía entre razón y fe

Cont. Gentes, I, 7.

«Lo que el maestro infunde en el alma del discípulo es la ciencia del doctor, a no ser que enseñe con engaño, lo cual no es lícito afirmar de Dios. El conocimiento natural de los primeros principios ha sido infundido por Dios en nosotros ya que él es Autor de nuestra naturaleza. La Sabiduría divina contiene por tanto esos primeros principios. Luego todo lo que esté contra ellos está también contra la Sabiduría divina. Esto no es posible de Dios. En consecuencia las verdades que sabemos por revelación divina no pueden ser contrarias al conocimiento natural. Nuestro entendimiento no puede alcanzar el conocimiento de la verdad cuando está sujeto por razones contrarias. Si Dios nos infundiera los conocimientos contrarios, nuestro entendimiento se encontraría impedido para la captación de la verdad. Lo cual no puede ser de Dios. Permaneciendo intacta la naturaleza, no puede ser cambiado lo natural; y no pueden coexistir en un mismo sujeto opiniones contrarias de la misma cosa. Dios no infunde por tanto en el hombre una certeza o fe contraria al conocimiento natural» (...). «De todo esto se deduce claramente que cualesquiera de los argumentos que se esgriman contra la enseñanza de la fe, no pueden proceder rectamente de los primeros principios innatos, conocidos por sí mismos. No tienen fuerza demostrativa sino que son razones probables o sofísticas. Y esto da lugar a deshacerlos».

2. Cómo la Verdad está en los sentidos

De Verit., q. 1, a. IX.

«Se ha de decir que la verdad está en el entendimiento y en los sentidos aunque no de la misma manera.

Pues en el entendimiento está como consecuencia del acto del entendimiento y como conocida por él. La verdad, en efecto, sigue a la operación del entendimiento en tanto que el juicio de éste se refiere a la cosa tal como ella es; pero la verdad es conocida por el entendimiento, en tanto que él reflecte sobre su propio acto; y no sólo en cuanto que conoce su acto sino en tanto que conoce su adecuación a la cosa, adecuación que no puede ser conocida si no se conoce la naturaleza del mismo acto; y por su parte, esta última tampoco puede ser conocida si no se conoce la naturaleza del principio activo que es el mismo entendimiento, a cuya naturaleza le compete el acomodarse a las cosas. Luego el entendimiento conoce la verdad en tanto que se reflecte sobre sí mismo».

«En cambio la verdad está en los sentidos como una consecuencia del acto de ellos o sea en tanto que el juicio de los sentidos se refiere a la cosa tal como ella es; pero no está en los sentidos como conocida por ellos, pues *aunque los sentidos juzgan a las cosas con verdad no conocen empero la verdad por la que juzgan;* y esto porque si bien los sentidos conocen que ellos sienten no conocen sin embargo su naturaleza y por consiguiente tampoco conocen la naturaleza de su acto, ni la adecuación a la cosa, ni finalmente la verdad de ellos.

Y la razón de esto es que aquellas cosas que son las más perfectas de todas en la realidad, como las substancias intelectuales retornan sobre su esencia con un retorno completo (reditio), pues por el hecho de que conocen algo, puesto fuera de ellas, salen de algún modo fuera de sí mismas; pero en cuanto que conocen que conocen, ya empiezan a volver sobre sí porque el acto del conocimiento es intermedio entre el cognoscente y lo conocido, y este retorno se consuma en tanto que conocen sus propias esencias. Por eso se dice en el Libro de las Causas (*Propositio* XV, n. 124) que todo el que conoce su esencia, vuelve sobre ella con un retorno completo.

Ahora bien, aquel sentido que es entre todos el más cercano a la naturaleza intelectual comienza ciertamente a volver sobre su esencia porque no sólo conoce lo sensible sino también conoce que él siente; pero su retorno no es completo porque ningún sentido conoce su esencia. Y la razón de esto la pone Avicena en que los sentidos nada conocen sino mediante un órgano corporal y no es posible que el órgano ocupe un lugar intermedio entre la potencia sensitiva y él mismo».

3. Posibilidad del conocimiento sensible y naturaleza ontológica del objeto sensible

In Boet. De Trin., V, a. 2.

«Como se prueba en la *Metaphysicam* (2039b 20-24), en la substancia sensible se encuentra el todo íntegro, es decir el compuesto y el principio inteligible, o sea su forma. Hablando estrictamente, lo que se genera y corrompe es el compuesto, y no el principio inteligible o forma, a no ser de modo concomitante "pues no se construye la (forma de) casa sino esta casa"». «Cualquier realidad se puede considerar sin todo aquello que no se refiere, de suyo, con ella, y por esto las formas o nociones (rationes) de las cosas –también de las móviles–, consideradas en sí mismas son inmóviles; y así son el objeto de las ciencias y de las definiciones, como demuestra el Filósofo en el lugar citado. Por lo tanto las ciencias de lo sensible no se fundan en el conocimiento de ciertas substancias separadas de las cosas sensibles, como igualmente allí se prueba (*Metaphys.*, 1033b 26-29).

Las nociones consideradas por las ciencias que tratan de las cosas, son estudiadas como si no estuvieran afectadas del movimiento. Y por tanto se debe prescindir también de todo aquello por lo que compete al movimiento, el ente móvil.

Se puede decir que algo es móvil cuando se encuentra aquí y ahora, ya que todo movimiento es medido por el tiempo y el primer movimiento es el local pues sin él no puede haber ningún otro movimiento. Ahora bien la determinación espacio-temporal del ente móvil es consecuencia de estar individuado por una materia que existe bajo unas dimensiones concretas. Por lo tanto, es necesario que las nociones (rationes) en virtud de las cuales se puede hacer ciencia de las cosas sensibles, sean consideradas sin la materia individual y sin todo lo que de ella se deriva, pero no sin la materia no individual, porque de su noción depende la noción de la forma que determina la materia (...).

Por lo tanto, mediante nociones (rationes) consideradas sin materia individual y sin movimiento, se conocen en la física, los entes móviles y materiales con existencia extramental».

A) La intelección de la materia

Idem., n. 2.

«Los accidentes inhieren en la substancia con un cierto orden: primero inhiere la cantidad, después la cualidad y después las pasiones y el movimiento. Por esto puede concebirse que la cantidad está recibida en materia antes de pensar en las cualidades sensibles, en virtud de las cuales la materia se llama sensible. Y así según su noción esencial, la cantidad no depende de la materia sensible sino sólo de la materia inteligible. Pues la substancia eliminados los accidentes, sólo resulta inteligible al entendimiento porque las potencias sensitivas no llegan a comprender la substancia. Tales objetos abstractos son estudiados por las matemáticas, que considera las cantidades y lo que se deriva de ellas, como las figuras y cosas por el estilo».

B) La cualidad sensible se da siempre en grado o medida o sea en una cantidad.

Summa Theol., 1, q. 53, a. 2.

«Entre dos lugares extremos hay infinitos lugares intermedios tanto si se trata de lugares divisibles como indivisibles. Es evidente al tratarse de lugares indivisibles, porque entre dos puntos cualesquiera hay infinitos puntos intermedios, ya que nunca habrá dos puntos distintos sin lugar intermedio entre ellos como se demuestra en VI *Physic.* Lo mismo hay que decir tratándose de lugares divisibles. Esto resulta claro por el movimiento continuo de un cuerpo cualquiera. Pues el cuerpo no se mueve de un lugar a otro más que en el tiempo. Durante el tiempo que mide el movimiento del cuerpo no hay dos *ahora* en los que el cuerpo que se mueve no esté en lugares distintos porque si estuviera en el mismo lugar durante dos *ahora,* estaría en reposo, ya que estar en reposo no es más que estar en un mismo lugar *antes* y *después.* Por lo tanto como entre el primero y el último ahora hay infinitos *ahora,* es necesario que entre el primer lugar que empezó el movimiento, y el último lugar en el que el movimiento terminó, haya infinitos lugares. Esto lo demuestra la misma experiencia».

C) Las condiciones de la sensación

De Anima, a. 13.

«Cinco condiciones se requieren para la percepción del conocimiento sensible, que le baste al animal, 1º) que el sentido reciba la "especie" de los sensibles: lo cual es el acto del sentido propio, 2º) que discrimine los sensibles percibidos y distinga unos de otros: lo cual debe efectuarse por una potencia en la que desemboquen todos los sensibles y que se llama sentido común, 3º) que las "especies" de las cosas sensibles recibidas sean conservadas. En efecto, el animal tiene necesidad de aprehender las cosas sensibles, no sólo cuando están presentes sino también cuando han desaparecido. Y esto necesariamente debe ser llevado a una potencia distinta, porque aun en las cosas corporales, uno es el principio que recibe y otro el que conserva, pues, sucede que lo que es apto para recibir, bien sea impropio para conservar. Tal potencia se denomina imaginación o fantasía, 4º) mas se requieren ciertas "intenciones" como lo dañino, lo útil y otras semejantes que el sentido no aprehende (...) por el hecho de ser inmediatamente afectado por los objetos sensibles, el sentido propio que es el primero, en el orden de las potencias sensibles debe ser distinguido, conforme a la diversidad de las mutaciones de los objetos sensibles en diversas potencias. En efecto, como sin la materia es como el sentido puede recibir las "especies" sensibles, será necesario comprender el grado y el orden de las mutaciones causadas en el sentido por los sensibles y por comparación con las inmutaciones inmateriales. Así pues, hay ciertos objetos sensibles cuyas "especies" aun cuando sean recibidas inmaterialmente en el sentido, provocan, sin embargo también una mutación material en los animales que tienen la sensación. Tal es el caso de las cualidades que aun en las cosas materiales son principios de transmutaciones, como el calor, el frío, la humedad, la sequedad y otras semejantes».

In De Anima, n. 694.

«... pues aquello de lo que la especie es semejante, en virtud de algún ente cognoscente, no por eso es cognoscente sino conocido. Por ejemplo, no por esto que la especie está en la pupila es semejante al color que está en la pared, resulta que el color ve, sino más bien que es visto...»

De Verit., 10-4.

«Todo conocimiento se verifica por alguna forma que es en el cognoscente el principio de su conocimiento. Pero esta forma puede considerarse de dos modos: uno, según el ser que tiene en el cognoscente; otro según la referencia que hace a la cosa de la que es semejanza. Pues bien, con arreglo al primer aspecto, la susodicha forma hace al cognoscente conocer en acto; pero con arreglo al segundo, lo orienta al conocimiento de un cognoscible determinado» (...) «y así por una semejanza *(similitudo)* de la forma, es conocida la misma cosa material por lo mismo que alguien que conoce la naturaleza de los simios (simitatem), conoce la nariz de los simios».

D) La especie como semejanza

Summa Theol., 1, q. 13, a. 9.

«Un nombre puede ser comunicable de dos maneras: *Una,* propiamente. *Otra,* por semejanza (similitudo). Un nombre es comunicable propiamente cuando toda la significación del nombre es comunicable a muchos. Es comunicable por semejanza cuando algo de muchos está incluido en la significación del nombre. Ejemplo: el nombre *león* es

comunicable propiamente a todos aquellos en quienes se encuentra la naturaleza indicada con el nombre *león,* Es comunicable por semejanza a aquellos que tienen algo de leonino, como la audacia o la fuerza, los cuales metafóricamente son llamados *leones*».

Idem., 1, q. 78, a. 3.

«El sentido es una cierta potencia pasiva sometida por naturaleza a la alteración proveniente de los objetos sensibles exteriores. Por tanto lo que por su naturaleza percibe el sentido, es el objeto exterior que lo altera y según la diversidad de objetos, se distinguen las potencias sensitivas.

Hay un doble tipo de alteración: una física y otra espiritual. La *alteración física* se da cuando la forma de lo que es causa de la alteración es recibida en el objeto alterado según su propio ser natural: por ejemplo el calor en lo calentado. La *alteración espiritual* se da cuando la forma de lo que provoca la alteración es recibida en el objeto alterado según su ser espiritual. Ejemplo: la forma del color en la pupila, la cual no por eso queda coloreada. Para la alteración del sentido se requiere una alteración espiritual por la que se establezca en el órgano del sentido, una representación intencional de la forma sensible. De no ser así, si sólo la alteración física fuera necesaria para sentir, todos los cuerpos físicos, al ser alterados, sentirían.

Pero en algunos sentidos, sólo se da la alteración espiritual como en la *vista;* En otros, junto a la alteración espiritual se da también la física, bien sólo por parte del objeto, bien por parte del órgano. Por parte del objeto se da la transmutación física, por cambio local, en el sonido que es el objeto del *oído.* En cambio en el olor, objeto del *olfato,* hay alteración, ya que es necesaria cierta modificación del cuerpo por la acción del calor para que huela. Por parte del órgano hay alteración física en el *tacto* y en el *gusto,* pues, la mano se calienta por contacto con lo caliente y la lengua se impregna de la humedad de los sabores. En cambio los órganos del olfato y del oído no sufren alteración física al sentir, a no ser accidentalmente.

La vista, por estar libre de alteración física, tanto por parte del órgano como del objeto, de entre todos los sentidos es el más perfecto y el más universal. Después el oído y el olfato, los cuales sufren alteración física por parte del objeto. Sin embargo, el movimiento local es más perfecto y por naturaleza anterior al movimiento de alteración, como se demuestra en VIII *Physic.* El tacto y el gusto son los más materiales. De ellos y su distinción hablaremos enseguida (ad 3-4). De ahí que los tres primeros sentidos no actúen por un medio unido a ellos, a fin de evitar que al órgano le llegue alguna transmutación natural, como le llega al tacto y al gusto».

4. La potencia pasiva en el sentido y en la sensación
Los sentidos reciben las formas (especies) sin materia

In De Anima, II, lect. XXIV, n. 553.

«Algunas veces empero la forma se recibe en el paciente según un modo de ser distinto del que tiene en el agente, porque la disposición material del paciente para recibir no es semejante a la disposición material que existe en el agente. Por ello la forma se recibe en el paciente sin la materia, en cuanto que el paciente se asemeja al agente, en cuanto a la forma y no en cuanto a la materia. Entonces de este modo, el sentido, recibe la forma sin la materia, porque la forma se halla de un modo de ser diferente en el sentido y en la cosa sensible, pues, en la cosa sensible tiene una realidad natural, el sentido sin embargo tiene una realidad intencional y espiritual».

A) El sentido recibe la forma sin la materia

In De Anima, II, lect. XXIV n. 551.

«Es preciso considerar como perteneciente a modo universal y común a todo sentido, el que el sentido es receptivo de las "especies" sin materia, como la cera recibe la señal del anillo sin el hierro ni el oro. Ahora esto parece ser común a todo paciente, pues todo paciente recibe algo del agente en cuanto es agente. Empero todo paciente obra por su forma no por su materia. Por lo tanto, todo paciente recibe la forma sin la materia».

Idem., n. 554.

«La disposición de la cera respecto a la imagen no es la misma que la que estaba en el hierro y el oro. Por esto agrega que la cera recibe la señal, es decir, la imagen o la figura del oro o del hierro pero no en cuanto es oro o hierro, pues se asemeja la cera al sello de oro en lo que respecta a la imagen, pero no en cuanto a la disposición del oro. De modo semejante el sentido padece por lo sensible que tiene color o humor, es decir, sabor o sonido "pero no en cuanto es ésta o aquella substancia", a saber no padece por causa de la piedra coloreada, en cuanto piedra o en la miel dulce en cuanto miel. Esto es así porque en el sentido no se da una disposición semejante con respecto a la forma como la que está en aquel sujeto, sino que padece por aquellos en cuanto tales, o en cuanto coloreado o sabroso, o en cuanto a una determinación, es decir en cuanto a una forma. Y es que el sentido se asemeja a lo sensible en cuanto a la forma pero no en cuanto a la disposición de la materia».

Summa Theol., 1, q. 66, a. 1, ad 31.

«El accidente por ser forma, es un determinado acto y la materia por lo que es, es ser en potencia; de ahí que sea más contradictorio que haya materia sin forma que accidente sin sujeto».

5. Los accidentes sensibles son efecto de la substancia

Cont. Gentes, IV, 14.

«En nosotros las relaciones tienen que ser dependientes porque es distinto del ser de la substancia; por eso tiene un modo peculiar de ser según su propia naturaleza como sucede con los demás accidentes. Como todos los accidentes son ciertas formas añadidas a la substancia y causadas por los principios de la misma, es preciso que su ser esté sobreañadido al de la substancia y dependa de él; y tanto será anterior o posterior, el ser de cada uno de ellos

cuanto la forma accidental estuviera más próxima por su propia condición a la substancia o fuese más perfecta. Por esto la relación que le sobreviene realmente a la substancia, tiene un ser último e imperfectísimo: último porque no sólo requiere el ser de la substancia sino también el de los demás accidentes; e imperfectísimo porque el ser específico de la relación consiste todo él en el orden a otro; por eso su propio ser sobreañadido a la substancia, no sólo depende del ser de ésta sino también del ser de algo extrínseco a la misma».

A) El sujeto cognoscente se perfecciona a sí mismo con el acto del sentir

Summa Theol., 1, q. 14, a. 6, ad 1.

«... Conocer algo como está en quien conoce, puede ser entendido de dos maneras 1) cuando el adverbio *tal como* se refiere al modo de conocimiento por parte de lo conocido. Entonces el *tal como* es falso. Pues no siempre quien conoce, conoce lo conocido según aquel ser que tiene en su conocimiento. Ejemplo: el ojo no conoce una piedra según el ser que tiene en el ojo, sino que, por la especie de piedra que tiene en sí, conoce la piedra según el ser que tiene fuera del ojo. Y si alguien conoce lo conocido según el modo de ser que tiene en él, no por eso deja de conocerlo, según el que tiene fuera. Ejemplo: Nuestro entendimiento conoce una piedra como el ser inteligible que tiene en el entendimiento, en cuanto conoce que conoce. Pero no por eso conoce lo que es la piedra en su propia naturaleza».

6. El alma intelectiva unida con el cuerpo tiene potencia sensitiva

Idem., 1, q. 76, a. 5.

«Como quiera que la forma no lo es por la materia sino, más bien, la materia por la forma, a partir de la forma debe fundamentarse la razón de por qué la materia es de tal naturaleza, y no al revés. Pues el alma intelectiva como dijimos anteriormente (q. 55, a. 2) en el orden de la naturaleza ocupa el más bajo lugar entre las substancias intelectuales, debido a que no le es connatural el conocimiento innato de la verdad, como sí lo es en los ángeles, sino que se ve obligada a desgranarla a través de los sentidos, tomándola de la multiplicidad de las cosas, como dice Dionisio en el cap. 7 *De div. nom.* Por otra parte en lo necesario, la naturaleza no le falla a ningún ser. Por eso sería necesario que el alma intelectiva no solamente tuviera la facultad de entender sino también la de sentir. Pero comoquiera que la acción de sentir no se puede llevar a cabo más que por medio de un órgano corporal, por eso, se precisa que el alma intelectiva se una a un cuerpo constituido de tal manera que pueda servir convenientemente de órgano de los sentidos».

7. El sentir y lo sentido son lo mismo en el acto de sentir

In De Anima, III, lect. II, n. 592.

«En este lugar se mostró (*Physic.*, III [II] 2-6) que tanto el movimiento como la acción o la pasión residen en el que es actuado, esto es en el móvil y paciente. Es manifiesto por otra parte, que el oído padece por el sonido; de donde es necesario que tanto el sonido actualizado que se llama sonada, como el oído actualizado que se llama audición, estén en lo que es potencial, a saber, en el órgano del oído. Y esto es así porque el acto del que actúa y mueve se produce en el paciente y no en el agente y motor. Ésta es la razón de por qué no es necesario que todo lo que mueve sea movido. Ahora bien, en cualquiera que se produzca el movimiento, se mueve. De donde si el movimiento y la acción, que es cierto movimiento, fuese en el que mueve se seguiría que el que mueve es movido. Empero, como fue dicho en el libro III de la *Física,* la acción y la pasión son en un mismo sujeto, mas difieren en el concepto, en cuanto la acción se significa por el agente, la pasión en cambio por el paciente, como se sostuvo más arriba. Entonces lo mismo es lo sensible en acto y el que siente, pero no en el concepto. Por ello el acto de lo que suena o sonido es la sonada, mientras que la audición es acto de lo que oye».

A) La sensibilidad interna

Summa Theol., 1, q. 78, a. 4.

«Hay que tener presente que para la vida del animal perfecto se precisa no solamente que perciba la realidad presente sensible, sino también la ausente. De no ser así como quiera que el movimiento y la acción del animal siguen a una percepción, el animal no se movería para buscar cosas lejanas. Esto va contra lo que podemos observar, de modo especial en los animales de movimiento progresivo, que se mueven para alcanzar algo lejano y que han percibido. Por lo tanto es necesario que el animal, por medio del alma sensitiva reciba no sólo las especies de los objetos sensibles que le alteran sino también que los pueda recibir y conservar. Pero recibir y conservar en los seres corporales, es algo que se atribuye a principios distintos. Ejemplo: los cuerpos húmedos reciben bien y conservan mal y los secos al revés. Por lo tanto, como la potencia sensitiva es acto de un órgano corporal, es necesario que sean distintas la potencia que recibe y la potencia que conserva las especies de lo sensible. Por otra parte hay que tener presente que si el animal solamente se moviera por lo que le deleita o mortifica los sentidos, no sería necesario atribuirle más que la aprehensión de las formas sensibles que le produjeran deleite o repulsa. Pero es necesario que el animal busque unas cosas y huya de otras; no sólo porque le sean convenientes o perjudiciales al sentido sino también por otras conveniencias, utilidades o perjuicios. El pájaro recoge pajas no para obtener un placer sino porque son útiles para la construcción de su nido. Para eso es necesario que el animal, pueda percibir esas intenciones que no percibe el sentido exterior. Además es preciso que en él exista un principio propio para dicha percepción, ya

que la percepción de lo sensible proviene de la alteración del sentido, cosa que no ocurre con la percepción de las intenciones».

8. El sentido común o conciencia sensible

In De Anima, III, n. 599.

«Anteriormente el Filósofo procedió a investigar el sentido común por aquella operación por la que sentimos que vemos y oímos. Ahora bien, por esta operación desveló que la potencia visiva siente la visión, de otro modo de como siente lo sensible externo; pero aun no se puede sostener que la potencia que juzga acerca de los actos de los sentidos sea una y común. Por eso procede nuevamente a investigar tal verdad por otra operación que muestra que existe una potencia común que se relaciona de algún modo con los cinco sentidos. Esta operación consiste en discernir los sensibles entre sí. Acerca de esto hace dos cosas. Primero muestra que amplitud puede tener la distinción del sentido propio. En la segunda se pregunta por aquella distinción de los sensibles que excede la capacidad del sentido propio...»

Idem., n 604.

«Empero esta diversidad (sensible) no nos sería conocida por el sentido ya que es preciso que sea uno el mismo que detecte que lo dulce es distinto de lo blanco. Pues esto es una sola afirmación verdadera, que lo dulce es distinto de lo blanco; por lo tanto es necesario que tal cosa una, sea expresada por un sujeto uno y el mismo. Pero la palabra es la interpretación de la aprehensión interior, en consecuencia, como uno es el que habla así es preciso que sea uno el que piensa y siente que lo dulce es distinto de lo blanco».

Suma Theol., 1, q. 87, a. 3, ad 3.

«El sentido propio siente con alteración de un órgano material producida por un objeto externo. No es posible que algo material se altere a sí mismo, sino que una cosa es alterada por la otra. Así el sentido propio es percibido por el acto del sentido común. Pero el entendimiento no conoce por alteración material de un órgano. Por lo tanto no hay paridad».

9. Unidad numérica del sentido común

In De sensu et sensato, n. 293.

«Debe entenderse que el alma, esto es el sentido común, existente como numéricamente único, se distingue de aquélla sólo con distinción de razón, conoce las diversas clases de sensibles; éstas, sin embargo se refieren al mismo según las diversas potencias de los propios sentidos».

10. La fantasía o imaginación es un sentido interno

In De Anima, III, n. 637.

«El entendimiento es distinto del sentido y que la opinión pertenece a uno de ellos, a saber al intelecto, mientras que la fantasía pertenece al sentido, ahora se ha de estudiar la fantasía, para que más adelante se determine lo demás, esto es el intelecto y la opinión».

11. Diferencia entre la imaginación y el sentido en acto

Idem., n. 646.

«Cuando actuamos con certeza con respecto a lo sensible, en acto, a saber, sintiéndolo, no decimos que esto nos parece un hombre, sino que decimos, esto más bien cuando no percibimos con nitidez, como cuando vemos algo a lo lejos o cuando vemos algo en tinieblas. Entonces el sentido en cuanto a la operación, o es verdadero o es falso. Empero en relación con lo accidentalmente sensible, al modo como el hombre es sensible, no siempre el sentido es verdadero sino que a veces se engaña. Añade esto para establecer la conveniencia entre el sentido no nítido y la fantasía, que también algunas veces es verdadera, otras falsa. De ahí que cuando imaginamos algo de modo claro, decimos que esto nos parece un hombre pero no que con certeza sea un hombre. Por lo tanto la fantasía no es lo mismo que el sentido en acto».

12. Diferencia entre imaginación, intelecto y ciencia

Idem., n. 648.

«El intelecto, es de los primeros principios, las ciencias, de las conclusiones adquiridas por demostración y siempre son verdaderas. Empero la fantasía a veces es falsa; en consecuencia la fantasía no es intelecto ni es ciencia».

13. Naturaleza de la imaginación

Idem., n. 656.

«*La fantasía es cierto movimiento* pues como el que siente es movido por los sensibles, así el que imagina se mueve por ciertas representaciones que se llaman fantasmas».

14. Afinidad de la fantasía con el sentido

Idem., n. 657.

«A continuación señala la afinidad que tiene la fantasía con el sentido; porque la fantasía no puede producirse sino por el sentido, pues, existe sólo en los que tienen sentido y es propia solamente de los que tienen sensación, a saber de aquellos que sienten. Aquellas cosas, empero que son sólo inteligibles, no pertenecen a la fantasía».

15. Funciones de la imaginación o fantasía

Summa Theol., 1, q. 78, a. 4.

«Así pues, a la recepción de las formas sensibles, se ordena el "sentido propio" y el "común"... a su retención y conservación se ordena la "fantasía" o "imaginación". La fantasía o imaginación es, en efecto, como un depósito de formas recibidas por los sentidos».

16. La formaciones de imágenes no sentidas (insensatae)

De Verit., q. 10, a. 6, ad 5.

«Según esto debe entenderse que el alma forma por sí misma, por la acción del entendimiento agente, formas inteligibles».

17. La imaginación aprehende la cosa sensible en su ausencia

De Verit., q. 1, a. 11.

«Hay una facultad aprehensiva que capta la especie sensible estando presente la cosa sensible, como ocurre con los sentidos externos; pero también hay otra que aprehende dicha especie estando ausente la cosa, como ocurre con la imaginación; y por eso los sentidos externos siempre aprehenden la cosa como es, si no hay ningún impedimento en el órgano o en el medio; pero la imaginación aprehende muchas veces la cosa como no es, porque la aprehende como presente, estando ausente y por eso dice Aristóteles en su Metafísica (1010b 2-3) que la falsedad no está en los sentidos sino en la fantasía».

18. Explicación dinámica de la naturaleza de la fantasía

In De Anima, III, n. 659.

«La fantasía, es, cierto movimiento causado por el sentido en cuanto está en acto, movimiento que no se produce sin el sentido ni puede darse en los que no sienten. Si algún movimiento es producido por el sentido en cuanto está en acto como semejante es el sentido a lo movido, sólo a la fantasía le corresponde ser tal. Resulta por tanto que la fantasía sería un movimiento de este tipo. Y por esto que es un movimiento causado por el sentido y semejante a él, se sigue que el que tiene fantasía tiene que por medio de ella, hacer y padecer muchas cosas».

19. La imagen de los sensibles propios

Idem., n. 664.

«El movimiento de la fantasía que es producido por el sentido en acto difiere..., tal como el efecto difiere de la causa. Por esto como el defecto es más débil que la causa y

como cuanto más se aleja algo del primer agente tanto menos recibe de la virtud y semejanza de aquél, por eso, en la fantasía más fácilmente que en el sentido, puede darse *la falsedad que consiste en una desemejanza entre el sentido y lo sensible.* Entonces el sentido es falso cuando la forma de lo sensible se recibe de otro modo en el sentido de como es en lo sensible. Y digo de otro modo *según la forma* y no según la materia, por ejemplo si el sabor dulce es recibido en la lengua como amargo, pues, según la materia, el sentido lo recibe siempre de otro modo del que tiene en lo sensible. Por lo tanto todo movimiento de la fantasía que se produce por el movimiento de los sentidos propios, comúnmente es verdadero. Digo esto en cuanto a la presencia de lo sensible, es decir, cuando el movimiento de la fantasía se da simultáneamente con el movimiento del sentido».

20. La fantasía y el entendimiento

Summa Theol., 2-2, q. 51, a. 3.

«Algunos son aptos para investigar, porque su entendimiento es hábil para discurrir de unas cosas a otras y esto parece proceder de la disposición de su imaginación, que puede formar fácilmente imágenes diversas, a veces, sin embargo, esos mismos no saben juzgar bien, por defecto de su entendimiento, fenómeno que ocurre sobre todo por la mala disposición del sentido común que no juzga bien. De ahí que además de la eubulia, debe haber otra virtud que juzgue bien y esa virtud la llamamos "*synesis*"».

21. La imaginación es una potencia distinta del sentido (externo)

Idem., n. 667.

«Además el que este movimiento *requiera otra potencia* distinta de la sensitiva, Aristóteles no lo determina. Ahora bien, parece que como según la diversidad de actos se distinguen las potencias y como la diversidad de movimiento requiere diversos móviles, porque lo que se mueve no se mueve por sí mismo sino por otro, es necesario que exista otra potencia fantástica o imaginativa (phantastica sive imaginativa), distinta del sentido».

III

TRANSICIÓN DE LA SENSIBILIDAD AL ENTENDIMIENTO

1. Razón pasiva o cogitativa

A) La existencia y naturaleza de la «cogitativa»

Summa Theol., 1, q. 78, a. 4 c.

«Para percibir las intenciones que no se reciben por los sentidos, se tiene la facultad *estimativa,* ... por eso los animales recuerdan lo que es nocivo o conveniente.

Hay que tener presente que, en lo que se refiere a las formas sensibles, no hay diferencia entre el hombre y los otros animales, ya que son alterados de la misma manera por los objetos sensibles exteriores. Pero sí hay diferencia en lo que se refiere a las intenciones, ya que los animales las perciben sólo por un instinto natural, mientras que el hombre las percibe por una comparación (collationem). De este modo lo que en los otros animales es llamada facultad estimativa natural, en el hombre es llamada *cogitativa* porque descubre dichas intenciones por comparación (collationem). Por esto es llamada también *razón particular* a la que los médicos le asignan un determinado órgano que es la parte media de la cabeza y así compara las intenciones particulares como la facultad intelectiva compara las universales».

B) La cogitativa o entendimiento pasivo no proporciona al hombre la especie por la cual es hombre en cuanto tal

Cont. Gentes, II, 60.

«Más en conformidad, se objeta con estas razones. Dice el ya citado Averroes que el hombre se diferencia específicamente de los brutos por el entendimiento que Aristóteles llama *pasivo,* o sea, l*a facultad cogitativa* que es propia del hombre en lugar de la cual los animales tienen cierta *estimativa natural.* Y propio de esta facultad cogitativa es distinguir las intenciones individuales y compararlas entre sí; así como el entendimiento que es *separado y sin mezcla* compara y distingue entre las intenciones universales. Y

como por esta facultad juntamente con la imaginación y memoria se preparan los fantasmas (imágenes) a recibir la acción del entendimiento agente por el que se hacen inteligibles en acto, como acontece con ciertas artes que preparan la materia al artífice principal, por eso, dicha facultad (la cogitativa) se denomina *entendimiento y razón,* la cual según dicen los médicos tiene su sede en la cavidad central de la cabeza. Y según la disposición de esta facultad, un hombre se diferencia de otro en ingenio y en otras cosas concernientes a la inteligencia. Y mediante su uso y ejercicio adquiere el hombre el hábito de la ciencia. De ahí que los hábitos científicos estén en el entendimiento pasivo como en su propio sujeto. Y este entendimiento pasivo está ya en el niño desde un principio y de él recibe la especie humana antes de ser inteligente en acto».

«Claramente se ve que dichas cosas son falsas y dichas abusivamente. Porque las operaciones vitales son con respecto al alma como los actos segundos con respecto al primero como consta por Aristóteles en el libro II *De Anima.* En un mismo sujeto el acto primero precede temporalmente al segundo, por ejemplo, la ciencia precede a la reflexión. Luego si encontramos en un ser, una operación vital deberemos suponer que una parte del alma sea con respecto a esa operación lo que el acto primero al segundo. Consta que el hombre tiene una operación propia que no tienen los otros animales, a saber, el entender y razonar, que es operación del hombre en cuanto tal como dice Aristóteles en el libro I de la *Ética.* Luego debe haber en el hombre algún principio, cuya particularidad sea conferirle la especie y que con relación al entender sea lo que el acto primero es para el segundo. Tal principio no puede ser el entendimiento pasivo, porque el principio de dicha operación debe ser *impasible y no mezclado con el cuerpo,* como lo demuestra el filósofo, cuyo contrario es el entendimiento pasivo. Luego *no es posible que por la facultad cogitativa que se llama entendimiento pasivo reciba el hombre la especie y se distinga de los otros animales».*

C) Distinción entre entendimiento en potencia (posible) y pasivo (cogitativa)

Idem., (postea).

«Todo lo que se mueve a sí mismo, según lo prueba el Filósofo, en el libro VIII de la *Física* se compone de motor y móvil. Ahora bien, el primer motor en el hombre es el entendimiento, porque el entendimiento pasivo (cogitativa) versa sobre lo particular y para mover se requiere una consideración universal, propia del entendimiento posible y otra particular que puede ser del entendimiento pasivo, como lo demuestra Aristóteles. Luego el entendimiento posible es una de ambas partes del hombre, la más noble y característica. En consecuencia, recibe la especie de éste y no del entendimiento pasivo (cogitativa)».

D) La verdad en la cogitativa

De Verit., q. 1, a. 11.

«Ahora bien, acerca de ciertos objetos, el juicio de los sentidos es natural, como ocurre en los sensibles propios; mientras que acerca de otros el juicio se verifica por cierta comparación que realiza en el hombre la facultad cogitativa que es una potencia sensitiva en lugar de la cual tienen los animales la estimativa natural; y así es como juzgan los sentidos acerca de los sensibles comunes y de los sensibles indirectos».

E) La cogitativa en el entendimiento de los singulares

In II De Anima, n. 396.

«Si aprehendo en el orden singular, por ejemplo, cuando al ver lo coloreado, percibo este hombre o este animal, semejante aprehensión se produce en el hombre por la potencia cogitativa, que también se llama razón particular porque compara (est collativa) las intenciones individuales como la razón universal compara (est collativa) las razones universales».

1, q. 86, a. 1.

«Nuestro entendimiento no puede conocer primaria y directamente lo singular de las cosas materiales. El porqué de esto radica en que el principio de singularización en las cosas materiales es la materia individual y nuestro entendimiento, tal como dijimos, conoce abstrayendo la especie inteligible de la materia individual. Lo abstraído de la materia individual es universal. Por eso nuestro entendimiento directamente no conoce más que lo universal.

Indirectamente y, por una cierta reflexión, puede conocer lo singular, porque, como se dijo, incluso después de haber abstraído las especies inteligibles, no puede entender en acto por ellas».

F) La cogitativa es potencia sensitiva

Idem., n. 387.

«No obstante esta potencia reside en la parte sensitiva, porque la potencia sensitiva en el hombre, en su parte superior, algo participa de la potencia intelectiva (participat aliquid de vi intellectiva), en donde el sentido se une al intelecto. En el animal irracional, se produce la aprehensión de lo individual por la estimativa natural, conforme a lo cual, la oveja por el oído o su vista conoce, por ejemplo, a su hijo».

Idem., n. 398.

«Con respecto a esto la cogitativa y la estimativa se relacionan de modo diferente. La *cogitativa* aprehende al individuo como existente bajo la naturaleza común, lo que ocurre en cuanto se une a la parte intelectiva en un mismo sujeto. De tal forma conoce a este hombre en cuanto es este hombre y este leño en cuanto es tal leño. La *estimativa,* por su parte, no aprehende al individuo en cuanto radica bajo la naturaleza común, sino en cuanto es término o principio de alguna acción o pasión, como la oveja conoce al corderito no en cuanto es este corderito sino en cuanto es amamantado por ella y esta hierba en cuanto es comida. De donde los restantes individuos a los que no se extiende su acción o pasión, de ningún modo se aprehenden por su estimativa natural, pues se encuentra en los animales para que por ella se ordenen las acciones propias o pasiones que han de ser buscadas o evitadas».

G) La unidad del sujeto de las operaciones intelectuales y sensitivas

Summa Theol., 1, q. 77, a. 5.

«Dice el Filósofo en el libro de *Somno et de Vigilia*: *Sentir no es propio del alma o del cuerpo sino del compuesto*». «Luego la potencia sensitiva está en el compuesto como en su sujeto. Por lo tanto no sólo el alma es el sujeto de todas sus potencias. El sujeto de la potencia operativa es aquello que tiene capacidad para obrar, pues, todo accidente da nombre a su sujeto propio. Uno mismo es el que puede obrar y el que obra. Por eso es necesario que la potencia pertenezca como sujeto, a quien realiza la operación (...)».

H) Corruptibilidad del entendimiento pasivo (cogitativa)

In III De Anima, n. 745.

«Por eso dice aquí, que no recordamos, entiéndase después de la muerte, lo que en vida sabemos porque es "impasible", esto es la parte intelectiva del alma es impasible; de ahí que no es sujeto de las pasiones del alma, como son el amor y el odio, el recuerdo y semejantes que acontecen por alguna afección corporal. Empero, el intelecto pasivo (cogitativa) es corruptible, es decir la parte del alma que no existe sin las pasiones mencionadas es corruptible, pues pertenece a la parte sensitiva. No obstante ello, esta parte del alma se llama intelecto, incluso racional en cuanto de algún modo participa de la razón, obedeciendo a la razón y siguiendo su movimiento como se dijo en el libro I *Ethic.* Entonces el intelecto nada entiende sin esta parte del alma corporal, pues nada entiende sin los fantasmas (imágenes) como se afirmará luego. Por eso, destruido el cuerpo, no permanece en el alma separada, la ciencia de las cosas del mismo modo como se adquirió. Ahora bien, de qué modo entonces entienda no es mi intención discutirlo en este momento» (vid, 1, q. 89, a. 6)

I) Relación de la cogitativa con la prudencia

Summa Theol., 2-2, q. 3, a. 3.

«Objeción 3: Se conocen los singulares por los sentidos. Ahora bien, la prudencia no está en el sentido, pues, hay muchos que tienen sentidos externos, muy despiertos y no son prudentes. Por tanto la prudencia no versa sobre lo singular».

En cambio, está el testimonio de lo que enseña el Filósofo en el libro VI *Ethic.*: «*la prudencia no trata sólo de lo universal, sino que debe conocer también lo singular*».

Solución: «Como queda expuesto (a. 1, ad 3), corresponde a la prudencia no solamente la consideración racional, sino también la aplicación a la obra, que es el fin principal de la razón práctica. Ahora bien *nadie puede aplicar de forma adecuada una cosa a otra sin conocer ambas es decir lo aplicado y el sujeto al que se aplica.* Las acciones a su vez, se dan en los singulares y por lo mismo es necesario que el prudente conozca no solamente los principios universales de la razón sino también los objetos particulares sobre los cuales se va a desarrollar la acción».

Ad. 3.

«Como afirma el Filósofo en VI *Ethic.*, la prudencia no radica en los sentidos exteriores con los que conocemos los sensibles propios, sino en el sentido interior que se perfecciona con la memoria y la experiencia para juzgar con prontitud sobre los objetos particulares, objetos de la experiencia. Pero esto no implica que la prudencia esté en el sentido interior (cogitativa) como sujeto principal; más bien radica principalmente en el entendimiento y por cierta aplicación se extiende al sentido exterior».

J) Sobre el carácter pasivo de la cogitativa

Suma Theol., 1, q. 79, a. 2, ad 2.

«Algunos llaman *entendimiento pasivo* al apetito sensitivo en el que residen las pasiones del alma. En I *Ethic.*, también es llamado *racional por participación*, porque *obedece a la razón.* Otros llaman entendimiento pasivo a la facultad cogitativa, llamada también *razón particular.* En ambos casos, *pasivo* puede ser tomado en los dos sentidos de padecer, por cuanto dicho entendimiento es acto de algún órgano corporal. Pero el entendimiento que está en potencia con respecto a lo inteligible y que Aristóteles llama *entendimiento posible* no es pasivo más que en un tercer sentido, ya que no es acto de ningún órgano corporal. Y así es incorruptible».

La razón, gobierna el apetito concupiscible e irascible por medio de la cogitativa

Idem., 1, q. 81, a. 3.

«El (apetito) irascible y el concupiscible están sometidos a la parte superior en la que reside el entendimiento o razón (intellectus sive ratio) y la voluntad, de dos maneras: 1) *Una* con respecto a la razón. 2) *Otra* con respecto a la voluntad. Están sometidos a la razón en cuanto a sus mismos actos. Esto es así porque en los otros animales el apetito sensitivo está ordenado a ser movido por la potencia estimativa. Ejemplo: la oveja teme al lobo porque lo estima enemigo suyo. Como dijimos anteriormente (q. 78, a. 4) el hombre, en lugar de la potencia estimativa, tiene la cogitativa, llamada por algunos *razón particular* porque compara las representaciones individuales (quod est collativam intentionum individualium). Por eso de ella proviene en el hombre el movimiento del apetito sensitivo. La razón particular es movida y regida naturalmente por la razón universal; por eso en la argumentación silogística, de las proposiciones universales se deducen conclusiones particulares. De este modo resulta evidente que la razón universal gobierna el apetito sensitivo, dividido en concupiscible e irascible, y que este apetito le está sometido. Y porque resolver los principios universales en conclusiones particulares, no es una obra del entendimiento en cuanto tal sino de la razón, se dice que el apetito concupiscible y el irascible, están sometidos a la razón más que al entendimiento. Esto puede experimentarlo cada uno en sí mismo, ya que recurriendo a ciertas consideraciones universales (universales considerationes), se mitigan o intensifican, la ira, el temor y otras pasiones similares.

Igualmente el apetito sensitivo se subordina a la voluntad en orden a la ejecución, que lleva a cabo por medio de la fuerza motriz. En los animales a la actividad concupiscible e irascible inmediatamente le sigue el movimiento. Ejemplo: en la oveja que huye

inmediatamente por temor al lobo. Esto es así, porque no hay en ellos, un apetito superior que le contradiga. En cambio el hombre no se mueve inmediatamente impulsado por el apetito irascible y concupiscible sino que espera la orden del apetito superior, que es la voluntad. Pues, en todas las potencias motoras, ordenadas entre sí, la segunda no se mueve a no ser por la primera. Por eso el apetito inferior no es suficiente para mover hasta que no lo consiente el superior. Esto es lo que dice el Filósofo en el III *De Anima: "El apetito superior mueve al inferior como la esfera superior a la inferior"*. Por lo tanto así es como el apetito irascible y el concupiscible están sometidos a la razón».

La resistencia de los apetitos a la razón que a través de la cogitativa actúa con «poder político»

Idem., ad 2.

«Así se dice que el alma domina al cuerpo con poder despótico, ya que los miembros del cuerpo en nada pueden oponerse al mandato del alma, sino que, conforme a su deseo inmediatamente mueven el pie, la mano o cualquier otro miembro capaz de movimiento voluntario. En cambio se dice que el entendimiento o la razón ordenan al apetito concupiscible e irascible con poder político, porque el apetito sensitivo tiene cierto poder o autonomía que le permite enfrentarse al mandato de la razón. Pues, el apetito sensitivo, por naturaleza, no sólo puede ser movido por la facultad estimativa en los animales y *por la cogitativa en el hombre, siendo ésta dirigida por la razón universal* sino también por la imaginación y los sentidos. De ahí que experimentemos la resistencia que el apetito concupiscible e irascible oponen a la razón, al sentir o imaginar algo deleitable que la razón veta o algo triste que la razón ordena. Por eso la resistencia que el irascible y el concupiscible oponen a la razón no excluye que le estén sometidos».

Carácter intermedio de la cogitativa entre la ciencia confusa e indeterminada y la clara y determinada

Summa Theol., 1, q. 85, a. 3.

«En nuestro conocimiento intelectual es necesario tener presentes dos aspectos: 1) *Uno*, que el conocimiento intelectual se origina de algún modo en el sensitivo. Y porque los sentidos perciben lo particular y el entendimiento percibe el universal, es necesario que el conocimiento dè las cosas particulares en nosotros (por la cogitativa) preceda al de las universales. 2) *Dos* que nuestro entendimiento pasa de la potencia al acto. Todo lo que pasa de la potencia al acto, antes que al acto perfecto llega a un acto imperfecto, intermedio entre la potencia y el acto. El acto perfecto al que llega nuestro entendimiento es la ciencia perfecta por la que conocemos las cosas de forma clara y determinante. El acto incompleto constituye la ciencia imperfecta por el que conocemos las cosas de modo indeterminado y confuso, ya que lo que así conocemos, en un cierto grado, lo conocemos en acto y de alguna manera en potencia...»

IV

EL ENTENDER, FACULTAD DE PRINCIPIOS

1. El entendimiento y la razón, son la misma potencia

Summa Theol., 1, q. 79, a. 8 c.

«En el hombre la razón y el entendimiento no pueden ser potencias distintas. Esto resulta claro si se analizan sus respectivos actos. Pues entender consiste en la simple aprehensión de la verdad inteligible. En cambio raciocinar es pasar de un concepto a otro para conocer la verdad inteligible (...) los hombres... llegan a la verdad inteligible pasando de un concepto a otro. Por eso son llamados racionales. Por lo tanto es evidente que el raciocinio con respecto al entender, es como el moverse con respecto al reposar o como el adquirir respecto al poseer. Lo primero es propio del ser imperfecto; lo segundo del perfecto. Y porque el movimiento siempre parte de lo inmóvil y acaba en el reposo, se sigue que el raciocinio humano, por seguir un proceso de investigación e invención, parte de ciertas verdades entendidas directamente que son los primeros principios, para volver luego a través de un juicio a comprobar la adecuación de lo encontrado con los primeros principios. Es evidente que el reposo y el movimiento no se reducen a potencias diversas, sino a una y la misma, incluso en las cosas naturales, porque por la misma naturaleza algo se mueve hacia un lugar y reposa en él. Por tanto con mucha mayor razón, por una misma potencia entendemos y raciocinamos».

2. Cada hombre singular, entiende

De unit. intell. 3, n. 217.

«La especie inteligible que se hace una sola cosa con el entendimiento posible, porque es forma y acto de él, tiene dos sujetos: el primero, los mismos fantasmas (imágenes), el segundo, el entendimiento posible. Así pues, el entendimiento posible, permanece con nosotros por su forma mediante las imágenes; así, mediante el entendimiento posible comprende, *este hombre comprende*».

A) La noción de verdad

Summa Theol., 1, q. 16, a. 3.

«... lo verdadero está en las cosas y en el entendimiento. Lo verdadero que hay en las cosas se identifica con el ser substancialmente. Pero lo verdadero que hay en el entendimiento se identifica con el ser, como lo que pone en evidencia, con lo puesto en evidencia ya que esto entra en la noción de verdadero como se dijo (a. 1). Asimismo puede decirse que como lo verdadero, también el ser está en las cosas y en el entendimiento; si bien principalmente lo verdadero, está en el entendimiento y el ser lo está en las cosas. Esto es así porque lo verdadero y el ser son dos conceptos distintos (different ratione)».

3. Conocimiento e inmaterialidad

Idem., 1, q. 17, a. 8, ad 1.

«Un acto cuanto más inmaterial es, más noble es, y más sometido al imperio de la razón. Por eso, del hecho mismo de que las fuerzas del alma vegetativa no obedecen a la razón, se desprende que son las más bajas».

4. Conocimiento es vida

Idem., 1, q. 18, a. 1.

«Por los seres que, evidentemente, viven, podemos saber quienes viven y quienes no viven. Vivir les correponde evidentemente a los animales pues se dice en el libro *De vegetabilibus: la vida en los animales resulta evidente.* Por lo tanto hay que distinguir entre vivientes y no vivientes, distinción por la que se dice que los animales viven. Es decir, lo primero y lo último por lo que la vida resulta evidente. Lo primero por lo que decimos que un animal vive, es el movimiento que empieza a tener por sí mismo; y decimos que vive mientras manifiesta tener tal movimiento. Pero cuando no tiene movimiento por sí mismo, o tiene que ser movido por otro, entonces se dice que está muerto, que le falta la vida. Por lo cual resulta claro que son propiamente vivientes por moverse por sí mismos con algún tipo de movimiento; bien se tome el movimiento en sentido propio, cuando es denominado acto imperfecto, es decir en sentido potencial; bien se tome el movimiento en sentido general, cuando es denominado acto perfecto, cuando al entender y al sentir se les llama «moverse», tal como se dice en el III *De Anima.* Así son llamados vivientes aquellos seres que se mueven o actúan por sí mismos; aquellos que por naturaleza ni se mueven ni actúan, no pueden ser llamados vivos, a no ser sólo por semejanza (similitudinem)».

Idem., a. 3.

«... por lo tanto, por encima de estos animales, están aquellos que se mueven a sí mismos, también orientados al fin que se fijan. Lo cual no se hace más que por la razón y el entendimiento, a los cuales les corresponde fijar la proporción entre el fin y lo que puede conducir a su logro y orientar lo uno a lo otro. Por lo tanto *el modo más perfecto de vivir, está en aquellos que tienen entendimiento* y éstos son los que se mueven a sí mismos más perfectamente. Prueba de esto es que en un mismo hombre, la facultad intelectiva mueve las potencias sensitivas y éstas por su poder, mueven los órganos que ejecutan el movimiento.

Pero aun cuando nuestro entendimiento esté orientado a algo, sin embargo algunas cosas están impresas en su misma naturaleza, como los primeros principios, que no pueden cambiar y el último fin, que no puede no querer. Por tanto aun cuando se mueva por algo, empero, es necesario, que por lo que respecta a algunas cosas, sea movido por otro. Así pues, *aquello cuya naturaleza sea su mismo conocer y a lo que esté orientado y que no esté determinado por otro, ése tiene el grado de vida más alto.* Ese tal es Dios. Por lo tanto, en Dios está la vida en grado sumo. Por eso el Filósofo en XII *Metaphys.*, asentado que Dios es inteligente, concluye que *posee la vida más perfecta y eterna porque su entendimiento es absolutamente perfecto y siempre en acto».*

A) El entendimiento es la forma del cuerpo humano

Summa Theol., 1, q. 76, a. 1.

«Es necesario afirmar que el entendimiento humano, principio de la operación intelectual, es forma del cuerpo humano. Pues lo primero, por lo que obra un ser es la forma del ser al que se le atribuye la acción; así como lo primero, por lo que sana un cuerpo es la salud y lo primero que hace que el alma tenga conocimiento es la ciencia; de ahí que la salud sea forma del cuerpo y la ciencia lo sea del alma. Esto es así porque ningún ser obra sino en cuanto está en acto; por lo tanto obra por aquello que hace que esté en acto. Es evidente que lo primero por lo que un cuerpo vive es el alma. Y como en los diversos grados de los seres vivientes, la vida se expresa por distintas operaciones, lo primero por lo que ejecutamos cada una de estas operaciones, es el alma.

En efecto, el alma es lo primero por lo que nos alimentamos, sentimos y nos movemos localmente; asimismo es lo primero por lo que entendemos. Por lo tanto este principio por lo que primeramente entendemos, tanto si le llamamos entendimiento como alma intelectiva, es forma del cuerpo».

B) La verdad como diálogo

Idem., 1, q. 28, a. ad 1.

«Al decir que la relación *a algo* no puede ser atribuida completamente a Dios, hay que entenderla en el sentido de la razón propia por la que se dice relación a algo. Esto es, no en cuanto referido a lo que implica, la comparación que hay en una relación, sino en cuanto relación a otro. Pero con eso no quiso (Boecio: *De Trin.*,) excluir las relaciónes en Dios sino que se le atribuyeran como algo inherente, tal como implica la relación, sino más bien, por su referencia a otro».

C) La inmaterialidad del entendimiento

Cont. Gentes, II, 49.

«El principio de la diversidad de los individuos de la misma especie es la división de la materia por razón de la cantidad. Así la forma de tal fuego no se diferencia de la del otro, si no es por estar en las distintas partes en que se divide la materia. Y esto no tiene otra explicación que por la división de la cantidad, sin la cual la substancia es indivisible. Pero lo que es recibido en un cuerpo, es recibido atendiendo a la división por la cantidad. Luego la forma no es recibida en un cuerpo a no ser individualizada. Si pues, el entendimiento fuese cuerpo no recibiría las formas inteligibles de las cosas sino es individualizadas. Ahora bien, el entendimiento entiende las cosas en virtud de las formas de las mismas que tiene en sí. Luego no entendería lo universal sino solamente lo particular».

5. La identificación del cognoscente con lo conocido

Summa Theol., 1, q. 55, a. 1, ad 2.

«Que el sentido en acto sea lo sensible en acto como se dice en el *III De Anima,* no quiere decir que la facultad sensitiva sea la imagen sensible que hay en el sentido, sino que de ambos, como de acto y potencia, se hace una sola cosa. Que el entendimiento en acto sea lo entendido en acto, no es porque la substancia del entendimiento sea la imagen (similitudo) por la que entiende, sino porque aquella imagen es su forma. Por lo tanto decir: *En las cosas que no tienen materia, el entendimiento es lo mismo que lo entendido,* equivale a decir: *El entendimiento en acto es lo entendido en acto.* Lo entendido en acto lo es precisamente por ser inmaterial».

A) Sólo se puede entender el acto

Idem., 1, q. 66, a. 2 c.

«Porque es imposible poner algún ser en acto sin que, o todo él sea acto o forma, o tenga acto o forma. Por lo tanto excluida intelectualmente la substancia separada aducida como motor (por Averroes), si el cuerpo celeste no existe teniendo forma, que consiste en estar compuesto de forma y sujeto de la forma, se deduce que todo él es forma y acto. *Todo cuerpo así es entendido en acto;* lo cual no puede decirse del cuerpo celeste por ser sensible».

B) La inteligibilidad en acto coincide con la autoconciencia de la actualidad plena

Idem., 1, q. 14, a. 2.

«Dios se conoce a sí mismo por sí mismo. Para probarlo hay que saber, que en las operaciones que pasan a un efecto exterior, el objeto de la operación, que es llamada término, es algo que está fuera del que actúa. Sin embargo en las operaciones que se dan en el que actúa (operaciones inmanentes), el objeto que es llamado término de la operación está en el mismo que actúa: y tal como está en él, así está la operación en acto. De ahí que en el libro *De Anima* (426a 16) se diga que lo sensible en acto es lo sentido en acto, y lo inteligible en acto es el entendimiento en acto. Pues entendemos y sentimos algo porque el entendimiento y el sentido están informados por la especie sensible o inteligible. Y sólo por eso se distinguen el sentido y el entendimiento de lo sensible y lo inteligible, porque ambos están en potencia.

Así pues, como en Dios, no hay nada de potencialidad, sino que es acto puro, es necesario que en Él, tanto el entendimiento como lo entendido, sean lo mismo de todas las maneras; es decir que no le falte nada de la especie inteligible, como le sucede a nuestro entendimiento cuando está en potencia: ni que la especie inteligible sea distinta de la substancia del entendimiento divino, como le sucede a nuestro entendimiento cuando está en acto: pero la misma especie inteligible es el mismo entendimiento divino. De este modo se conoce a sí mismo por sí mismo».

6. La composición de los seres puramente intelectuales

Idem., 1, q. 75., a. 5, ad 4.

«Todo lo que participa se relaciona con aquello que participa como a su acto. Cualquiera que sea la forma creada autosubsistente que se ponga, es necesario que participe del ser, porque también *la misma vida,* o cualquier otra cosa que se llame así, *participa del mismo ser* como dice Dionisio en el cap. 5 *De div. nom.* Y el ser participado tiene la limitación que tiene la capacidad de aquel del que participa. Y sólo Dios que es su mismo ser, es acto puro e infinito. En cambio en las substancias intelectuales, está la composición acto-potencia, no a partir de la materia y de la forma sino a partir de la forma y del ser participado. Por eso algunos dice que están compuestos *de lo que es* y de *aquello por lo que es,* pues, el mismo ser es, por lo que algo es».

A) Inteligencia es inmaterialidad

Cont. Gentes, I, 44.

«Un ser es inteligente por el hecho de ser inmaterial y una prueba de esto es que las formas son entendidas por abstracción de la materia. El entendimiento por esto, es de lo universal, y no de lo particular, porque la materia es principio de individuación. Pero las formas entendidas se hacen una cosa con el entendimiento que las capta de donde si son formas entendidas por ser inmateriales, necesariamente un ser será inteligente, por ser inmaterial. Ahora bien, ha quedado en claro, más arriba, que Dios es completamente inmaterial. Es por lo tanto inteligente (...) mas entre las perfecciones de los seres, la mejor es la intelectualidad (est quod aliquid sit intellectivum). Por ella un ser es en cierto modo todo (quodammodo omnia), por tener en sí las perfecciones de los otros seres. Dios es pues, inteligente».

B) La materia, privada de ser en acto, a modo de no ser, tiende al fin

Summa Theol., 1, q. 5, a. 2, ad 1.

«Por eso se dice que el fin es *la causa de las causas.* Así, causando el bien es anterior al ser, como el fin lo es a la forma. Por este motivo entre todos los nombres cuyo significado va referido a la causalidad divina, antes que el ser se pone el bien. Y también porque los Platónicos, que no distinguían la materia de la privación, decían que la materia no era ser, y así la participación del bien era más aplicable a muchos que la participación del ser. Pues, la materia prima comparte el bien puesto que lo apetece (y nada apetece lo que no es su semejante y no comparte el ser puesto que la consideraban no ser. Por eso dice Dionisio que *el bien es aplicable a lo no existente*».

7. El entender es un moverse a sí mismo

Summa Theol., 1-2, q. 9, a. 2.

«Como ya se señaló (a. 1), pertenece a la voluntad mover a las otras potencias por razón del fin, que es objeto de la voluntad. Pero *el fin se comporta en las cosas apetecibles como el principio en las inteligibles* (q. 8, a. 2). Ahora bien, es claro que el entendimiento, precisamente por conocer el principio, se lleva a sí mismo de potencia a acto, en cuanto al conocimiento de las conclusiones y de este modo se mueve a sí mismo. Igualmente la voluntad por el hecho mismo de querer el fin, se mueve a sí misma a querer lo que es para el fin».

A) Entender es asimilar

Idem., 1, q. 14, a. 2, ad 2.

«Cambiar y sentir tienen sentido equívoco cuando se dice que el entender es un determinado cambiar y sentir, tal como se dice en el III *De Anima.* Pues, entender no es un movimiento tomado como acto de lo imperfecto, que pasa de una cosa a otra, *sino acto de lo perfecto que se da en el mismo agente.* De forma parecida ser perfeccionado por lo inteligible o asemejarse a ello (vel assimiletur ei) es algo que le corresponde al entendimiento, que a veces está en potencia. Porque, por estar en potencia, se diferencia de lo inteligible y se le asemeja (et assimilatur ei) por la especie inteligible que es la imagen (similitudo) de lo entendido; y se perfecciona por ella misma como la potencia por el acto. Pero el entendimiento divino que de ningún modo está en potencia, no se perfecciona por lo inteligible ni se le asemeja (neque assimilatur ei); sino que el mismo es su perfección y su inteligible».

8. El objeto común del entendimiento es el ser

Idem., 1, q. 79, a. 7.

«Ahora bien, el entendimiento considera su objeto bajo la razón universal del ser ya que el entendimiento posible, es *aquello por lo que el alma se hace todas las cosas.* Por eso ninguna diversidad de los seres constituye la diferencia del entendimiento posible».

A) Conocimiento inmediato de la causa por su semejanza en el efecto

De Verit., q. 8, a. 3, ad 18.

«La imagen de la cosa se puede considerar de dos maneras. La primera, en cuanto es una cierta cosa y al ser cosa distinta de aquello de lo que es imagen, por este modo será movida por la fuerza del conocimiento hacia la imagen y a aquello de lo que es imagen; y así cuando se conoce algo por una semejanza existente en su efecto, puede pasar el movimiento del conocimiento inmediatamente a la causa sin necesidad de pensar (cogitetur) en alguna otra cosa. De este modo el entendimiento "viator" puede pensar en Dios no pensando en ninguna otra criatura».

B) El ser infinito es inaccesible al entendimiento finito humano que sólo conoce por abstracción

Summa Theol., 1, q. 12, a. 4.

«Al entendimiento le corresponde conocer por connaturalidad las naturalezas que no tienen su ser más que en la materia individual, pero no en cuanto concretadas en la materia individual, sino en cuanto son abstraídas de la materia por el entendimiento. De ahí que por el entendimiento podamos conocer de este modo lo universal, algo que está por encima de la facultad del sentido (...). Consecuentemente hay que concluir que conocer al mismo ser subsistente es connatural sólo al conocimiento divino, que está por encima de la capacidad natural de cualquier entendimiento creado, porque ninguna criatura es su propio ser, sino que participa del ser. Así pues, el entendimiento creado, no puede ver a Dios en su esencia, a no ser que Dios por su gracia se una al entendimiento creado haciéndose inteligible».

C) El ente es lo primero conocido por el entendimiento

De Verit., q. 1, a. 1.

«Pues bien, aquello que primeramente concibe el entendimiento como lo más evidente y en lo cual vienen a resolverse todas sus concepciones es el ente, como dice Avicena al comienzo de su *Metafísica.* Por eso es necesario que todas las otras concepciones del entendimiento se constituyan añadiendo algo al ente. Pero al ente no se le puede añadir nada que sea como una naturaleza extraña a él, al modo como la diferencia se añade al género, o el accidente al sujeto porque cualquier naturaleza es ente esencialmente».

D) La cantidad y la cualidad se convierten análogamente como partes de lo uno

In Metaphys., IV, lect. II, n. 561.

«Lo uno y lo ente significan lo mismo y de la misma manera sus especies correspondientes, pues las partes del ente son substancia, cantidad, cualidad etc. de la misma

manera las partes de lo uno son lo mismo, igual y semejante. Pues lo uno es lo mismo en la substancia. Lo igual es lo uno en la cantidad. Semejante lo uno en la cualidad. Y de las otras partes del ente pueden ser deducidas otras partes de lo uno, si tuvieran nombres. Y como pertenece a una sola ciencia, es decir a la filosofía, la consideración de todas las partes del ente, así también le pertenece la consideración de todas las partes de lo uno, por esto mismo también lo semejante. Y a este «principio», es decir, a lo uno, se reducen todos los contrarios «poco más o menos».

E) El máximo inteligente e inteligible para sí mismo (quoad se), es Dios. El deseo natural de saber las causas no puede quedar defraudado pues toda facultad está hecha precisamente para ser satisfecha

Summa Theol., 1, q. 12, a. 1.

«Comoquiera que un ser es cognoscible, tanto cuanto está en acto, Dios que es acto puro sin mezcla alguna de potencialidad, en cuanto tal, es cognoscible en grado sumo. Pero lo que en cuanto tal es cognoscible en grado sumo, deja de ser cognoscible para algún entendimiento por sobrepasar su capacidad. Ejemplo: el sol que es lo más visible, por su exceso de luz no puede ser visto por el murciélago. Partiendo de este principio, algunos dijeron que ningún entendimiento creado puede ver la esencia divina. Pero esto no es aceptable. Pues como quiera que la suprema felicidad del hombre consiste en la más sublime de sus operaciones que es la intelectual, si el entendimiento creado no puede ver nunca la esencia divina, o nunca conseguirá la felicidad, o ésta se encuentra en algo que no es Dios (...) es contrario a la razón. Porque cuando el hombre ve un efecto, experimenta el deseo natural de ver la causa. Es precisamente de ahí, de donde brota la admiración humana. Así pues, si el entendimiento de la criatura racional no llegase a alcanzar la causa primera de las cosas, su deseo natural quedaría defraudado...»

Cont. Gentes, I, 11.

«Esta opinión (la de que la existencia de Dios es evidente) proviene en parte por la costumbre de oír e invocar el nombre de Dios desde la niñez. La costumbre y sobre todo la que arranca de la infancia, adquiere fuerza de naturaleza; por esto sucede que admitimos como connaturales y evidentes las ideas de las que estamos imbuidos desde la infancia. Procede también en parte de que no se distingue entre lo que es evidente en sí y absolutamente y lo que es evidente en sí respecto a nosotros. Que Dios, es, es ciertamente evidente en absoluto porque Él, es su mismo ser. Pero respecto a nosotros que no podemos concebir lo que es, no es evidente. Por ejemplo que el todo sea mayor que su parte, es en absoluto, evidente. Pero no lo es para el que no concibe que es el todo. Y así sucede que nuestro entendimiento se halla respecto a lo más evidente, como el ojo de la lechuza respecto al sol como se dice en el libro segundo de la Metafísica (993b)».

F) Entender es cierta pasión

Summa Theol., 2-2, q. 171, a. 2, ad 1.

«Todavía se puede reducir la profecía a la pasión, si por ésta entendemos una recepción cualquiera, como el mismo Filósofo dice que: *"entender es, de algún modo, padecer"*. Como en el conocimiento natural el entendimiento posible recibe la luz del entendimiento agente, así también en el conocimiento profético recibe el entendimiento humano la ilustración de la luz divina».

G) Todo conocimiento finito se hace por vía de semejanza (similitudo)

Cont. Gentes, II, 98.

«El objeto propio del entendimiento es el ser inteligible que encierra en sí toda diferencia y especies posibles de ser; *pues lo que puede ser se puede entender.* Ahora bien como todo conocimiento se hace por vía de semejanza, el entendimiento no conoce totalmente su objeto si no tiene en sí la semejanza de todo ser y todas sus diferencias. Semejanza que no se da más que en la naturaleza infinita que no está determinada a genero o especie alguna de ente, sino que es principio universal y virtud activa de todo ser, como es la divina. Las otras naturalezas determinadas a género y especie de ser, no pueden tener la semejanza universal de todo ente. De ahí que sólo Dios conozca por su esencia todas las cosas; las substancias separadas por su naturaleza y sólo con conocimiento perfecto, su especie; y el entendimiento posible, por especies inteligibles».

H) El entendimiento humano está en potencia

Idem., Cont. Gentes, II, 85.

«En el alma humana se encuentra no sólo la potencia sino también el acto, pues hay en ella un entendimiento posible, que es potencia para todo lo inteligible y un entendimiento agente, como se vio anteriormente».

I) El entendimiento humano es potencia pasiva

Summa Theol., 1, q. 79, a. 2.

«El entendimiento tiene una operación que recae sobre el ser en general. Por lo tanto se puede deducir si el entendimiento está en acto o en potencia, analizando su actitud con respecto al ser en general. Hay un entendimiento que en relación con el ser universal es como acto de todo el ser. Éste es el entendimiento divino, que es la esencia de Dios en quien preexiste de forma originaria y virtual, todo el ser como en su causa primera. Por eso el entendimiento divino no está en potencia, sino que es puro acto. Por su parte ningún entendimiento creado puede estar en acto con respecto a la totalidad del ser universal ya que se requeriría que fuese infinito. Por eso todo entendimiento creado por el hecho de serlo, no está en acto con respecto a todo lo inteligible, sino que se relaciona con ello como la potencia con el acto».

J) El entendimiento es potencia del alma, no esencia

Summa Theol., 1, q. 79, a. 1.

«El entendimiento es una potencia del alma y no su misma esencia. Pues la esencia del ser que obra, es principio inmediato de la operación, solamente cuando su misma operación es su mismo ser, ya que la proporción que hay entre potencia y operación es identica a la que existe entre esencia y ser. Pero sólo en Dios entender es lo mismo que ser. Por eso sólo en Dios el entendimiento es su esencia. En las demás criaturas intelectuales, el entendimiento es una potencia del que entiende».

K) La existencia del entendimiento agente

Summa Theol., 1, q. 79, a. 3.

«Platón opina que no hay necesidad ninguna de un entendimiento agente que haga las cosas inteligibles en acto. Sino quizás, para otorgar luz inteligible a quien entiende, como diremos más adelante (a, 4, q. 84, a. 6). Pues Platón sostenía que las formas de los seres naturales, subsisten sin materia, y consecuentemente son inteligibles en cuanto tales, puesto que una cosa es inteligible en acto por el simple hecho de ser inmaterial. Así las llamaba *especies o ideas,* de cuya participación afirmaba que se formaba la materia corporal de tal manera que los seres individuales quedan constituidos en sus propios géneros y especies. También nuestros entendimientos, a fin de poder conseguir el conocimiento de los géneros y especies de las cosas.

Pero, porque Aristóteles no admite que las formas de los seres naturales, subsistan sin materia, y porque las formas que existen en la materia no son inteligibles en acto, se concluye que las naturalezas o las formas de las cosas sensibles que entendemos no son inteligibles en acto. Así pues, era necesario admitir en el entendimiento, una facultad que hiciera a las cosas inteligibles en acto, abstrayendo las especies de sus condiciones materiales. Aquí radica la necesidad de admitir el entendimiento agente».

La «especie» como intermediario para el conocimiento finito

Cont. Gentes, I, 46.

La especie inteligible es en efecto, el principio formal de la acción intelectual; como la forma de cualquier agente es el principio de su propia operación... por la especie inteligible el entendimiento conoce, de la misma manera que el sentido siente mediante la especie sensible. Por tanto la especie inteligible es al entendimiento como el acto es a la potencia. Si pues el entendimiento divino conociese por una especie inteligible que no fuera él mismo, estaría en potencia respecto de algo. Y esto como ya se ha demostrado es imposible. (...) La especie inteligible es la semejanza de algún objeto entendido (...). Se ha demostrado que el entender de Dios es su propio ser. Si pues entendiese por una especie que no fuese su esencia, sería por algo distinto de su esencia, lo que es imposible. Por consiguiente no conoce por una especie que no sea su esencia».

El hombre no recibe la especie del entendimiento pasivo sino del entendimiento posible

Idem., II, 60.

(...) Todo lo que se mueve a sí mismo, según lo prueba el Filósofo en el libro VIII de la *Física,* se compone de motor y móvil. Ahora bien, el primer motor en el hombre es el entendimiento, porque éste mediante su especie inteligible, mueve la voluntad. Y no puede decirse que el único motor sea el entendimiento pasivo, porque el entendimiento pasivo, versa sobre lo particular y para mover se requiere una consideración universal, propia del entendimiento posible y otra particular que puede ser del entendimiento pasivo, como lo demuestra Aristóteles. Luego el entendimiento posible es una de ambas partes del hombre, la más noble y característica. En consecuencia recibe la especie de éste y no del entendimiento pasivo» (...).

Hábito es por lo que alguien obra cuando quiere. Conviene en consecuencia que el hábito y la operación habitual sean de un mismo sujeto. Es así que considerar entendiendo, que es el hábito propio del hábito de la ciencia, no puede ser del entendimiento pasivo, pues para que una potencia entienda, es necesario que no sea acto de cuerpo alguno. Luego el hábito de la ciencia no está en el entendimiento pasivo, sino en el entendimiento posible. En nosotros está la ciencia por cuanto que nos llamamos científicos. Luego el entendimiento posible está en nosotros y en cuanto al ser, no está separado de nosotros.

Ciencia es el resultado de la unión del esciente con la cosa conocida. Pero a la cosa conocida en cuanto conocida, no se une el esciente sino mediante las especies universales, las cuales son objeto de la ciencia (non assimilatur sciens nisi secundum species universales: scientia enim de huiusmodi est). Ahora bien las especies universales no pueden estar en el entendimiento pasivo, pues es potencia que se sirve del órgano corpóreo; sino solamente».

La abstracción intelectual, operación específica del entendimiento agente

Summa Theol., 1, q. 85, a. 1.

«En cambio, está lo que se dice en III *De Anima* «*En la medida en que las cosas son separables de la materia, se aproximan al entendimiento*». Por lo tanto es necesario que las cosas materiales sean entendidas por abstracción de la materia y de las representaciones materiales, esto es de las imágenes.

Hay que decir: Como dijimos (q. 87, a. 7), el objeto cognoscible está proporcionado a la facultad cognoscitiva. Hay tres grados en la facultad cognoscitiva: 1) Hay una facultad cognoscitiva que es acto de un órgano corporal, y es el *sentido.* Por eso el objeto de cualquier potencia sensitiva, es la forma en cuanto que presente en la materia corporal. *Como dicha materia es principio de individuación, las potencias de la parte sensitiva sólo conocen las realidades concretas.* 2) Hay otra facultad cognoscitiva que ni es acto de un órgano corporal ni está unida de ninguna manera a lo corpóreo, y ésta es el *enten-*

dimiento angélico. Así el objeto de esta facultad cognoscitiva es la forma subsistente sin materia, pues, aunque conozca las realidades materiales, sin embargo no las conoce más que viéndolas en las inmateriales, ya sea en sí mismo, ya en Dios. 3) El entendimiento humano, ocupa un lugar intermedio, pues *no es acto de ningún órgano corporal. En cambio es una facultad del alma que es forma del cuerpo* como quedó demostrado (q. 76, a. 1). Y por eso le corresponde como propio, el conocimiento de la forma presente en la materia corporal individual, si bien, no tal como está en la materia. Pero conocer lo que está en una materia individual y no como está en dicha materia, es abstraer la forma de la materia individual, representada en las imágenes. Y por medio de las realidades materiales así entendidas, llegamos al conocimiento de las inmateriales, pero de forma distinta a como lo hacen los ángeles, los cuales por lo inmaterial, conocen lo material.

En cambio, Platón atendiendo sólo a la inmaterialidad del entendimiento humano, y no al hecho que de algún modo esté unido al cuerpo, sostuvo que su objeto son las ideas separadas y que nosotros entendemos no abstrayendo, sino más bien, participando de las realidades abstractas, como se dijo anteriormente (q. 84, a. 1)».

Ad. 1.

«Hay dos maneras de abstraer: 1) por composición y división, como cuando entendemos que una cosa no está en otra o que está separada de ella. 2) Otra por consideración simple y absoluta como cuando entendemos una cosa sin pensar en ninguna otra. Así pues, abstraer según la primera manera indicada, esto es, abstraer con el entendimiento cosas que en la realidad no están abstraídas, no puede darse sin error. Pero no hay error en abstraer según la segunda manera, como resulta evidente en el orden sensible, pues, si pensamos o decimos que el color de un cuerpo no le es inherente, o que está separado de él, hay falsedad en el juicio o en la expresión. En cambio, si consideramos el color y sus propiedades, sin referencia alguna a la manzana en que está el color, o expresamos de palabra, lo que así entendemos, no habrá error en el juicio ni en la expresión pues, la manzana no pertenece a la esencia del color y consecuentemente no hay inconveniente, en que consideremos el color sin referirnos para nada a la manzana. Igualmente lo que pertenece a la esencia específica de cualquier objeto material, una piedra, un hombre o un caballo, puede ser considerado sin sus principios individuales que no entran en el concepto de esencia. En esto consiste expresamente abstraer lo universal de lo particular por la especie inteligible de las imágenes, esto es, considerar la naturaleza específica independientemente de los principios individuales representados por las imágenes.

Por lo tanto cuando se dice que es falso cuando alguien entiende algo de modo distinto a como es, se está diciendo algo verdadero, si la expresión *de modo distinto* se refiere a lo entendido. Pues es falso aquel entendimiento que entiende algo de modo distinto a como es en realidad. Por eso sería falso aquel entendimiento que abstrayera de la materia la especie de piedra de manera que entendiese que no está en la materia, como sostuvo Platón. Pero no es verdadero si la expresión *de modo distinto* está referida a quien entiende. Pues no hay falsedad en que, su modo de ser cuando entiende, sea distinto del modo de ser de la realidad existente, puesto que lo entendido está inmaterialmente, en quien lo entiende, según el modo de ser del entendimiento y no materialmente, según el modo de ser de la realidad material».

Summa Theol., 1, q. 85, a. 1.

«A la segunda hay que decir: Algunos (Averroes) pensaron que la especie del objeto material es sólo la forma y que la materia no es parte de la especie. Pero según esto la materia no entraría en la definición de las cosas naturales. Hay que tener presente dos tipos de materia, esto es la común y la concreta e individual. Común, como la carne y los huesos; individual como esta carne y estos huesos. El entendimiento abstrae la especie de la materia sensible individual (para lo que necesita del oficio de la cogitativa) no de la materia sensible común. De este modo abstrae la especie de hombre de esta carne y estos huesos, que no pertenecen al concepto de especie sino que son partes del individuo, como se dice en VII *Metaphys.*, que no sufran en su noción esencial. Pero la especie del hombre no puede ser abstraída por el entendimiento de la carne y de los huesos (...). Pues se llama materia sensible a la materia corporal en cuanto que es sujeto de cualidades sensibles como el calor, el frío, la dureza o la blandura. Y se llama materia inteligible, a la substancia en cuanto que es sujeto de la cantidad. Es evidente que la cantidad está presente en la substancia antes de las cualidades sensibles. Por eso las cantidades como números, dimensiones, y figuras que son límites de la cantidad, pueden ser consideradas sin las cualidades sensibles, y esto es abstraer de la materia sensible. Sin embargo no pueden ser concebidas sin referirlas a la substancia en cuanto sujeto de la cantidad, ya que, esto sería abstraerlas de la materia inteligible común. Sin embargo no es necesario referirlas a ésta o a aquella substancia. Esto equivaldría a abstraerlas de la materia inteligible individual».

El conocimiento es de la cosa en sí transcendente.
Las especies inteligibles no son el objeto del entendimiento

Idem., 1, q. 85, a. 2.

«La especie inteligible es respecto al entendimiento lo que lo sensible es para el sentido. Pero la especie sensible no es lo que se siente, sino más bien, aquello por lo que el sentido siente. Por lo tanto la especie inteligible no es lo que se entiende en acto sino aquello por lo que el entendimiento entiende.

Algunos sostuvieron que nuestras facultades cognoscitivas no conocen más que las propias pasiones. Por ejemplo que el sentido no conoce más que la alteración de su órgano. En este supuesto el entendimiento no entendería más que su propia alteración, es decir la especie inteligible recibida en él. Según esto, estas especies son lo que el entendimiento conoce.

Pero esta opinión es evidentemente falsa por dos razones: 1) *Primera*, porque los objetos que entendemos son los mismos que constituyen las ciencias. Así pues si solamente entendiéramos las especies presentes en el alma, se seguiría que ninguna ciencia trataría sobre las realidades exteriores al alma sino sólo sobre las especies inteligibles que hay en

ella. Así los platónicos sostenían que todas las ciencias tratan sobre las ideas, entendidas en acto. 2) *Segunda* porque se repetiría el error de los antiguos los cuales sostenían que *es verdadero todo lo aparente.* Así lo contradictorio sería simultáneamente verdadero. Pues, si una potencia no conoce más que su propia impresión, sólo juzga de ella. Pero lo que algo parece depende del modo como es alterada la potencia cognoscitiva. Por lo tanto el juicio de la potencia cognoscitiva siempre tendría por objeto aquello que juzga, es decir su propia alteración, tal y como es. Consecuentemente todos sus juicios serían verdaderos. Por ejemplo, si el gusto no siente más que su propia impresión, cuando alguien tiene el gusto sano y juzga que la miel es dulce, hará un juicio verdadero. Igualmente emitiría un juicio verdadero quien, por tener el gusto afectado afirmara que la miel es amarga. Pues ambos juzgan según les indica su gusto. De ser así se deduciría que todas las opiniones son igualmente verdaderas. Lo mismo cabría decir de cualquier percepción.

Por lo tanto hay que afirmar que la especie inteligible con respecto al entendimiento es como el medio por el que entiende. Se demuestra de la siguiente manera. Como se dice en IX *Metaphys.*, la acción es doble: 1) Una, que permanece en el agente como ver o entender. 2) Otra, que pasa a una realidad externa, como calentar o cortar. Ambas se realizan de una forma determinada. Así como la forma según la cual se realiza la acción que tiende a una realidad exterior es imagen del objeto de dicha acción, como el calor de lo que calienta es imagen de lo calentado, así también la forma, según la que se produce la acción que permanece en el agente, es una representación del objeto. Por eso en conformidad con la imagen del objeto visible ve la vista y la representación de lo entendido o la especie inteligible, es la forma según la que el entendimiento conoce.

Pero porque el entendimiento vuelve sobre sí mismo, por un único acto reflexivo conoce tanto su propio entender como la especie por la que entiende y así, secundariamente, la especie inteligible es lo entendido. Pues lo primero que se entiende es la realidad, representada en la especie inteligible».

Idem., ad 1.

«Lo entendido está en quien entiende por medio de una representación (similitudinem). Y así se dice que lo entendido en acto significa que la representación de lo entendido es la forma del entendimiento como la imagen del objeto sensible es la forma del sentido en acto. Por eso no se sigue de aquí que la especie inteligible abstraída sea lo entendido en acto sino que es su imagen (similitudo)».

Idem., ad 2.

«Cuando se dice *lo entendido en acto* se implica tanto lo entendido como el acto de entender. Igualmente cuando se dice el *universal abstraído* se implica tanto la naturaleza misma del objeto como su abstracción o universalidad. Así, pues, *la naturaleza que puede ser abstraída, entendida o concebida de modo universal, no existe más que en los singulares mientras que su abstracción, intelección y universalización conceptual es propia del entendimiento.* Algo parecido podemos observar en los sentidos. Pues la vista ve el color de la manzana sin su olor. Por lo tanto si se pregunta donde está el color que se ve sin el olor, la

respuesta tiene que ser: en la manzana misma. El que se perciba sin olor depende de la vista en cuanto que posee la imagen del color y no la del olor. Igualmente la humanidad conocida no existe más que en éste o en aquel hombre. El que sea percibida sin las condiciones individuantes, en lo cual consiste su abstracción y de lo que se sigue su universalidad conceptual, le viene del hecho de ser percibida por el entendimiento, en el que se encuentra la representación de su naturaleza específica y no la de sus principios individuantes».

Idem., ad 3.

«En la parte sensitiva hay una doble operación. *Una* consistente en la alteración. Es la operación del sentido que se realiza por la operación que en los sentidos produce lo sensible. *Otra* formativa que se da cuando la potencia imaginativa forma la imagen de algún objeto ausente o nunca visto. Esta doble operación se encuentra en el entendimiento.

Pues en primer lugar, el entendimiento posible, sufre una modificación al ser informado por la especie inteligible, y luego, una vez informado, establece una definición, división o composición que expresa por medio de la palabra. La razón significada por el nombre es la definición. La proposición indica la composición o división hecha por el entendimiento. Por lo tanto las palabras no indican las especies inteligibles sino lo que el entendimiento forma para juzgar las realidades exteriores».

L) El entendimiento agente es algo propio del alma

Summa Theol., 1, q. 79, a. 4 c.

«El entendimiento agente del que habla el Filósofo es algo, propio del alma. Para demostrarlo hay que tener presente, que por encima del alma intelectiva humana, es necesario colocar un entendimiento superior del que el alma recibe la facultad de entender. Pues todo lo que participa de algo, lo que es móvil y lo imperfecto, exige siempre con anterioridad, algo que tiene por esencia dicha realidad, y que es inmóvil y perfecto. El alma humana es llamada intelectiva por participar de la facultad intelectual. Prueba de ello lo tenemos en que no toda ella es intelectiva, sino sólo en parte. Además llega al conocimiento de la verdad, con la argumentación, mediante el discurso y el movimiento. También tiene una inteligencia imperfecta, ya sea porque no llega a entenderlo todo, ya que en lo que entiende pasa de la potencia al acto.

Algunos sostuvieron (Alejandro de Afrodisia, Averroes, Avicena) que este entendimiento substancialmente separado es el entendimeinto agente, que esclareciendo las imágenes las hace inteligibles en acto. Pero aun suponiendo que dicho entendimiento separado exista, siempre será necesario admitir en el mismo alma humana, una facultad participada de aquel entendimiento superior por lo que haga a las cosas inteligibles en acto (...). Esto lo sabemos por experiencia cuando observamos que las formas universales las abstraemos de sus condiciones particulares, y en esto consiste poner en acto lo inteligible. A un ser nunca le corresponde una acción, a no ser por algún principio formalmente presente en él, tal como dijimos anteriormente al hablar del entendimiento posible (q. 76, a. 1). Por lo tanto es necesario que la energía que es principio de esta acción sea algo pro-

pio del alma. Así Aristóteles compara el entendimiento agente a la luz, que es algo que se recibe en el aire. Platón, como dice Temistio en el comentario III *De Anima*, comparó con el sol el entendimiento separado que infunde su luz en nuestra alma.

Según los documentos de nuestra fe, el entendimiento separado es el mismo Dios, creador del alma, y el único en el que está la bienaventuranza como diremos más adelante (q. 90, a. 3). Por eso, de Él mismo participa el alma humana su luz intelectual...»

¿Hay sólo un entendimiento agente para todos?

Idem., 1, q. 79, a. 5.

«La solución se desprende de lo dicho (a. 4), pues si el entendimiento agente no fuese algo del alma sino que fuera una substancia separada, el entendimiento agente sería el mismo en todos los hombres. Así lo entienden los que sostienen la unidad del entendimiento agente. Pero si el entendimiento agente es algo del alma, como una potencia propia suya, es necesario afirmar que hay tantos entendimientos agentes como almas, las cuales se multiplican al ritmo de la multiplicación de los hombres, como dijimos anteriormente (q. 76, a. 2). Pero no es posible que una potencia numéricamente la misma, lo sea de diversas substancias».

La memoria es potencia que no se distingue del entendimiento

Summa Theol., 1, q. 79, a. 7.

«Las potencias del alma se distinguen por razón de las diversas formalidades de sus objetos ya que la razón de ser de cada potencia, se refiere por naturaleza a un objeto considerado universalmente. Dicha potencia no se diversifica por las diferencias particulares del objeto, como la potencia visiva que considera su objeto atendiendo al color no se diversifica por la diferencia entre el blanco y negro. Ahora bien, el entendimiento considera el objeto bajo la razón universal del ser, ya que, el entendimiento posible es *aquello por lo que el alma se hace todas las cosas*. Por eso ninguna diversidad de los seres constituye la diferencia del entendimiento posible.

Sin embargo la potencia del entendimiento agente, se diversifica de la del entendimiento posible porque con respecto a un mismo objeto, es necesario que sea distinto del principio que constituye la potencia activa, que es movida por la que el objeto está en acto, del principio de la potencia pasiva, que es movida por el objeto que ya está en acto. Así la potencia activa se relaciona con el objeto, como el ser en acto se relaciona con el ser en potencia. Y la potencia pasiva se relaciona con su objeto como el ser en potencia se relaciona con el ser en acto».

9. En esta vida el alma no se entiende a sí misma por sí misma

Cont. Gentes, III, 46.

«Es imposible afirmar que (el alma) entienda por sí misma su esencia. Porque una potencia cognoscitiva pasa a ser cognoscente en acto cuando está en ella aquello por lo que se conoce. Y si esto está en ella en potencia, conocerá en potencia; si está en acto, conocerá en acto; si está en una situación media, tal conocimiento será habitual. Pero el alma con respecto a sí misma está siempre en acto y nunca en potencia ni en estado habitual. Luego si el alma conoce por sí misma su esencia siempre la conocerá en acto. Lo cual es falso evidentemente.

Además si el alma conoce por sí misma su propia esencia como todo hombre tiene alma, resultará que todo hombre conocerá la esencia del alma. Lo que es evidentemente falso.

Por otra parte el conocimiento que adquirimos, por o mediante algo que está insertado naturalmente en nosotros, es natural tal como los principios indemostrables que conocemos por la luz del entendimiento agente. Luego si nosotros sabemos qué es el alma por ella misma, esto será naturalmente conocido. Y en lo que es naturalmente conocido, nadie puede errar; por ejemplo nadie se equivoca en el conocimiento de los principios indemostrables. Por lo tanto nadie erraría acerca de la esencia del alma si se pudiera conocer mediante ella misma. Y esto es indudablemente falso. (...) En todos los órdenes lo que es de por sí es anterior a lo que es por otro, y además es su principio. Luego lo que es por sí conocido es conocido con anterioridad a todo lo que se conoce por otro, y, es a la vez, principio de conocerlo; como las primeras proposiciones con respecto a las conclusiones. Según esto si el alma conoce por sí misma su propia esencia, esto será lo primeramente conocido y el principio de todo otro conocimiento. Mas esto es claramente falso, pues, en la ciencia no se supone como conocido, lo que el alma es, sino que se propone para averiguarlo mediante otras cosas. (...) Por tanto el alma conociéndose a sí misma conoce la *existencia* de substancias separadas, no su esencia lo cual sería entender dichas substancias. Y si sabemos que algunas de las substancias separadas son intelectuales, bien sea por demostración, o bien por fe, de ninguna de las maneras lo conoceríamos si nuestra alma no pudiera conocer por sí misma lo que es el ser intelectual. (...) Y así como sabemos que el alma es por ella misma, al percatarnos de su propio acto, y para conocer su esencia investigamos sobre los actos y objetos por los principios de las ciencias especulativas, así también lo que hay en nuestra alma, o sea, potencias y hábitos, sabemos que son porque percibimos sus actos, pero la esencia de ellos la conocemos a través de las cualidades de sus mismos actos».

Summa Theol., 1, q. 87, a. 2 c.

«El hábito, es en cierto modo, un término medio entre la pura potencia y el puro acto. Ya dijimos (a. 1) que nada es conocido más que en cuanto está en acto. Por lo tanto, el hábito, al carecer de la actualidad perfecta, tampoco posee la perfecta cognoscibilidad por sí mismo, necesitando conocerlo por medio de su acto, o bien porque uno se dé cuenta de que posee un determinado hábito, por el hecho de advertir en sí mismo acciones propias de dicho hábito o bien porque partiendo del estudio de los actos, investigue la naturaleza y esencia del hábito. El primero de estos conocimientos se adquiere por la misma presencia del hábito, ya que su sola presencia produce el acto que inmediatamente lo percibe. El segundo conocimiento se obtiene por medio de una laboriosa investigación como se dijo con respecto a la mente (a. 1)».

El entendimiento reflexiona sobre sí mismo

Idem.

«Ninguna acción de cuerpo alguno vuelve sobre el agente, pues, está demostrado en el libro de la *Física* que ningún cuerpo se mueve a sí mismo si no es parcialmente, de manera que una de sus partes mueve y la otra es movida. Mas el entendimiento vuelve sobre sí mismo (supra se impsum agendum reflectitur), pues, entiende no sólo parte de sí mismo, sino todo lo que es. Luego no es cuerpo».

De la autoconciencia o conocimiento del alma por sí misma

Summa Theol., 1, q. 87, a. 1 c.

«Cada cosa es cognoscible en cuanto que está en acto y no en cuanto que está en potencia como se dice en IX *Metaphys.* Pues, algo es ser y verdadero, objeto del conocimiento en cuanto que está en acto. Esto resulta evidente en las cosas sensibles. Pues la vista no capta lo coloreado en potencia, sino lo que lo está en acto. Igualmente resulta claro con respecto al entendimiento, en cuanto que está ordenado al conocimiento de las cosas materiales conocidas sólo en cuanto que están en acto; (...) el entendimiento humano con respecto a los seres inteligibles, está en pura potencia como la materia prima en relación a lo sensible. Por eso es llamada *posible.* Así pues, considerado en su esencia, es sólo capacidad de entender. Por eso tiene en cuanto tal el poder de entender, pero no el de ser entendido, hasta que no esté en acto. Así los platónicos colocaron el orden de los seres inteligibles, por encima del de los entendimientos porque el entendimiento no entiende más que por participación de lo inteligible, y lo que participa, según ellos, es inferior a lo participado. Así pues, si el entendimiento humano se actualizara por participación de las formas inteligibles separadas, como suponían los platónicos, por dicha participación de las cosas incorpóreas, el entendimiento humano se entendería a sí mismo.

Pero porque en la vida terrena, a nuestro entendimiento le es connatural conocer lo material y sensible como dijimos (q. 84, a. 7) se sigue que nuestro entendimiento se conoce a sí mismo en cuanto se actualiza por las especies abstraídas de lo sensible, sirviéndose de la luz del entendimiento agente, que es el acto de las especies inteligibles y por ellas, del entendimiento posible. *Por tanto nuestro entendimiento se conoce a sí mismo, no por su esencia sino por su acto.*

Esto es así de una doble manera: 1) *Una* particular. Ejemplo, Sócrates o Platón saben que tienen un alma intelectiva por el hecho de percibir que entienden. 2) *Otra,* universal. Ejemplo: cuando investigamos la naturaleza de la mente humana partiendo de los actos del entendimiento. Pero es verdad que el juicio y la eficacia de este conocimiento por el que conocemos la naturaleza del alma se debe a la iluminación de nuestro entendimiento por la verdad, en la que están contenidas las razones de todas las cosas divinas. Por eso Agustín en IX *De Trinitate* dice: "*Por la incorruptible verdad que contemplamos, sabemos con toda la perfección de que somos capaces, no lo que es la mente de cada hombre, sino lo que debe ser según las razones eternas*".

Entre estos dos tipos de conocimiento hay diferencia. Para tener el primero, basta la misma presencia del alma, que es principio del acto por el cual se conoce a sí misma. Por eso se dice que se conoce a sí misma por su sola presencia. En cambio para tener el segundo tipo de conocimiento, no es suficiente su presencia, sino que se precisa una laboriosa y minuciosa investigación. Esto explica que muchos ignoren la naturaleza del alma y que también muchos se hayan engañado respecto a este problema. Por eso y refiriéndose a dicha investigación, Agustín en X *De Trinitate* dice: *«No se busque el alma a sí misma como algo ausente, sino que se discierna como algo presente, esto es, conocer su diferencia de las demás cosas, y esto es conocer su esencia y naturaleza».*

V

LA VOLUNTAD LIBRE, PODER DE LA INTELIGENCIA

1. El entendimiento especulativo y el práctico no son potencias diversas

Summa Theol., 1, q. 79, a. 11.

«El entendimiento práctico y especulativo no son potencias diversas. El porqué de esto radica en que como se dijo (q. 77, a. 3), lo que es accidental con respecto a la formalidad del objeto al que está referida una potencia, no diversifica dicha potencia. Ejemplo: es accidental al color lo que su objeto u hombre, grande o pequeño, pues, una misma potencia visiva lo aprehende. Es accidental, también, en el objeto percibido por el entendimiento, el que esté ordenado a la acción. En esto difieren el entendimiento especulativo y el práctico ya que el entendimiento especulativo no ordena lo que percibe a la acción sino a la consideración de la verdad. Por su parte el práctico, ordena lo aprehendido a la acción. Es esto lo que indica el Filósofo en III *Del Alma* al decir que *el entendimiento especulativo difiere del práctico en el fin.* Por eso, ambos reciben su nombre del fin, uno especulativo, otro, práctico».

2. El apetito es una potencia especial del alma

Idem., 1, q. 80, a. 1.

«Es necesario admitir una potencia apetitiva del alma. Para demostrarlo hay que tener presente que cada forma lleva inherente una tendencia. Ejemplo, el fuego por su forma tiende a elevarse y a producir un objeto semejante a él. Ahora bien la forma se encuentra de un modo superior en los seres dotados de conocimiento que de los desprovistos de él. En éstos la forma determina a cada uno exclusivamente, en lo que le es natural. Así pues, de esta forma natural se deriva una inclinación natural que es llamada *apetito natural.* En los que tienen conocimiento, cada uno de tal manera está determinado en

su propio ser natural por su forma natural, que no le impide recibir las representaciones de otras especies, como el sentido recibe las representaciones de todos los objetos sensibles y el entendimiento las de todos los inteligibles. Así el alma humana en cierto modo se hace todas las cosas por medio del sentido y por medio del entendimiento. Por eso los seres dotados de conocimiento se acercan a una cierta semejanza con Dios, *en quien preexiste todo,* como dice Dionisio.

Así pues como las formas de los seres dotados de conocimiento tiene un modo de ser superior al de las formas naturales, también en ellos debe darse una tendencia superior al de la natural, llamada apetito natural. Esta tendencia le corresponde a la potencia apetitiva del alma, por la que el animal puede apetecer todo aquello que aprehende y no sólo aquello a lo que le impulsa su forma natural. Así es necesario admitir en el alma una potencia apetitiva».

3. El apetito intelectivo se distingue del apetitivo

Idem., 1, q. 80, a. 2.

«Hay que afirmar que el apetito intelectivo es una potencia distinta del apetito sensitivo. Pues la potencia apetitiva es una potencia pasiva, que, por naturaleza, es movida por lo aprehendido. Por eso lo apetecible conocido es motor, no movido, como se dice en III *De Anima* y en XII *Metaphys.* Los seres pasivos y mutables se distinguen por los principios activos y motores porque es necesario establecer una proporción entre el motor y el móvil, el activo y el pasivo. También la potencia pasiva recibe su propia naturaleza de su relación con el motivo que le determina. Así pues, porque lo conocido por el entendimiento es genéricamente distinto a lo conocido por el sentido, hay que concluir que el apetito intelectivo, es una potencia distinta del apetito sensitivo».

A) Necesidad y libertad

Idem., 1, q. 82, a. 1.

«Necesidad tiene múltiples acepciones. 1) *Necesario es lo que no puede menos de ser.* Esto se puede predicar de un sujeto por razón de su principio intrínseco, bien material como cuando decimos que todo compuesto de contrarios necesariamente debe corromperse; bien formal como cuando decimos que todo triángulo necesariamente tiene tres ángulos iguales a dos rectos. Es ésta una necesidad *esencial y absoluta.* 2) Otra acepción está originada en el sujeto por razón de un principio extrínseco, bien final, bien eficiente. Por razón del fin se da cuando sin algo determinado no puede conseguirse o difícilmente puede alcanzarse el fin. En este sentido se dice que el alimento es necesario para la vida y el caballo para viajar. Ésta es llamada *necesidad de fin.* También es llamada *utilidad.* 3) Por razón del agente, la necesidad surge cuando un sujeto es obligado por él a algo, sin serle posible obrar de otro modo. Es llamada *necesidad de coacción.*

Esta necesidad de coacción es contraria absolutamente a la voluntad. Pues llamamos violento a todo lo que va contra la inclinación natural de algo. No obstante el movimiento de la voluntad, es también una tendencia hacia algo. De este modo así, como se llama natural, lo que es conforme, con la tendencia de la naturaleza, así también una cosa es llamada voluntaria en cuanto es conforme con la tendencia de la voluntad. Por tanto, así como es imposible que algo sea, a la vez, natural y violento, así también es imposible absolutamente que algo sea violento y voluntario, al mismo tiempo.

Por su parte, la necesidad de fin no es contraria a la voluntad cuando al fin no se puede llegar más que de una manera. Ejemplo: Quien decide voluntariamente atravesar el mar, es necesario que en su voluntad esté, el propósito de embarcarse.

De forma semejante, la necesidad natural no es contraria a la voluntad. Por el contrario, es necesario que, así como el entendimiento, asiente por necesidad a los primeros principios, así también es necesario que la voluntad se adhiera, al fin último que es la bienaventuranza. Pues, el fin es, en el orden práctico, lo que los principios en el orden especulativo, como se dice en el II *Physic.* Ya que es necesario que lo que le compete a una cosa de forma natural e inmutable, sea principio y fundamento de todo lo demás, porque la naturaleza, es lo primero en cualquier ser, y todo movimiento deriva de algo inmutable».

Idem., ad 2.

«La voluntad, en cuanto naturalmente quiere una cosa, expresa mayor relación al entendimiento de los primeros principios que a la razón, orientada al conocimiento de los contrarios. Por eso es una potencia más intelectual que racional».

B) La voluntad no se ve obligada a querer lo que quiere

Summa Theol., 1, q. 82, a. 2.

«La voluntad, no quiere necesariamente todo lo que quiere. Para demostrarlo hay que tener presente que así como el entendimiento asiente de manera natural y necesaria a los primeros principios, así también la voluntad asiente al fin como ya dijimos (a. 1). *Pero hay verdades inteligibles que no están conectadas necesariamente con los primeros principios, como lo pueden ser las proposiciones contingentes, de cuya negación no se deriva la negación de los primeros principios. A tales proposiciones el entendimiento no asiente necesariamente. Por su parte hay otras conectadas necesariamente con los primeros principios. Son las conclusiones demostrables, de cuya negación se deriva la negación de los primeros principios. A éstas, el entendimiento asiente necesariamente, cuando deductivamente se reconoce su inclusión en los principios. Pero no asiente a ellas necesariamente, antes de conocer, por demostración, dicha inclusión.*

Lo mismo ocurre por parte de la voluntad. Pues hay bienes particulares no relacionados necesariamente con la felicidad, puesto que, sin ellos, uno puede ser feliz. A dichos bienes la voluntad no se adhiere necesariamente. En cambio hay otros bienes relacionados necesariamente con la felicidad, por los que el hombre se une a Dios, el único en el que se encuentra la verdadera felicidad. Sin embargo hasta que se vea demostrada la necesidad de dicha conexión por la certeza de la visión divina, la voluntad no se adhiere necesariamente a Dios, ni a lo que es de Dios. En cambio la voluntad del que contempla

a Dios esencialmente, por necesidad se une a Dios, del mismo modo que ahora deseamos necesariamente la felicidad. Por lo tanto resulta evidente que la voluntad no quiere necesariamente todo lo que quiere».

C) La voluntad no es más digna que el entendimiento

Idem., 1, q. 82, a. 3.

«... La superioridad de una cosa con relación a otra puede ser considerada en dos aspectos: Uno *absolutamente,* otro, *en cierto modo.* Una cosa es considerada absolutamente, cuando se la considera tal cual es en sí misma. Es considerada en cierto modo cuando se la considera en comparación con otra. Si el entendimiento y la voluntad son considerados en sí mismos, el entendimiento es más eminente, como se deduce de la mutua comparación de sus objetos. Pues el objeto del entendimiento es más simple y absoluto que el de la voluntad, puesto que el objeto del entendimiento es la razón misma del bien deseable, y el de la voluntad es el bien deseable cuyo objeto se encuentra en el entendimiento, pero cuando una cosa es más simple y abstracta, tanto más digna y eminente es en sí misma. De este modo el objeto del entendimiento es más eminente que el de la voluntad. Y como quiera que la naturaleza dependa de su ordenación al objeto, se sigue que el entendimiento, en cuanto tal, y absolutamente, es más eminente y digno que la voluntad.

En cambio, si lo consideramos de manera relativa y comparativa, a veces, la voluntad es más eminente que el entendimiento. Esto es, cuando el objeto de la voluntad se encuentra en una realidad más digna que el objeto del entendimiento. De la misma manera que podemos decir que en cierto modo, el oído es más digno que la vista en cuanto que el sonido percibido es más perfecto, que la realidad en que se encuentra el color, aun cuando el color es más digno y simple que el sonido. Como se dijo anteriormente, la acción del entendimiento consiste en que el concepto de lo conocido se encuentre en quien conoce. En cambio, el acto de la voluntad, se perfecciona por el movimiento hacia el objeto, tal cual es en sí mismo. Así el Filósofo en VI *Metaphys.,* dice: "el *bien* y el *mal,* objetos de la voluntad, *están en las cosas.* Lo *verdadero* y lo *falso,* objeto del entendimiento *están en la mente".* Así, pues, cuando la realidad en la que se encuentra el bien, es más digna que la misma alma en la que se encuentra el concepto de dicha realidad, por comparación a esta realidad, la voluntad es más digna, que el entendimiento. Sin embargo, cuando la realidad en la que se encuentra el bien, es inferior al alma, entonces, por comparación a tal realidad, el entendimiento es superior a la voluntad. Por eso es mejor amar a Dios que conocerle y al revés: Es mejor conocer las cosas caducas que amarlas. Sin embargo, y en sentido absoluto, el entendimiento, es más digno que la voluntad».

D) El hombre tiene libre albedrío

De Verit., q. 24, a. 1.

«No es dudoso que se deba afirmar que el hombre tiene libre albedrío. Y la fe, lo exige puesto que, sin libre albedrío, ni puede haber mérito ni demérito, pena justa, ni recompensa. A ello invitan también signos manifiestos, que muestran que el hombre libremente escoge una cosa y rechaza otra. En fin, una razón evidente lo impone, y para descubrirla, remontándonos a la fuente del libre albedrío vamos a proceder de la siguiente manera.

a) Entre las cosas que son movidas o que algo hacen, hay esta diferencia: algunas tienen en sí mismas el principio de su movimiento o de su operación mientras que otras lo tienen fuera de ellas, como las cosas que son movidas por una violencia cuyo principio es exterior, sin que haya cooperación del término pasivo. Nos es imposible admitir en esas cosas el libre albedrío, puesto que ellas no son causa de sus movimientos y porque es libre lo que es causa de sí, como dice Aristóteles al principio de la Metafísica (982b25).

b) Entre las cosas que tienen en sí mismas el principio de su movimiento y de su actividad, hay algunas que se mueven por sí mismas, como los animales, y hay otras que no se mueven por sí mismas, aunque tengan en sí un cierto principio de su movimiento, como los cuerpos graves y los cuerpos ligeros: en efecto, éstos no se mueven por sí mismos, puesto que no se pueden distinguir en ellos dos partes, una de las cuales sería motriz y la otra movida, como ocurre en los animales, aunque su movimiento depende de un principio intrínseco, a saber, su forma. Ahora bien, como esta forma la reciben de un principio generador, se dice que son movidos absolutamente por éste; pero accidentalmente por todo agente que suprima un impedimento. Así que tales cosas se mueven a sí mismas, pero no por sí mismas. De lo cual resulta que tampoco en ellas hay libre albedrío: porque ellas no son en sí mismas causa de actividad o de movimiento, sino que son obligadas a obrar o a moverse según la forma que han recibido de otro.

c) En fin, entre las cosas que se mueven por sí mismas, hay unas cuyo movimiento es consecutivo a un juicio de naturaleza. Es por un juicio de razón por lo que los hombres obran y se mueven. En efecto deliberan sobre lo que se debe hacer, pero es por un juicio de naturaleza por el que todos los animales obran y se mueven, lo cual es manifiesto: ya, por el hecho de que todos los que son de la misma especie obran de la misma manera, y así todas las golondrinas hacen su nido de la misma manera; ya porque tienen un juicio determinado para cierta obra y no para todas, como las abejas, que no tienen habilidad para hacer cualquier cosa sino sólo panales de miel y lo mismo cabe decirse de los otros animales.

Así es que, para el que razone rectamente, es claro que según un modo es atribuido a los cuerpos naturales inanimados el movimiento y la actividad y a los animales, según el mismo modo, el juicio sobre lo que les conviene hacer: en efecto, así como los cuerpos graves y los cuerpos ligeros, no se mueven por sí mismos, como si fueren causa de sus movimientos, así también los animales, no juzgan por un juicio propio, sino conformándose al juicio que ha sido inscrito en su misma naturaleza por Dios. Y así no son la causa de su juicio, ni gozan de libertad de juicio.

Mas el hombre que por el poder de la razón juzga de lo que conviene hacer, es capaz de juzgar acerca de su propio juicio, en cuanto conoce la razón de fin y la de medio, así

como la relación y el orden de una cosa para con otro. Por lo cual no solamente es causa de sí mismo, al moverse sino también al juzgar. Así es que está dotado de libre albedrío, lo que quiere decir que es de libre juicio, sobre lo que conviene hacer o no hacer».

E) El libre albedrío es una potencia

Summa Theol., 1, q. 83, a. 2.

«Aun cuando en su sentido gramatical, libre albedrío, significa un acto, sin embargo, en el uso corriente, llamamos libre albedrío, a lo que es principio de este acto, esto es, aquello en virtud de lo cual el hombre juzga libremente. En nosotros, el principio de un hábito, es tanto la potencia, como el hábito, pues, decimos que conocemos algo por la ciencia y por la potencia intelectiva. Por tanto es necesario que el libre albedrío sea una potencia o un hábito o una potencia juntamente con algún hábito.

Que no es un hábito o una potencia juntamente con un hábito es evidente, por dos razones:

1) La primera, porque, de ser un hábito, necesariamente sería un hábito natural, ya que natural al hombre es tener libre albedrío. Pero en nosotros no hay ningún hábito natural con respecto a lo sometido al libre albedrío, ya que a aquello a lo que se orientan los hábitos naturales, tendemos por naturaleza, como asentir a los primeros principios. Aquello a lo que tendemos naturalmente no está sujeto al libre albedrío, como dijimos al hablar del deseo de la felicidad. Por eso que sea un hábito natural va contra la esencia misma del libre albedrío. Y ser un hábito no natural, sería contrario a su carácter de natural. Hay que concluir que, por tanto, de ninguna manera es un hábito.

2) La segunda, porque, como se dice en II *Ethic.: hábito es aquello por lo que nos encontramos, bien o mal dispuestos, con respecto a las pasiones o a los actos.* Pues, por la templanza nos encontramos bien dispuestos para las concupiscencias, y mal para la intemperancia. Por la ciencia, bien para el acto del entendimiento para conocer lo verdadero y mal para lo contrario.

En cambio, el libre albedrío es indiferente para elegir bien o mal. Consecuentemente, es imposible que sea un hábito. Por lo tanto hay que concluir que es una potencia».

Idem., a. 4.

«Es necesario que las potencias apetitivas sean proporcionadas a las aprehensivas como dijimos anteriormente. Ahora bien, lo que en la percepción intelectiva, es el entendimiento con respecto a la razón, eso mismo es en el apetito, la voluntad con respecto al libre albedrío, que no es otra cosa que la facultad de elección. Eso resulta claro por la correlación de sus actos y de sus objetos. Pues *entender* implica la simple percepción de una cosa. Por eso, y en rigor, sólo entendemos los principios que se conocen por sí mismos sin un proceso comparativo. Razonar consiste propiamente en pasar del conocimiento de una cosa al conocimiento de otra. Por eso el objeto propio del razonamiento

son las conclusiones a las que se llega por medio de los principios. Por parte del apetito, querer significa el simple deseo de algo. Por eso se dice, que la voluntad tiene por objeto el fin deseado por sí mismo. Elegir, significa querer una cosa para conseguir otra, por eso, su objeto propio son los medios que llevan al fin. Ahora bien, lo que en el orden cognoscitivo es el principio con respecto a la conclusión, a la que asentimos por los principios, eso mismo es en el orden apetitivo el fin con respecto a los medios deseados por razón del fin. Es evidente que así como el entendimiento se relaciona con la razón, así también lo hace la voluntad con la facultad electiva, esto es, el libre albedrío. Se demostró que entender y razonar son actos de una misma potencia, al igual, que el reposo y el movimiento. Por eso, una misma potencia, es también la que elige y la que quiere. Consecuentemente la voluntad y el libre albedrío no son dos potencias sino una».

TRATADO TERCERO

LA PERSONA HUMANA

Eudaldo Forment

I

LA DIMENSIÓN PERSONAL

1. La persona en la Filosofía

La palabra «persona» se utiliza, en el lenguaje corriente, como equivalente a la de «hombre». Tal uso es correcto, porque la persona humana es el hombre mismo. Con el término «persona», sin embargo, se designa algo más que con el de «hombre». No solamente se significa al hombre, sino a éste en cuanto es portador de una cierta dignidad, de la que carecen todos los demás seres de la naturaleza.

Se pone también de relieve este valor representativo, que denota el término «persona», en su etimología. Se han dado tres versiones distintas de su origen. Según la primera derivaría del vocablo griego «prosopon», que significa cara, rostro, semblante, y que se empleaba, por ello, para nombrar a las caras artificiales, caretas o máscaras, que utilizaban los actores en las representaciones teatrales, en lugar del maquillaje actual, para remarcar las características de los personajes y ser vistos desde lejos. También, por último, de designar estas «caras» pasó a significar los personajes de las obras, ya que eran quienes las llevaban [1].

Otra etimología explica que provendría del verbo latino «persono», que significa resonar. La voz «persona» se habría usado para nombrar a las máscaras de los actores, porque al declamar con ellas su voz adquiriría una mayor resonancia; tenían, por tanto, una función parecida a la de los micrófonos actuales. Desde este primer sentido se explicaría el de personaje de una tragedia o comedia, que tuvo después para los latinos [2]. También, en la actualidad, se ha creído hallar su

1. Cfr. M. E. DUTHOIT, *Al servicio de la persona humana*, en *La dignidad de la persona humana*, Jus, México, 1947, 50 y ss.

2. Cfr. M. S. BOECIO, *Liber de persona et duabus naturis, contra Eutychen et Nestorium* en J. MIGNE, *Patrologiae. Cursus completus*, Vrayet de Surcy, Paris, 1847, T. LXIV, col. 1338-1354.

raíz en la palabra etrusca «phersu», que significaba las máscaras teatrales y, como consecuencia, a los tipos dramáticos o personajes genéricos [3].

Se da una cierta relación entre estos tres sentidos etimológicos de «persona», todos aluden al personaje teatral. Santo Tomás, que, gracias a Boecio, conoció los dos primeros, infirió que, debido a que los personajes representados en el teatro eran valiosos y famosos, la palabra sirvió para designar a los hombres que tenían alguna dignidad [4]. Aún hoy en día se dice de un hombre importante que es un «personaje». De todo ello, hay que advertir que, tanto en el sentido usual, como en los etimológicos, siempre se pone de relieve que significa al hombre, pero poseyendo un rango peculiar, una dignidad distintiva.

No se descubrió en la antigüedad, a pesar del origen de la palabra, que todo hombre es persona, ni, por ello, se planteó el esclarecimiento de la esencia de la persona, ni el fundamento de su dignidad. Tal como indicó Suárez, esta afirmación y la problemática implícita que conlleva, se dio con el cristianismo, porque los principales misterios revelados, el de la Trinidad y de la Encarnación, en su formulación están centrados sobre lo que es la persona [5]. Igual que otras cuestiones, la temática de la persona, que es de ámbito racional o filosófico, fue suscitada por la religión cristiana.

El estudio del hombre no fue ajeno al pensamiento antiguo, que incluso vislumbró algo de la dignidad humana, pero no consideró persona al hombre. En sus filosofías más representativas se encuentran doctrinas muy profundas sobre la esencia humana, sus constitutivos, sus características, sus acciones y su finalidad, pero se silencia siempre la dimensión personal.

En la antropología platónica se consideraba que el hombre es propiamente un alma, y el cuerpo como algo sobrevenido o accidental. El cuerpo es material, en cambio, el alma u hombre es un espíritu (uno de los grandes descubrimientos de Platón) y, por ello, es inmortal por derecho propio. Además, como, para los griegos, los dioses eran seres vivos inmortales, Platón sostuvo que el alma humana era un dios, que los hombres eran dioses. De su divinidad se sigue que su comportamiento debe ser el de los dioses: la contemplación de lo espiritual, y en ella estriba su dignidad [6].

Para Aristóteles el hombre está dotado también de alma, pero ésta ya no es un dios inmortal, como el alma platónica, sino la «forma», o un principio substancial actual y determinante de otro, la materia primera, que es totalmente potencial, de un cuerpo material y mortal, y, por tanto, también perecedera como él. El alma del hombre supera a las de los otros seres vivientes por su entendimiento y, por ello, la racionalidad o intelectualidad es lo característico del hombre. Su finalidad última o sumo bien consistirá en la vida teorética, procurando conseguir también la sabiduría práctica de la vida ética y política. En la antropología aristotélica, por consiguiente, por la racionalidad, el hombre tiene un valor, una dignidad, pero no es más que un hombre [7].

Sin la aparición del cristianismo, probablemente, no se hubiera ido más allá de estas dos teorías sobre el hombre. El mundo pagano, al ser evangelizado, pudo tomar conciencia de muchas verdades de tipo racional, como que el hombre es dignísimo por ser persona. Su ignorancia es muy grave, porque lleva a poner en la inteligencia el fundamento de la dignidad humana, se sigue que los niños, los muy viejos, los enfermos mentales y cualquier hombre que carezca de ella, no es persona, no tiene valor. Además, se desprende de este criterio psicológico que habrá categorías de dignidades esenciales, categorías de personas, porque existen grados y diferencias muy acusadas en la racionalidad de los hombres. Por ello se intentó establecer la esencia metafísica de la persona, o su constitutivo formal, y buscar todas las otras propiedades esenciales que emanan de lo que la constituye en cuanto tal. La mayoría de los pensadores cristianos medievales se enfrentaron a este problema fundamental, que plantea el tema de la persona [8]. Entre otros: San Agustín, Boecio, san Bernardo de Claraval, Ricardo de San Víctor, san Buenaventura, santo Tomás de Aquino y Duns Escoto. E igualmente los continuadores de la escolástica: Capreolo, Cayetano, Báñez y Suárez, entre los más importantes.

2. La persona en el pensamiento contemporáneo

A partir del renacimiento y durante toda la edad moderna y parte de la contemporánea se produjo un retroceso, porque deja de preocupar la problemática de la persona y sólo se trata del hombre. Incluso, por la pérdida del interés por la realidad más profunda de lo humano, por su ser personal, no se alcanza la verdad de la dimensión humana. No es extraño, por tanto, que, como ha señalado Lobato: «El hombre moderno, en cuanto fruto cultural del iluminismo, prefiere

3. Cfr. D. ARRESE, *La persona humana*, Anro, Madrid, 1962; M. MINDAN MANERO, *La persona humana*, Anaya, Salamanca, 1963; y A. AROSTEGUI, *La persona*, Inst. N. Enseñanza, Ceuta, 1962.
4. Cfr. SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, 1, q. 29, a. 3, ad 2.
5. Cfr. F. SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae*. Ed. y vers. esp. S. Rábade, S. Caballero y A. Puigcerver, BHF, Madrid, 1936, vol. V, D.M. XXXIV, s. 3, n. 18, 354.
6. Cfr. E. GILSON, *Dios y la filosofía*, Emece, Buenos Aires, 1945, 25-58.
7. Cfr. E. FORMENT, *El problema de Dios en la Metafísica*, PPU, Barcelona, 1986 [2], 51 y ss.
8. Cfr: J. A. SAYÉS, *Jesucristo, ser y persona*, en Burgense. Collectanea Scientifica, Burgos, XXV 1984, 1, 83-189; U. DEGL'INNOCENTI, *Il problema della persona nel pensiero di S. Tommaso*, Libreria Editrici della Pontificia Universitá Lateranense, Roma, 1967; y E. FORMENT, *Ser y persona*, Ediciones de la Universidad de Barcelona, (Barcelona), 1983 [2].

la búsqueda a la posesión de la verdad en cualquiera de los campos. Se siente más a gusto en lo provisorio y cambiante que en la roca de lo definitivo. Esta situación ya dura siglos» [9].

Es innegable que, como indicó Heidegger: «En ninguna época se ha sabido tanto y tan diverso con respecto al hombre como en la nuestra. En ninguna época se expuso el conocimiento acerca del hombre en forma más penetrante ni más fascinante que en ésta. Ninguna época, hasta la fecha, ha sido capaz de hacer accesible este saber con la rapidez y facilidad que la nuestra. Y, sin embargo, en ningún tiempo se ha sabido menos acerca de lo que el hombre es. En ninguna época ha sido el hombre tan problemático como en la actual». Paradójicamente, también parece indiscutible que: «Nada es conocido y comprendido hasta no ser aclarado antropológicamente. Actualmente, la antropología no busca sólo la verdad acerca del hombre, sino que pretende decidir sobre el significado de la verdad en general» [10].

Esta situación, como ha mostrado Lobato, es una consecuencia del llamado *giro antropológico,* que ha tenido lugar en la modernidad. «El giro antropológico se ha convertido por ello en signo de los tiempos. Esta inclinación a buscarse a sí mismo en todo ha llevado al hombre actual a una cierta incapacitación para ir más allá de sí mismo, para saltar a la trascendencia que le era connatural en el pasado (...). El giro se ha convertido en vivencia, en experiencia cultural, y está ahí como horizonte de comprensión y como aquello que da que pensar» [11]. Esta descripción de este intento moderno de la autocomprensión humana, explica perfectamente el porqué: «Hoy el hombre necesita partir desde sí mismo para poder interesarse por lo demás. Le resulta difícil la plena objetivación. El hombre actual parte desde sí mismo, y topa consigo en todas las proyecciones. Se ha connaturalizado con un cierto narcisismo. El mundo es espejo que le sirve para reflejo de la propia imagen» [12].

Una segunda característica de esta comprensión actual de lo humano consiste en que: «Al hombre de hoy le resulta connatural el discurso sobre sí mismo partiendo desde una realidad inferior y llegando en una evolución ascendente por diversos grados hacia lo humano, porque comienza por situarse como punta de lanza en el proceso, se coloca en el peldaño más alto de la escala, ama la perspectiva de la emergencia». En cambio, por arraigar su visión del hombre en la metafísica, que descubre su ser personal: «El hombre del pasado se percibía a sí mismo mejor desde la perspectiva de la *participación*. La realidad misteriosa y diferente que percibía en sí mismo, la centella de la vida, la fuerza del espíritu, el dinamismo del alma, era sólo un don, un regalo de los dioses, una participación de una plenitud. Importaba más el mundo sobre su propia cabeza que el mundo bajo los pies. Lo eterno en el hombre tenía más peso que lo temporal» [13].

9. A. LOBATO, *Antropología y metantropología. Los caminos actuales de acceso al hombre*, en *Antropologia e Cristologia ieri e oggi*, «Atti del Convegno di studio della S.I.T.A.», Città del Vaticano, 1987, 5-41.

10. M. HEIDEGGER, *Kant y el problema de la metafísica*, FCE, México, 1954, 175. Añade, por ello, que: «La antropología no es ya solamente el nombre de una disciplina, sino que la palabra designa hoy una tendencia fundamental de la posición actual que el hombre ocupa frente a sí mismo y en la totalidad del ente» (*Ibid.*).

11. A. LOBATO, *Antropología y metantropología. Los caminos actuales de acceso al hombre, o.c.*, 8.

12. *Ibid.*, 10. En la antropología clásica: «El discurso sobre el hombre se hace en el horizonte de la totalidad del ser, acentuando la diferencia sin perder la unidad» (*Ibid.*, 9).

Entre la etapa «clásica» de comprensión del hombre y esta actual, se sitúa el pensamiento kantiano, como responsable directo de la misma. «Kant proyectó la antropología como la disciplina peculiar de la filosofía, y trató de desarrollarla en tres partes integrantes, una *fundamental* que responde a la pregunta por el hombre; otra *física*, que analiza lo que la naturaleza hace con el hombre, y otra *pragmática*, que se ocupa de lo que el hombre hace con la propia libertad» [14]. Confirma estas palabras de Lobato el siguiente texto kantiano: «El ámbito de la filosofía puede concentrarse en los siguientes problemas:

1.— ¿Qué puedo yo saber?;
2.— ¿Qué debo yo hacer?;
3.— ¿Qué me es lícito esperar?;
4.— ¿Qué es el hombre?

A la primera pregunta responde la *Metafísica*, a la segunda la *Moral*, a la tercera la *Religión*, a la cuarta la *Antropología*. Pero en el fondo toda esta materia podría ser adscrita a la *Antropología*, porque los tres primeros problemas están en relación con el cuarto» [15].

La actitud de Kant es, con palabras de Lobato: «La más radical, al menos como exigencia, la que se atreve a poner al hombre como punto de partida y como clave de solución de todos los problemas. El hombre invade todo el horizonte del ser y ocupa el lugar que antes se reservaba al mundo y a Dios. Habrá que entender estos polos de referencia a partir del hombre y no al hombre desde ellos como era lo usual» [16].

Sin embargo: «El proyecto kantiano, como fruto del Iluminismo, no logró una realización, pero ha logrado un clima cultural antropológico, en el cual el deseo prevalece sobre la posibilidad» [17]. Uno de los intentos más ambiciosos de

13. *Ibid.*, 10.

14. *Ibid.*, 12.

15. I. KANT, *Logik*, A, 25.

16. A. LOBATO, *Antropología y metantropología. Los caminos actuales de acceso al hombre, o.c.*, 13.

17. *Ibid.*, 14. Podría decirse con Lobato que: «Hay dos palabras que caracterizan el pensamiento kantiano: la *crítica* y la *antropología*. Y las dos no están en oposición, sino que van implicadas y son como las dos notas de su estilo de filosofar (...). La crítica indica los límites de la razón en su anhelo natural de ir a las cosas, de hacer metafísica y llegar a las cosas en sí mismas. Dado esto, la atención de Kant se centra en el hombre. Su pensar se ocupa de lo humano» (*Ibid.*, 11).

continuarlo fue el de Max Scheler. En *La idea del hombre y la historia* escribe: «No hay problema filosófico, cuya solución reclame nuestro tiempo con más peculiar apremio, que el problema de una antropología filosófica». Por ella entiende: «Una ciencia fundamental de la esencia y de la estructura esencial del hombre; de su relación con los reinos de la naturaleza (inorgánico, vegetal, animal) y con el fundamento de todas las cosas; de su origen metafísico y de su comienzo físico, psíquico y espiritual en el mundo; de las fuerzas y poderes que mueven al hombre y que el hombre mueve; de las direcciones y leyes fundamentales de su evolución biológica, psíquica, histórico-espiritual y social, y tanto de sus posibilidades esenciales como de sus realidades». Además en esta ciencia básica también: «Hállanse contenidos el problema psicofísico del cuerpo y el alma, así como el problema noético-vital» [18].

Su importancia, como en Kant, es extraordinaria por su fundamentalidad. «Esta antropología sería la única que podría establecer un fundamento último, de índole filosófica, y señalar, al mismo tiempo, objetivos ciertos de la investigación a todas las ciencias que se ocupan del objeto *hombre*: ciencias naturales y médicas; ciencias prehistóricas, etnológicas, históricas y sociales, psicología normal, psicología de la evolución, caracterología» [19].

En *El puesto del hombre en el cosmos*, Scheler sostiene que en nuestra cultura occidental hay como tres «círculos de ideas» sobre el hombre: «Primero, el círculo de ideas de la tradición judeo-cristiana (...). Segundo, el círculo de ideas de la antigüedad clásica». Según esta visión: «El hombre es hombre, porque posee *razón* (...). Con esta concepción se enlaza estrechamente la doctrina de que el universo entero tiene por fondo una *razón* sobrehumana, de la cual participa el hombre y sólo el hombre entre todos los seres» [20]. Por último, y asimismo inconciliable con los dos anteriores, que también lo son entre sí, hay un tercero, surgido en la actualidad: «El tercer círculo de ideas es el círculo de las ideas forjadas por la ciencia moderna de la naturaleza y por la psicología genética y que se han hecho tradicionales también hace mucho tiempo; según estas ideas, el hombre sería un producto final y muy tardío de la evolución del planeta Tierra, un ser que sólo se distinguiría de sus precursores en el reino animal por el grado de complicación con que se combinarían en él energía y facultades que en sí ya existen en la naturaleza infrahumana» [21].

El problema, según Scheler estriba en que: «Esos tres círculos de ideas carecen entre sí de toda unidad. Poseemos, pues, una *antropología científica*, otra

18. M. SCHELER, *La idea del hombre y la historia*, La Pleyade, Buenos Aires, 1974, 9.
19. *Ibid.*, 9-10.
20. Idem. *El puesto del hombre en el cosmos*, Losada, Buenos Aires, 1972[10], 23.
21. *Ibid.*, 23-24.

filosófica y otra *teológica* que no se preocupan una de otra. Pero no poseemos una idea unitaria del hombre». El problema se agrava porque, añade: «Por otra parte, la multitud siempre creciente de ciencias especiales que se ocupan del hombre, ocultan la esencia de éste mucho más de lo que la iluminan, por valiosas que sean». Como también concluía Heidegger: «Cabe decir que en ninguna época de la historia ha resultado el hombre tan problemático para sí mismo como en la actualidad» [22].

Scheler intentó: «Hacer de una vez *tabula rasa* de todas las tradiciones referentes al problema del hombre y dirigir la mirada hacia el ser llamado *hombre*, olvidando metódicamente que pertenecemos a la humanidad y acometiendo el problema con la máxima objetividad y admiración» [23]. Su finalidad última era la de hallar la «esencia del hombre» [24]. Sin embargo, como muy bien ha observado Lobato: «Scheler estaba condenado a no poder llevar a cabo su obra porque no tenía bases para fundarla: no tenía adecuada comprensión de la función de la inteligencia en la penetración de lo real, dejaba de lado al ser» [25].

Después del intento de Scheler de constituir una cuarta concepción sobre el hombre, sintética de las anteriores y más fundamental, se desemboca plenamente en la tercera etapa, dándose una tercera característica, indicada también por Lobato y que comenta al respecto lo siguiente: «Si hasta Scheler hay un intento de unificar todo en lo humano, como englobante de los diversos grados de la realidad, para poder dar una respuesta adecuada a la pregunta radical kantiana, a partir de Scheler el esfuerzo invierte su dirección de marcha. En vez de unificador y ascendente se hace plural y descendente. La antropología pasa al plural. Y ése es el problema de nuestra situación antropológica. En vez de antropología tenemos antropologías» [26].

En este pluralismo antropológico hay un cierto predominio de la antropología científica, porque, como advierte Lobato: «En la mayoría de las situaciones hoy tiene la ciencia la pretensión de imponer su criterio y de ejercer sobre los demás saberes un *dominio despótico*, una primacía, apoyada en la proximidad a lo real y en la fuerza de los datos que verifica en su propio campo. La ciencia ha ejercido su imperio en nuestro horizonte cultural. Con la ayuda de la técnica ha transformado nuestro contorno, ha incidido en la vida humana y ejerce su dominio sobre el hombre, sobre el saber acerca del hombre» [27].

22. *Ibid.*, 24.
23. Idem. *La idea del hombre y la historia*, *o.c.*, 10.
24. Idem. *El puesto del hombre en el cosmos*, *o.c.*, 24.
25. A. LOBATO, *Antropología y metantropología. Los caminos actuales de acceso al hombre*, *o.c.*, 13.
26. *Ibid.*, 15.
27. *Ibid.*, 17.

En este campo, la Física aporta muchos datos e incluso «visiones» para situar el hombre en el mundo [28], pero la Biología tiene mayor importancia en este sentido, porque: «Desde la biología se construyen antropologías en dos direcciones (...): las que tratan de ser niveladoras de toda diferencia con el animal, y las que se oponen radicalmente a esa reducción de lo humano a la mera biología» [29].

La situación, desde lo que puede llamarse antropología filosófica es más compleja, porque se puede decir con Lobato que en ella: «Son posibles todos los caminos y cada navecilla puede optar por cualquier rumbo en el amplio abanico que le ofrece la rosa de los vientos, o dejarse llevar sin rumbo para abrir un itinerario inexplorado que no deja surco abierto en pos de sí más que unos instantes» [30].

El panorama actual es, por ello, muy complejo. En un extremo se puede encontrar la posición posmoderna, en la que se habla de «la era de la muerte del sujeto» [31]. Para la posmodernidad, que representa el fin de la modernidad, aunque su intento es mostrar que hay una salida a la crisis contemporánea, llevando a la misma modernidad hasta sus últimas consecuencias, es impensable el hombre y sus constitutivos más fundamentales. Se proclama la «muerte de la razón» [32], se niega su libertad y se habla de la «disolución» de la historia. Se afirma también que «nada es verdad», «nada está bien», y con la renuncia a la dimensión racional y volitiva, se olvida también la dimensión ética con la proclamación de que «todo vale» [33].

En otro extremo se encuentra a Heidegger que, tal como ha indicado Lobato: «va a la cabeza de este esfuerzo contemporáneo por la comprensión del hombre» [34]. Heidegger ha advertido que: «No puede ser el hombre el fundamento de toda la verdad. El hombre necesita él mismo un fundamento. El ser le excede y le da asiento. En cambio, el hombre puede ser el lugar privilegiado en que el ser se manifiesta. Lo que debe hacer el filósofo es ir a la caza del ser en el hombre, lugar y cabaña del ser, velo y camino al mismo tiempo» [35]. Sin embargo: «Heidegger

28. *Ibid.*, 18-19.
29. *Ibid.*, 21.
30. *Ibid.*, 5. De un modo más preciso explica Lobato que: «La situación en la que nos encontramos, manteniendo la dialéctica de los dos modos opuestos del pasado, en la comprensión del hombre, se caracteriza en el nivel filosófico por lo que rechaza y por lo que prefiere. Todavía persiste el rechazo kantiano a la metafísica, a la comprensión del hombre en el seno de la totalidad del ser. Y queda esta preferencia por la subjetividad, por el hombre como fundamento y horizonte de comprensión» (*Ibid.*, 15).
31. J. BAUDRILLARD, *El éxtasis de la comunicación*, en H. Foster (rec.) *La postmodernidad*, Kairós, Barcelona, 1986, 187.
32. A. WELLMER, *La dialéctica de modernidad y posmodernidad*, en *Debate*, 14 (1985), 67-87.
33. Cfr., C. DÍAZ, *El puesto del hombre en la filosofía contemporánea*, Narcea, Madrid, 1981.
34. A. LOBATO, *Antropología y metantropología. Los caminos actuales de acceso al hombre*, *o.c.*, 26.
35. *Ibid.*

no se adhiere a ningún humanismo como programa (...). No es el hombre lo que cuenta, sino el ser que en el hombre tiene su mejor presencia» [36].

En una situación parecida se encuentra la antropología teológica, que describe Lobato de este modo sintético: «Los teólogos (...) han entrado en el *giro antropológico*. La seducción de la ciencia, junto con la inclinación de la filosofía ha producido sus efectos en la teología. Ha sido decisivo en esta vuelta el rechazo de la metafísica y con ella de las categorías helénicas del pensar, que resultan inadecuadas para no pocos teólogos. Pero más decisivo aún el influjo de los pensadores actuales, sobre todo Heidegger, que lo han tomado como maestro y modelo de aproximación a la realidad» [37].

3. El personalismo actual

El panorama descrito sobre el pensamiento contemporáneo acerca del hombre revela, en primer lugar, como ha notado Lobato, que: «La mayor laguna en las antropologías de nuestro tiempo es esta huida de la verdad del hombre. Son pocas las que tienen respuesta a las grandes cuestiones en torno al hombre: la existencia y la esencia» [38]. En segundo lugar, que: «Las *antropologías* actuales piden la superación en una *antropología*. A ésta le compete unificar, acoger, fundar todas las aportaciones de aquellas. Una antropología de esta índole excede los límites de la ciencia, de los saberes parciales. Una tal antropología es la tarea del filósofo, tiene que ser antropología filosófica» [39].

Se puede, por ello, concluir, en tercer lugar, que: «Es al filósofo a quien compete el discurso sobre el ser, a quien compete fundar y alcanzar los niveles radicales de la realidad. Por ello una tal antropología pide, a su vez, la *metantropología*. El hombre de suyo no es fundamento, ni tiene la clave total de sí mismo. Necesita transcenderse y eso sólo lo hace en el ser. Desde el ser hay comprensión de la verdad del hombre. La antropología del filósofo da apoyo a las antropologías de los científicos y sirve de referencia a las antropologías de los teólogos» [40].

Además, como igualmente advierte Lobato: «Los caminos que no llevan a ninguna parte, y que han proliferado en nuestro tiempo, son una valla para la auténtica antropología (...). Uno es la tentación reductiva y unidimensional. El

36. *Ibid.*, 27.
37. *Ibid.*, 32.
38. *Ibid.*, 38.
39. *Ibid.*, 39. Como indica también Lobato: «El hombre es una totalidad unida, una unidad de composición, compatible con la multiplicidad. El hombre reúne en sí los diversos niveles de la realidad. Se le pide al antropólogo la capacidad de distinguirlos. Se le prohíbe caer en la tentación de separarlos o de confundirlos» (*Ibid.*).
40. *Ibid.*, 39-40.

otro es la ceguera contemporánea para las dimensiones de los niveles profundos del ser y para la trascendencia» [41].

No obstante, parece que el personalismo, una de las corrientes antropológicas afín a la fenomenológica de Scheler, se había acercado a esta necesidad de tener en cuenta el ser personal del hombre. El mismo Lobato explica que: «La antropología personalista descubre y valora la libertad singular, la dignidad de cada sujeto, y la sitúa por encima de las estructuras impersonales. Mounier personifica esta corriente. Es él quien descubre las tres relaciones radicales de la persona: vocación, comunión, compromiso» [42].

El personalismo contemporáneo, queriendo entroncar con toda la tradición filosófica cristiana, y hasta teológica, parece considerar al hombre como persona y exaltar su valía sobre todos los demás entes, que son, por tanto, impersonales. Bajo esta denominación de «personalismo» se nombra a posiciones muy diversas, de tal manera que se habla de «personalismos» o de «corrientes personalistas». Todas ellas, sin embargo, tienen como denominador común la afirmación de la preeminencia de la persona sobre todo lo demás.

Por los años treinta, Emmanuel Mounier, el personalista más conocido y que consiguió que esta posición tuviese un auge notable, manifestaba que: «Llamamos personalismo a toda doctrina y a toda civilización que afirma el primado de la persona humana sobre las necesidades materiales y sobre los mecanismos colectivos que sustentan su desarrollo» [43]. Además, añadía que la persona, por no ser una «cosa», una substancia, es indefinible. Según los personalistas, ni la ciencia, ni la filosofía, pueden comprender a la persona, porque no es ni puede ser un objeto, como las otras realidades. Solamente es posible describirla como un principio de imprevisibilidad, porque lo que la constituye formalmente es la libertad de elección.

Ser persona, para el personalismo, en general, no es poseer unas características esenciales propias, que permitan actuar al hombre libremente, de un modo personal; significa obrar de tal manera que el individuo mediante sus actos devenga persona, que es así algo que hay que conquistar por sí mismo y, por tanto, una autocreación. La persona no es un principio o constitutivo esencial, raíz de todas las propiedades personales. No es el origen de un proceso, sino el fin de una actividad autocreadora totalmente libre. En definitiva, el hombre por naturaleza no es persona, pero mediante su libertad puede hacerse persona consiguiendo así una máxima dignidad.

41. *Ibid.*, 37.
42. *Ibid.*, 30-31.
43. E. MOUNIER, *Manifiesto al servicio del personalismo*, Taurus, Madrid, 1965, 72.

Según la concepción general del personalismo, el hombre en cuanto tal es un individuo, una mera parte de la especie humana, que carece de originalidad y «autenticidad». En cambio, cuando el hombre «opta» por hacerse persona, según unos con opción de tipo intelectual y otros, de tipo voluntarista, y lo consigue, deja de ser vulgar.

Siempre esta opción personalizadora supone la adhesión libre a una jerarquía de valores, y su realización concreta en la propia vida humana. De este modo la persona estará «comprometida», poseerá una «vocación encarnada» y vivirá en «comunión» con los demás, es decir, conseguirá las tres dimensiones fundamentales de la persona [44].

El hacerse persona requiere un gran esfuerzo, raya en la heroicidad, y exige una vigilancia continua, porque no solamente se conquista arduamente el ser personal, distinto del ser mero individuo, sino que hay que mantenerlo. El hombre debe elegir, por consiguiente, entre varias opciones. Puede continuar siendo un individuo, un hombre, tal como es por naturaleza; o puede llegar a constituirse en persona. En esta adopción, aún es posible ser persona en mayor o menor grado, según la intensidad de su «encarnación», de su «comunicación» hacia los demás, de su «vocación» o «conversión íntima» y de su «compromiso» en la «acción». Por último, también es factible que deje de ser persona, si ya no es «fiel» a su «proyecto» abierto [45].

En el personalismo no sólo se distinguen el individuo y la persona, sino que además se oponen. El hombre como individuo y el hombre como persona son opuestos como la materia y el espíritu. Sobre esta oposición entre la persona y el individuo, los personalistas establecen las relaciones entre el hombre y la sociedad.

Del análisis de las doctrinas de Mounier y Maritain sobre la persona, incluso de las de J. Lacroix, y hasta las de Nédoncelle y Ricoeur, que se encuentran en la mayoría de sus obras, parece desprenderse que consideran la persona desde una perspectiva ética. Cuando afirman que hay que llegar a ser personas, lo que de hecho quieren decir es que hay que ser buenas personas, entendiendo por esta bondad una conformidad a un fin último, fijado por un sistema moral, que no explicitan muchas veces. Sin embargo, también hay una metafísica en su doctrina, que es, precisamente, la que fundamenta su visión ética.

El siguiente texto del *Manifiesto al servicio del personalismo* de Mounier, por ejemplo, revela una concepción metafísica de la persona: «Una persona es un ser espiritual constituido como tal por una forma de subsistencia mediante su

44. Idem. *Revolution personaliste et communitaire*, Montaigne, Paris, 1935, 67.
45. Cfr. Idem. *¿Qué es el personalismo?*, Criterio, Buenos Aires, 1956.

adhesión a una jerarquía de valores libremente adoptados en una constante conversión: unifica así toda su actividad en la libertad y desarrolla, por añadidura, a impulso de actos creadores, la singularidad de su vocación» [46].

También Nédoncelle en *La réciprocité des consciences* dice: «Se define a la persona por la conciencia de sí, lo que da a entender que el otro está excluido de ella» [47], pero precisa Nédoncelle que: «Para tener un yo es preciso ser querido por otro yo, y a su vez quererle; es preciso tener una conciencia, al menos obscura, del otro y de las relaciones que unen entre sí los términos de esta red espiritual. La comunión de las conciencias es el hecho primitivo, el cogito tiene de entrada un carácter recíproco» [48].

Sobre estas metafísicas personalistas, que guardan relación con la fenomenología, el existencialismo, estructuralismo, filosofía del lenguaje y psicoanálisis, parece apoyarse la ética personalista. Por ello, de alguna manera están presentes en la perspectiva ética del personalismo, al estudiar la persona, que, sin embargo, no declaran, y de la que no son probablemente conscientes.

Por carecer de una metafísica coherente y fundamentadora de la realidad personal y de su gran dignidad, desde el personalismo también se advierte que, como ha notado Lobato: «La superación de la situación actual requiere poder realizar la fundamentación de la antropología en la metantropología, y la integración en aquella de las diversas antropologías (...). El discurso filosófico no puede eludir el ser *arqueológico*, fundamental. Como el hombre se transciende a sí mismo en cualquier situación, la antropología culmina en metantropología o metafísica» [49].

Para ello es necesario recuperar la actitud de la etapa clásica de la comprensión del hombre, que buscaba la verdad integral del ser humano. «El camino histórico de este modo de ver al hombre y lo humano, si bien tiene raíces muy remotas y se puede decir connatural al hombre, y persiste hasta nuestros días, encuentra en Tomás de Aquino su mejor exponente. La antropología clásica alcanza en Tomás un nivel, aún no superado y se prolonga con solidez y en múltiples formas hasta nuestros días» [50].

Sin embargo, esta «metantropología» de santo Tomás, que posibilita la explicación de la verdad integral del hombre, quizá no ha sido conocida en su valor y originalidad y por ello no ha sido apreciada. Ninguna de las múltiples antropologías que le han seguido ha logrado suplantarla. En nuestro tiempo conserva intacto su valor en los fundamentos metafísicos que la sostienen» [51].

46. Idem. *Manifiesto al servicio del personalismo, o.c.*, 71.
47. M. NÉDONCELLE, *La réciprocité des consciences, essai sur la nature de la personne*, Aubier, Paris, 1942, 8.
48. *Ibid.*, 319.
49. A. LOBATO, *Antropología y metantropología. Los caminos actuales de acceso al hombre, o.c.*, 7.
50. *Ibid.*, 11.

Gracias a ellos, como dice también Lobato: «Tomás elaboró la antropología de mayor alcance que ha aparecido en la historia, donde la respuesta a la pregunta por el hombre desde los principios de unidad, integración y fundamentación se hace realidad» [52]. Desde ella se da razón de la dimensión personal humana.

Por esta dimensión personal, que ennoblece la naturaleza humana, se puede explicar la dimensión ética del hombre, que le permite llegar al «estado perfecto que consiste en el estado *secundum virtutem*» [53], y la dimensión social, puesto que: «La vida humana se realiza en la comunión de personas, de modo especial en la relación de amistad» [54].

La afirmación de la gran importancia de estas dimensiones personales, que es asequible al conocimiento natural y espontáneo, está presente en nuestra cultura occidental. Incluso podría considerarse como uno de sus supuestos básicos, aunque, muchas veces, no es expresado, probablemente por su evidencia al sentido común. Sin embargo, ni la antropología contemporánea, ni la metafísica moderna, la han podido fundamentar. Parece como si el pensamiento moderno occidental careciese de elementos especulativos para justificar lo que se admite prácticamente. Paradójicamente, a pesar de su «humanismo», no se encuentran, por ejemplo, en el racionalismo, en el empirismo, en todo monismo, ya sea estático o dialéctico, en el positivismo, etc. Por el contrario, abundan las doctrinas que niegan la realidad del hombre como ente personal, como las de Fichte, Schelling, Hegel, Marx, Comte, Schopenhauer, hasta llegar a la posmodernidad actual. Lo mismo ocurre con la negación del libre albedrío de la persona humana, rechazado desde conceptos empíricos, metafísicos, behavioristas, reflexiológicos, o psicoanalíticos.

En el mundo actual, desde ideologías que se apoyan en sistemas especulativos, que niegan la realidad personal y el consecuente libre albedrío, parece admitirse y reclamarse la moralidad. Kant, que en el plano teórico no sabía donde arraigar ni la persona, ni su libertad, por lo menos sostenía que debía postularse que el hombre tiene libertad de albedrío, si es que se quería conservar la moral. En el mundo cultural y político, corrientemente, ni siquiera a este nivel de postulado moral se reconoce el libre albedrío y el carácter personal humano, aunque más que nunca se empleen valoraciones morales. Y no obstante, son continuas

51. Idem. *La humanidad del hombre en Santo Tomás de Aquino*, en «Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale», Città del Vaticano, 1991, vol. I, *San Tommaso d'Aquino Doctor Humanitatis*, 51-82.
52. Idem. *Antropología y metantropología. Los caminos actuales de acceso al hombre, o.c.*, 40.
53. Idem. *La humanidad del hombre en Santo Tomás de Aquino, o.c.*, 79.
54. *Ibid.*, 80.

las exhortaciones y reprensiones éticas, y, sin embargo, no se puede dar razón de que el hombre sea un sujeto personal y libre, y de que, por tanto, tenga responsabilidad moral.

Esta extraña situación ha sido calificada por Canals de «fariseísmo laico». Los «moralizadores actuales», indica Canals: «Profesan filosofías que no podrían dar sentido al lenguaje moral, o que sostienen como una conquista científica la superación, es decir, la negación de la idea de hombre como sujeto de actos libres, o que se creen capaces de explicar determinísticamente por factores económicos o genéticos o culturales, la vida del hombre como ente personal y como sujeto social» [55].

En las páginas siguientes, se presentan varias doctrinas de santo Tomás, conexionadas directa e indirectamente con la realidad personal, que, en cambio, explican y fundamentan estas tres dimensiones, personal, ética y social, del ser humano.

4. El problema metafísico de la persona

El gran interés suscitado por el personalismo contemporáneo ha llevado a que se volvieran a estudiar e incluso desarrollar las antiguas doctrinas metafísicas de la persona, principalmente la de santo Tomás, sobre la que han surgido nuevas interpretaciones y hasta controversias [56]. Una excelente exposición sintética de estas teorías cristianas sobre la persona se encuentra en las *Disputaciones Metafísicas* de Francisco Suárez, al tratar, en una de ellas, la distinción entre la substancia primera o supuesto y la naturaleza [57].

Para resolver este problema metafísico, que implica el del constitutivo formal de la persona, empieza Suárez precisando el sentido de los términos ontológicos con que se plantean. Indica que, en las criaturas: «Hay que decir, en primer lugar, que la substancia primera sólo se predica de la substancia singular, individual y subsistente por sí» [58]. Se toma a la substancia primera en un sentido amplio o completo, es decir, no como la mera esencia substancial, sino significando la substancia existente. «En segundo lugar, hay que decir que la substancia primera

55. F. CANALS VIDAL, «Prólogo», en M. MAURI, *Bien humano y moralidad*, PPU, Barcelona, 1989, II. Igualmente, aunque se hable mucho de derechos humanos, no se explicita porque el hombre tenga derechos. Si no se admite la realidad personal humana, no se comprende que el hombre tenga derecho alguno, por más que se pretendan fundamentar en un convencionalismo o en un positivismo.

56. Cfr. E. FORMENT, *Persona y modo substancial*, Promociones Publicaciones Universitarias, Barcelona, 1984 [2].

57. F. SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae, o.c.* vol. V, D.M. XXXIV, s. 1, 313. «La substancia primera, o supuesto, y su distinción de la naturaleza».

58. *Ibid.*, D.M. XXXIV, s. 1, n. 7, 318.

y el supuesto, en las criaturas, se dicen recíprocamente, e incluso se identifican por completo en la realidad» [59].

La substancia primera, en el sentido en que se ha tomado, y el supuesto no son más que dos palabras sinónimas, pues: «Se preguntará si el supuesto y la substancia primera, en las criaturas, se distinguen, al menos con distinción de razón. Respondo, atendiendo a la *realidad concebida*, que propiamente no se distinguen, ni aún con distinción de razón; aunque, según el *modo de concebir*, o de explicar una propiedad más o menos distinta, o confusa, pueden distinguirse por la razón por parte del que concibe» [60]. La substancia primera no se distingue del supuesto con una distinción de razón según la cosa concebida, que es la que se da entre elementos idénticos en la realidad. De ahí que sea de razón, pero su diversidad tiene un doble fundamento: la intervención del entendimiento, que concibe distintos aspectos de una misma entidad, y en la cosa concebida, o esta misma realidad, porque es ella quien impone estos distintos aspectos, de manera que los conceptos que se distinguen tienen un fundamento en la misma. Por ello, también se denomina «distinción de razón con fundamento en la realidad» o «de razón razonada», ya que la distinción no se basa sólo en la razón, sino también en lo razonado o concebido.

La substancia primera se distingue del supuesto con una distinción de razón según el modo de concebir, con una distinción entre elementos diversos sólo por la acción del entendimiento, sin ningún fundamento en la realidad. El origen de la diversidad es únicamente la razón, que hace dos intelecciones o conceptos, que se refieren a un mismo aspecto de la realidad. Entre estos dos conceptos solamente hay una diferencia de claridad, porque el mismo aspecto, o «propiedad», lo exponen en desigual grado de oscuridad. Por depender tan sólo del modo de concebir o razonar un mismo aspecto real, a esta distinción también se le llama de «razón raciocinante». En definitiva, los términos que expresan los desiguales conceptos son sinónimos y, en el caso del supuesto y la substancia primera, el concepto de supuesto, añade Suárez, expresa con mayor claridad la propiedad de la incomunicabilidad, que posee el objeto común de ambos conceptos.

La persona no es más que un supuesto, o substancia primera, de naturaleza racional. Suárez lo justifica apoyándose en la tradicional definición de persona de Boecio y en la explicación que da de ella santo Tomás. «En tercer lugar: la persona es lo mismo que la substancia primera o supuesto, y únicamente determina esa razón a la naturaleza intelectual o racional. La opinión es común entre

59. *Ibid.*, D.M. XXXIV, s. 1, n. 9, 319.

60. *Ibid.*, D.M. XXXIV, s. 1, n. 12, 322.

los teólogos, por la definición de Boecio, en su libro *Acerca de las dos naturalezas*, persona es la substancia individual de naturaleza racional; es decir, la substancia primera que tiene tal naturaleza, como acertadamente explica santo Tomás en la primera parte de la *Summa* (I, q. 29, a. 1, 2)» [61]. El supuesto y la persona sólo difieren por la racionalidad, que incluye la naturaleza de esta última.

La palabra griega *hipóstasis* es también sinónima de supuesto, o persona, pues: «En cuarto lugar: hipóstasis, según el empleo más frecuente del término, es lo mismo que supuesto o persona» [62]. Por último, el supuesto posee otro sinónimo, la subsistencia, pero considerándola en su acepción concreta, porque: «Si se toma en sentido abstracto, no significa la misma cosa subsistente, sino la razón de subsistir, la cual si incluye la incomunicabilidad, es también la razón constitutiva de la hipóstasis, en cambio, si se toma en sentido concreto y es una subsistencia incomunicable, es lo mismo que la hipóstasis o supuesto» [63]. La subsistencia puede significar aquello por lo que el supuesto subsiste, lo que hace subsistir, o existir de modo autónomo e independiente; o bien, aquello que subsiste, y que, por tanto, posee la subsistencia en el sentido de elemento que hace subsistir. En este segundo significado la subsistencia es el todo que subsiste o supuesto.

Determinada la significación de la substancia primera y de sus términos sinónimos, lo hace también Suárez con el otro elemento. «Así, pues, por el nombre de naturaleza entendemos la substancia singular, que contiene íntegra y completa la esencia del individuo, o supuesto considerada en abstracto, a la que los metafísicos suelen llamar forma de un todo, como es esta humanidad que consta de esta alma y este cuerpo, o de estas carnes y estos huesos» [64]. Toma el término en el sentido de naturaleza singular o individual, la que contiene a la naturaleza en sentido abstracto, pero individualizada.

Con estos significados el problema de la distinción del supuesto y la naturaleza, teniendo en cuenta que, según ellos, el primero incluye al segundo, se puede plantear del siguiente modo: «Si en las criaturas el supuesto añade a la naturaleza algo real positivo y realmente distinto de ella» [65]; es decir, si el supuesto tiene un constitutivo formal propio, algo que lo constituya en cuanto tal.

61. *Ibid.*, D.M. XXXIV, s. 1, n. 13, 322. Cfr. BOECIO, *Liber de persona et duabus naturis, contra Eutychen et Nestorium*, en J. Migne, *Patrologiae. Cursus completus*, Vrayet de Surcy, Paris, 1847, t. LXIV, col. 1338-1354; SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, 1, q. 29, a. 1-3; *De Pot.*, q. 9, a. 1-4; *Quaestiones Quodl.*, II, q. 2, a. 2.

62. F. SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae, o.c.*, D.M. XXXIV, s. 1, n. 14, 323.

63. *Ibid.*, D.M. XXXIV, s. 1, n. 15, 325.

64. *Ibid.*, D.M. XXXIV, s. 2, n. 3, 327.

65. *Ibid.*, D.M. XXXIV, s. 2, 325.

5. Teorías sobre el constitutivo formal de la persona

Antes de presentar su respuesta a este problema del constitutivo metafísico del supuesto y de la persona, como es su costumbre, Suárez examina las diferentes soluciones que se habían dado al mismo. También como es una constante de todas las *Disputaciones* lo hace de un modo ordenado y con gran fidelidad a las doctrinas que presenta.

Expone, en primer lugar, la doctrina que sostiene que la persona y la naturaleza son idénticas, y que en todo caso sólo se distinguen por la razón. Parece ser, dice Suárez, que fue sostenida por Enrique de Gante (*Quodlibet.* IV) y Durando de Saint Pourçain (*Comentario a las Sentencias*). Después de rechazarla, lo hace también con una segunda respuesta al problema, la de Duns Escoto. Coincide con la anterior en que, según ella, el supuesto no añade nada real ni positivo a la naturaleza individual, por lo que ambos no se distinguen realmente. Únicamente con una distinción de razón, porque el supuesto sólo añade a la naturaleza algo negativo, la negación de toda dependencia [66].

Refuta también la que coloca como «tercera opinión», en la que se afirma que la subsistencia, o elemento real y positivo, que el supuesto añade a la naturaleza es la individuación, los principios individuantes. Esta doctrina «parece que la enseñó santo Tomás» [67]. Sin embargo, Suárez no considera que sea ésta su auténtica concepción de la persona, porque de un difícil y discutido pasaje (*Quodlibet.* II, q. 2, a. 2) infiere que para santo Tomás lo que el supuesto incluye, además de la naturaleza concreta o singular, es el ser y los accidentes [68].

La cuarta doctrina, que refiere y critica Suárez, es la que considera que lo añadido por la persona a la naturaleza es la existencia substancial pero de manera extrínseca, por ello no es un constitutivo, y lo que en realidad se agrega es una relación a la existencia [69]. A diferencia de otros autores duda en atribuir esta concepción a Capreolo. Se inclina por creer que sostenía otra parecida, y que analiza en quinto lugar, indicando que «esta opinión es ahora frecuente entre los teólogos modernos» [70]. Se dice en ella que lo aportado por la persona a la naturaleza es la existencia, pero de un modo intrínseco, la cual es así el constitutivo formal de la persona [71].

66. Cfr. DUNS SCOTO, *Opus Oxoniense*, en Duns Scotus, *Opera Omnia*, 26 vol., editio nova iuxta editionem L. Wadding, L. Vives, Paris, 1891-1895; *In III Sent.*, d. I, q. 1, n. 5.

67. F. SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae, o.c.*, D.M. XXXIV, s. 3, n. 1, 340.

68. Cfr. *Ibid.*, D.M. XXXIV, s. 3, n. 12, 349.

69. Cfr. *Ibid.*, D.M. XXXIV, s. 4, n. 2, 358.

70. Cfr. *Ibid.*, D.M. XXXIV, s. 4, n. 8, 363.

71. Cfr. I. CAPREOLI, *Defensiones Theologiae Divi Thomae Aquinatis*, Ed. Paban-Pègues, Tours, Alfredd Cattier, 1900-1908, vol. I, I Sent., dist. 4, q. 2, a. 1, y vol. V, III Sent., dist. 5, q. 3, a. 3. Cfr., para su interpretación: E. FORMENT, *Ser y Persona*, Ediciones de la Universidad de Barcelona, (Barcelona), 1983 [2].

La sexta solución que estudia Suárez es la del célebre tomista Cayetano, que no considera como interpretación acertada del pensamiento de santo Tomás, sino como una opinión más, que coloca en último lugar. El motivo es porque, por un lado, la doctrina de Cayetano es una complicación de las anteriores, que han sido expuestas desde la más simple, en cuanto a elementos metafísicos, a la más compleja. Por el otro, porque la solución que da Suárez es el resultado de modificarla en varios puntos.

Los presenta de la forma siguiente: «Primero, la subsistencia creada es una cierta entidad del todo realmente distinta de la esencia y de la existencia de la naturaleza substancial... Segundo, esta opinión dice que el oficio propio y cuasi efecto formal de la subsistencia consiste en constituir al sujeto propio de la existencia substancial y de las otras propiedades personales, como son la filiación, la operación y otras semejantes... De donde se añade, en tercer lugar, según esta opinión, que la personalidad es algo que tiene anterioridad de naturaleza con respecto a la existencia y, "a fortiori", con respecto a los demás actos que proceden del supuesto o son recibidos en él. Por último, y es cosa admirable, añade Cayetano, que esta entidad no entra en composición con la naturaleza, ya que no es una forma ni un accidente suyo, sino un puro término» [72].

6. Doctrina del modo substancial

Después de reprobar estos cuatro puntos, que compendian la doctrina de Cayetano, los rectifica Suárez, obteniendo con ello otros opuestos, que expresan sintéticamente su concepción de la persona. Con respecto al primero, que el algo real y positivo, que el supuesto añade a la naturaleza, es una entidad, por el contrario, dice Suárez que: «No es, sin embargo, una entidad, sino un modo substancial, y, así no se coloca directamente en el predicamento de la substancia sino alejadamente» [73]. La subsistencia es un modo, y precisa que es substancial, aunque sólo pertenece indirectamente al género de la substancia, no propiamente como la materia y la forma.

Lo que es comparable con lo que ocurre con el modo que realiza la unión de la materia y forma. «Pues la unión de la materia con la forma es algo substancial y no es materia, ni forma, ni compuesto, pero implícitamente está incluida en el compuesto. Por tanto, de igual manera podrá hablarse de la subsistencia, prescindiendo que Aristóteles la conociera o no» [74]. Más adelante Suárez precisa que este algo substancial que verifica la unión de materia y forma: «Es algo realmente distinto de ellas, y del agregado de ellas, no al modo de una cosa realmente distinta, sino como un modo real» [75], al que denomina modo de unión substancial.

No basta que la materia y la forma estén unidas para formar un compuesto substancial, necesitan de un principio interno del compuesto que las una substancialmente; porque: «Podían estar al mismo tiempo en el mismo espacio, sin existir aún toda la substancia compuesta, si esa presencia fuese solamente local; por consiguiente, la substancia compuesta como tal añade en la realidad misma al agregado de las dos partes algo separable de ellas y, por consiguiente, distinto de las mismas (...). Ahora bien, que eso que añade el compuesto a ambas partes no sea otra cosa que la unión substancial se prueba porque sin esta unión es imposible que surja toda la substancia» [76]. La cual, por pertenecer al compuesto, es también substancial, igual que tiene que serlo el modo de la subsistencia o modo substancial.

Tampoco podrá Suárez admitir el tipo de distinción real señalada por Cayetano. Por ello, precisa en relación a esta primera rectificación que: «Digo, en segundo lugar, que lo que el supuesto creado añade a la naturaleza se distingue igualmente en la realidad de la naturaleza misma, mas no de manera absolutamente real, como una cosa de otra, sino modalmente como un modo real se distingue de una cosa» [77].

La siguiente tesis de Cayetano, que la función propia de la subsistencia es hacer a la naturaleza individual apta para recibir la existencia substancial, es decir, disponerla para existir por sí, es negada, a continuación, por Suárez. Porque: «Según el ser de la esencia, la naturaleza ya está enteramente completa y no necesita otra determinación, sobre todo cuando se supone que ya está contraída hasta la individuación y la singularidad; por tanto, concebida de esta manera según el ser de la esencia, necesita próxima e inmediatamente (para hablar de acuerdo con nuestra manera de concebir) la existencia, que la haga ente en acto; mas, una vez que es esencia en acto, sólo necesita el modo de existir en sí y por sí; por consiguiente, éste es el último término de la naturaleza según su existencia, y éste es el oficio propio de la supositalidad» [78], o modo substancial.

72. F. SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae, o.c.*, D.M. XXXIV, s. 4, n. 17, 370-371.
73. *Ibid.*, D.M. XXXIV, s. 4, n. 34, 383. Cfr. J. I. ALCORTA, *La teoría de los modos en Suárez*, CSIC, Inst. Luis Vives de Filosofía, Madrid, 1949; Idem, *La teoría de los modos en Suárez*, en Revista de Filosofía, Madrid, VII (1948) 26, 444-497; y J. HELLIN, *La teoría de los modos en Suárez*, en Pensamiento, Madrid, VI (1950) 22, 32-42.

74. *Ibid.* Cfr. J. ROSANAS, *La teoría metafísica suareciana sobre los modos*, en Ciencia y Fe, Buenos Aires, 15 (1948), 32-42.
75. *Ibid.*, D.M. XXXVI, s. 3, n. 8, 646.
76. *Ibid.*, D.M. XXXVI, s. 3, n. 8, 647.
77. *Ibid.*, D.M. XXXIV, s. 4, n. 32, 381.
78. *Ibid.*, D.M. XXXIV, s. 4, n. 23, 375-376.

No será, por tanto, de orden meramente esencial, sino que por modificar a la existencia, convirtiéndola en un existir determinado, existir en sí y por sí, completará a la naturaleza en cuanto existente.

Demuestra que la función propia del modo substancial es transformar la existencia substancial en existencia en sí y por sí, comparándola con la opuesta que realiza el modo de inherencia. Al que apela Suárez para explicar la unión de la substancia y de los accidentes. «Pues en la forma accidental, el existir actualmente en otro es como el último término o modo de tal forma según su existencia. Porque el accidente, aunque en virtud de su existencia tiene aptitud e inclinación para inherir, sin embargo, no es inherente en acto en virtud de su sola existencia, sino que necesita de un especial modo de inhesión, que viene a ser como el último término de la existencia misma» [79]. Este modo de inhesión complementa a la existencia del accidente modificándola, de manera que ésta ya no es una mera existencia accidental, una existencia apta para existir en otro, sino que es un existir en otro actualmente, y, por ello, une al accidente con este otro, con la substancia.

Explicado el existir en otro, propio del accidente, por el modo de unión accidental, Suárez lo compara con el existir en sí y por sí, exclusivo de la substancia, y efecto del modo substancial. «Así, pues, de una manera opuesta, pero ciertamente proporcional, debe entenderse que la naturaleza substancial, aún cuando sea entidad actual por su existencia, en virtud de esa existencia considerada precisivamente no es subsistente, sino que necesita del modo de existir por sí, en virtud del cual adquiere su terminación última la existencia de la naturaleza, para existir en sí sin dependencia de ningún sustentante: por tanto, ese modo completa al supuesto y tiene razón de supositalidad» [80].

El modo substancial confiere a la existencia el subsistir y, por tanto, impide su unión con otro. Pero al excluir la unión, no es vinculativo o unitivo como el modo accidental, y en este aspecto no son equiparables. Sí lo son, en cuanto la existencia accidental no es la existencia en general, indiferente a cualquier modo, sino que posee una aptitud para el accidental. Es una existencia que está capacitada para existir en otro, pero necesita del modo de inhesión para hacerlo actualmente. Idénticamente debe concebirse la existencia substancial. Suárez no pretende que la existencia de la naturaleza substancial, mientras no está afectada por su modo, sea indiferente a ser accidental o substancial, sino que ya expresa la aptitud para existir por sí, para ser substancial. Por ello, aunque el modo no pertenece esencialmente a la existencia substancial, sin embargo, ésta lo incluye aptitudinal o potencialmente.

79. *Ibid.*, D.M. XXXIV, s. 4, n. 24, 376.
80. *Ibid.*, D.M. XXXIV, s. 4, n. 24, 377. Cfr. J. ITURRIOZ, *La noción de subsistencia y supósito en Suárez*, en Estudios Eclesiásticos, Madrid, 17 (1943), 33-74.

Ya probada esta función propia del modo substancial, Suárez menciona una segunda: la de conferir la incomunicabilidad [81]. Refiriéndose a la concepción de Duns Scoto, sostiene que es cierto que la persona es incomunicable, que se da en ella una negación de toda unión; pero que éste no es el efecto formal propio del modo substancial sino solamente uno secundario.

Suárez ha caracterizado, en tercer lugar, la doctrina de Cayetano destacando que la entidad que la persona añade a la naturaleza es anterior a la existencia y a los accidentes, pues éstos se atribuyen al supuesto y no a la naturaleza, ya que realiza la función de hacer apta a la naturaleza para existir en sí y por sí. Por tanto, para Cayetano la personalidad es el último complemento o término de la naturaleza substancial, pero en el orden esencial, pues la prepara para subsistir antes de recibir la existencia. Suárez acepta que sea un «último complemento» o «término», pero corrige esta concepción al advertir que: «La personalidad se le da a la naturaleza para que confiera a ésta el último complemento en el orden de existir, o, por así decirlo, para que complete su existencia en el orden de la subsistencia, de manera que la personalidad no es propiamente un término o modo de la naturaleza según el ser de la esencia, sino según el ser de la existencia de la misma naturaleza» [82]. Y ésta es la diferencia fundamental entre las soluciones de Suárez y Cayetano.

Dado que el existir es indiferente a toda manera de existir, una esencia existente, concluye Suárez, no implicará ninguna. Aunque, claro está, no poseerá una indiferencia absoluta a existir de una determinada forma. Como se ha dicho poseerá una aptitud o potencialidad para una. Pero no expresará una manera actual de existir. «Así, pues, mientras la existencia no está terminada por el modo de existir en sí y por sí, todavía está incompleta... Por consiguiente, la existencia de la naturaleza substancial estará completamente terminada cuando se encuentre afectada por el modo de existir por sí; luego, este modo completa la razón de substancia creada» [83].

Por último, Suárez caracteriza su doctrina de la persona con una rectificación al cuarto de los puntos con que ha resumido la de Cayetano. En el que se decía que la subsistencia es un término puro, no una parte de la naturaleza, sino que simplemente la termina, y que no se compone realmente con ella. Suárez, por el

81. *Ibid.*, D.M. XXXIV, s. 4, n. 31, 381.
82. *Ibid.*, D.M. XXXIV, s. 4, n. 23, 375. Cfr. J. ITURRIOZ, *Existencia tomista y subsistencia suareciana*, en «Actas I Congreso Nacional de Filosofía», II, Mendoza, 1950, 789-804.
83. *Ibid.*, D.M. XXXIV, s. 4, n. 23, 375. Cfr. J. HELLIN, *Existencialismo escolástico suareciano*, en Pensamiento, Madrid, XII (1956) 46, 157-178; XIII (1957) 49, 21-38.

contrario, afirma que: «La personalidad creada forma una verdadera composición con la naturaleza creada, como un modo con la cosa modificada» [84]. La razón de ello está en que toda composición real es la unión de elementos, que se distinguen en la realidad para constituir otra entidad, y como el modo substancial se distingue real modalmente de la esencia existente, según se ha dicho, su composición será real modal.

7. La interpretación de Maritain

El que Suárez presente su metafísica de la persona como el resultado de rectificar las cuatro tesis fundamentales de la de Cayetano, no presupone que la considere superior a las otras cinco que ya ha examinado. Por el contrario, entre las soluciones defendidas por los que sostienen que entre la esencia y su existencia hay una distinción real, suponiendo que se diera, pues ha explicado en otra *Disputación* que se trata de una distinción de razón con fundamento en la realidad [85], muestra Suárez su preferencia por la que ha atribuido a Capreolo. Declara: «Si fuese verdadera la opinión en que todos estos autores coinciden, que la existencia es una cosa realmente distinta de la esencia, habría que preferir totalmente esta quinta opinión a la opinión de Cayetano y otros, que sin motivo multiplican tanto las entidades, distinguiendo la personalidad o subsistencia de la esencia y de la existencia, y a su vez la existencia y la esencia entre sí. Porque no puede darse ninguna razón suficiente de la necesidad de tantas entidades» [86].

Sin embargo, desde finales del siglo XVI, muchos tomistas ignoraron esta interpretación de Capreolo de la doctrina de la persona de santo Tomás. En sus *Defensiones Theologiae Divi Thomas Aquinatis*, el dominico francés del siglo XV, llamado «Princeps thomistarum», expuso la concepción tomista de la persona, con estricta fidelidad a los textos de santo Tomás y a las interpretaciones de los primeros tomistas [87].

El gran prestigio, muy justificado, del cardenal Cayetano y la coherencia de su nueva explicación de la teoría tomista, que se encuentra en sus *Commentaria*

84. *Ibid.*, D.M. XXXIV, s. 4, n. 38, 386. Cfr. J. ITURRIOZ, *Estudios sobre la metafísica de Francisco Suárez*, Fax, Madrid, 1949.

85. Cfr. F. SUÁREZ, *o.c.*, D.M. XXXI, s. 1-6, 11-73. Cfr. J. HELLIN, *Existencialismo escolástico suareciano, o.c.;* Idem, *¿Defiende Suárez la real distinción de existencia y esencia en las criaturas?* en Pensamiento, Madrid, XV (1959) 57-58, 135-154.

86. F. SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae, o.c.*, D.M. XXXIV, s. 4, n. 10, 364.

87. Cfr. L. BILLOT, *De Verbo Incarnato*, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma, 1942 [8]; U. DEGL'INNOCENTI, *El problema della persona nel pensiero di S. Tommaso*, Libreria Editrice della Pontificia Universitá Lateranense, Roma, 1971; L. G. VICENTE, *De notione subsistentiae apud Sanctum Thomam*, en Divus Thomas, Piacenza, 71 (1968), 397-422; 72 (1969), 174-200; y E. FORMENT, *La dimensión personal del ser humano*, en J. LOMBA, Ed. *El arte de vivir*, Ibercaja, Zaragoza, 1994, 49-63.

in Summa Theologicae III Pars, escrita a principios del siglo XVI, explican el olvido de la exégesis capreolista [88]. Además, en nuestros días, se han presentado excelentes exposiciones de la interpretación cayetanista, que la han mejorado en todos los sentidos, como la de Garrigou-Lagrange [89] y la actual de Victorino Rodríguez [90].

En cambio, en otras interpretaciones que siguen a Cayetano no sólo se multiplican las «entidades», como afirma Suárez, sino también las diferenciaciones. Claramente se advierte en la de Jacques Maritain, que ofrece una concepción metafísica de la persona basándose en la clásica de Cayetano, aunque «no sin efectuar algunas modificaciones importantes» [91]. Porque cree Maritain que: «Si se aprecian en su justo valor las condiciones especiales que la doctrina de la potencia y del acto reviste en el caso de la esencia y de la existencia, se comprende que la noción de subsistencia, no es una invención de Cayetano, sino que se deriva de los principios básicos del pensamiento tomista» [92].

Para mostrar la necesidad de que la subsistencia sea un «último término», como afirma Cayetano, o modo substancial, Maritain establece una distinción en la relación u ordenación trascendental de la potencia al acto. Un primer tipo de relación se daría cuando potencia y acto pertenecen al mismo orden, al esencial, como la que hay entre la materia y la forma, o entre la facultad y su operación. En este caso: «Hay entre la potencia y el acto, que están en la misma línea, una proporción tal que, dadas todas las condiciones, el acto recibido en la potencia no puede ser recibido sino en ella, está por su parte estrictamente adaptado a ella y a ella sola, puesto que de suyo limita este acto a sí misma, con exclusión de cualquier otra potencia. Él es *su* acto, su actuación, su determinación» [93].

Hay una segunda clase de relación entre la potencia y el acto, que se da cuando ambos pertenecen a órdenes diferentes, como la que tiene la esencia respecto a la existencia. Porque: «Hay una especie de trascendencia del acto de existir, en razón de lo cual, por no ser la perfección de una potencia en el orden propio de ella misma (la existencia no es la perfección de la esencia en el orden propio de la esencia, no forma parte del orden de la esencia), la potencia que él

88. CAYETANO, *Commentaria in Summa Theologiae*, III, en S. Thomae Aquinatis, *Opera omnia*, Ed. Leonina, Roma, 1948, vol. XI.

89. Cfr. E. FORMENT, *Persona y modo substancial, o.c.*, 199 y ss.

90. Cfr. V. RODRÍGUEZ, *Temas-clave de humanismo cristiano*, Speiro, Madrid, 1984; Idem. *Estudios de antropología teológica*, Speiro, Madrid, 1991; e Idem. *Estructura metafísica de la persona humana*, en «Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale», Libreria Editrice Vaticana, 1991, vol. III, 113-128.

91. J. MARITAIN, *Distinguir para unir o Los grados del saber*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1978, Anejo IV: Sobre la noción de subsistencia. Segunda redacción, 694.

92. *Ibid.*, Anejo IV: Sobre la noción de subsistencia. Primera redacción, 677.

93. *Ibid.*, Anejo IV: Primera redacción, 680.

termina, si se la considera en sus constituyentes quidditativos, no tiene en sí ninguna razón de hacer suyo el acto en cuestión». Igualmente: «Si se considera el acto de existir, ya que de una manera general la potencia es la que limita al acto, es claro que no hay nada en ese acto, tomado en sí mismo, que limite la existencia a esta potencia más que a otra cualquiera» [94]. En esta relación de la potencia al acto no hay una proporción. La esencia substancial no tiene una existencia a ella proporcionada, que le pertenezca propiamente. La existencia no es algo propio de esta esencia, que la limita y recibe, no es «suya».

La esencia substancial, por consiguiente, podría unirse a otra, al recibir la existencia. Por ello, infiere Maritain: «Toda esencia (substancial) finita (realmente distinta de la existencia) tiene necesidad de ser terminada por parte de la existencia, en presencia de la existencia, de tal manera que no pueda estar unida a otra esencia substancial para recibir la existencia; y entonces, así terminada, limitará la existencia a sí misma y a su propia finitud» [95]. La esencia substancial debe ser absolutamente incomunicable para poder recibir la existencia. No sólo carecer de la comunicabilidad que poseen las partes substanciales, las substancias incompletas, y la de una naturaleza asumida por otra superior, sino también faltarle la comunicabilidad de unirse a otra esencia.

Como por sí misma la esencia substancial no es perfectamente incomunicable, no está, por tanto, totalmente terminada y completada; En consecuencia: «Quedará terminada de esta manera, por un modo substancial que es precisamente la subsistencia, y no un constituyente quidditativo de la esencia, como tampoco el punto que termina la línea es en sí mismo una extensión, un segmento de la línea. Esta subsistencia, por una parte, no es uno de los constituyentes quidditativos de la esencia, y por otra, no es todavía la existencia» [96]. Es un constitutivo de la persona, que no es más que un término, comparable al punto que termina la línea, lo que ya había indicado Cayetano [97], aunque Maritain precisa la naturaleza de este elemento caracterizándolo como un «modo substancial».

También concreta Maritain su función propia, señalada por Cayetano, de hacer a la esencia substancial apta para recibir la existencia, al añadir que, según lo dicho: «Su oficio propio es terminar la esencia substancial, tornarla incomunicable; es decir, incapaz de comunicar con otra esencia substancial en la existencia que la actúa; es dividirla de cualquier otra, no sólo en cuanto a lo que ella es

94. *Ibid.*, 680. Cfr. J. MARITAIN, *Breve tratado acerca de la existencia y de lo existente*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1949.

95. *Ibid.*, 681. Cfr. E. FORMENT, *Persona y modo substancial, o.c.*, c. IV, n. 6.

96. *Ibid.*, 681.

97. CAYETANO, *Commentaria in Summa Theologiae III, o.c.*, vol. XI. In III Partem, q. 4, a. 2, n. 12.

(como substancia individual) sino dividirla de cualquier otra para existir» [98]. El modo substancial convierte a la esencia substancial en un todo completo incomunicable, incluso en el sentido existencial, y así capaz de recibir la existencia de una manera independiente. Por ello, hace apta a la naturaleza para la posesión de una existencia propia, suya exclusivamente.

Si el efecto propio del modo substancial es que la esencia que modifica sea totalmente incomunicable, se sigue que el modo confiere a la esencia la capacidad de recibir la existencia por propia cuenta, por sí misma y en sí misma. Con ello Maritain niega que la subsistencia haga subsistir, existir de una manera especial, existir por sí y en sí, tal como admite Suárez [99]. La subsistencia, para Maritain, otorga la capacidad para recibir la existencia de una manera independiente, sin la colaboración de otros sujetos. La subsistencia no da el subsistir, el existir por sí y en sí, sino el poder recibir por sí y en sí el existir.

Esta doctrina de la persona de Maritain, fundamentada en la diferenciación de dos clases de relaciones entre la potencia y el acto, implica otra distinción [100], que él mismo reconoce que la establece. Pues, concluye que, según la primera: «Deberemos distinguir también dos modos de individuación, si así se puede hablar: la individuación propiamente dicha que está en el orden de la esencia, última concreción de la naturaleza en la línea misma de la naturaleza, y otra individuación, última determinación o delimitación en sí, en relación esta vez a la existencia, y que excluye la posibilidad de que esta naturaleza individuada en su línea comunique, en el acto de existir, con otra naturaleza». Este otro tipo de individuación, de acuerdo con lo dicho anteriormente, la realiza el modo substancial. Lo que confiesa Maritain, al añadir: «La subsistencia aparece así como una especie de individuación de la esencia frente al orden de la existencia, abandonando de consiguiente la línea misma de la naturaleza para afrontar algo absolutamente diferente, para saltar al plano de la existencia» [101].

Sobre estas distinciones y con las nociones expuestas que conllevan, Maritain constituye la metafísica de la persona, que presenta sistemáticamente en el Apéndice IV, titulado *Sobre la noción de subsistencia*, de su conocida obra, *Los grados del saber*, publicada su primera edición en 1932. En la séptima edición, aparecida en 1963, completó la primera redacción añadiendo otro apéndice, para

98. J. MARITAIN, *Distinguir para unir o los grados del saber, o.c.*, Anejo IV: Primera redacción, 681.

99. F. SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae, o.c.*, D.M. XXXIV, s. 4, n. 23. Cfr. J. GÓMEZ CAFFARENA, *Sentido de la composición de ser y esencia en Suárez*, en Pensamiento, Madrid, XV (1959) 57-58, 135-154.

100. Esta nueva distinción no se encuentra en Cayetano, ni tampoco en santo Tomás. Es totalmente extraña al tomismo en general. Cfr. U. DEGL'INNOCENTI, *Il principio d'individuazione nella scuola tomistica*, Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma, 1971.

101. J. MARITAIN, *Distinguir para unir o los grados del saber, o.c.*, Anejo IV: Primera redacción, 684.

introducir una nueva distinción. Maritain creyó que era también necesario distinguir entre existencia como recibida y existencia como ejercida; porque: «Esta distinción entre la existencia como recibida y la existencia como ejercida es central para la teoría filosófica de la subsistencia. No estaba explícita en la primera redacción de esta nota» [102].

Esta distinción, también como la primera, la deriva de la doctrina de santo Tomás de la distinción real entre la esencia y la existencia en las criaturas. Porque, según ella, se puede decir que: «El *esse* substancial es *recibido* por la naturaleza y (mediante la naturaleza) por el supósito. Y es *ejercido* por el supósito» [103]. Y, por consiguiente, la existencia, por un lado, se puede concebir: «Como un *acto ejercido*, ejercido por la cosa o el sujeto existente, o como una actividad en la que el existente mismo está comprometido, una energía que despliega». Pero, por otro lado, asimismo se puede entender solamente como recibida por la esencia. «Como si por el *esse* se tuviesen esencias picadas fuera de la nada como cuadros clavados en una pared» [104].

La diferenciación de la existencia como recibida y como ejercida es introducida por Maritain, en su metafísica de la persona, para resolver una dificultad, que reconoce que presenta su primera exposición, advertida por algunos autores. Indica, en esta segunda, que en tales críticas, se: «Tiene razón en señalar contra lo que decíamos en nuestra primera redacción, que el acto de existir *es de sí perfectamente adaptado y apropiado a la esencia que es su principio formal, tan perfectamente que no puede unirse a ninguna otra esencia para actuarla*. De donde se sigue que se debe considerar *como una imposibilidad que una esencia se una a otra en una actualización común, o sea en el acto de existir en cuanto es actualización de una esencia*» [105].

No parece, por tanto, necesario que la esencia substancial sea individuada en relación a la existencia, ni que se la convierta incomunicable absolutamente. De manera que, añade Maritain: «El efecto propio de la subsistencia no es, como lo pensábamos en la época de nuestra primera redacción de esta nota, el conferir a la esencia individuada o naturaleza individual una incomunicabilidad sobreañadida (esta vez respecto a la existencia) o de hacerla limitar, apropiar o circunscribir a sí misma la existencia que recibe y de impedir por ello que pueda comunicar en la existencia con otra esencia o recibir la existencia conjuntamente con otra esencia» [106].

102. *Ibid.*, Anejo IV: Segunda redacción, 691.
103. *Ibid.*, 692.
104. *Ibid.*, 691.
105. *Ibid.*, Nota 1, 685. Maritain cita a H. DIEPEN, *La critique du baslisme selon Saint Thomas*, en Revue Thomiste, Toulousse, 50, 1950, 82-118; 290-329.
106. *Ibid.*, 694.

Lo que no implica que no sea necesario el modo substancial. Porque, aunque es verdad, como se afirma en la objeción, que: «Siendo potencia al *esse*, la esencia como tal basta por eso mismo para limitar, apropiar o circunscribir a sí misma a la existencia que recibe (para darla al sujeto)», es decir, que la mera esencia por sí misma hace suya a la existencia, pero en cuanto recibida. Sin embargo: «Para ejercer la existencia es preciso algo más que la sola esencia, es necesario el supósito o la persona, *actiones sunt suppositorum*, las acciones pertenecen a los supósitos y en particular y por excelencia el acto de ejercer la existencia; dicho de otro modo para ejercer la existencia es preciso que la esencia sea completada por la subsistencia y se convierta así en supósito» [107].

Incluso para que la esencia substancial pueda recibir su existencia necesita la subsistencia, porque: «No puede recibir la existencia sino a condición de ser al mismo tiempo sacada del estado de simple esencia y colocada en un estado existencial que hace de ella un *quod* capaz de ejercer la existencia. Este estado que completa o más bien sobre-completa la esencia, no en la línea de la esencia misma, sino con respecto a un orden extranjero, el orden existencial, para permitir a la esencia (hecha supósito) de ejercer la existencia, es la subsistencia» [108].

El efecto propio de esta subsistencia en la esencia substancial, por consiguiente, «es simplemente ponerla en estado de ejercer la existencia», de hacerla capaz de ejercer la existencia y, por ello, también «la subsistencia hace a la esencia (hecha supósito) capaz de existir *per separatim*» [109], capaz de existir independiente o de una manera absolutamente incomunicable.

A pesar de todas estas distinciones, que incorpora Maritain a la doctrina de Cayetano, tal doctrina de la persona no es coherente con el sistema tomista, como ya indicaba Suárez, añadiendo que no se puede dar ninguna razón para que se acepte que la subsistencia sea este último término cayetanista. «Pues lo que se indica en el razonamiento expuesto, acerca del sujeto receptivo próximo de la existencia, tiene poca importancia, ya que, aún cuando se admita la distinción, la esencia es por sí misma capaz de la existencia (...), y en este sentido se dice, en el modo común de hablar, que la realidad creada se compone de existencia y esencia próxima e inmediatamente, ya sea según la realidad, ya sea según la razón, de acuerdo con las diversas opiniones; y no hay motivo alguno para que, si la esencia creada no se identifica con su existencia, al menos por sí misma no sea capaz de la existencia» [110]. No es aceptable, para Suárez, el argu-

107. *Ibid.*, 691-692.
108. *Ibid.*, 693.
109. *Ibid.*, 694.
110. F. SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae*, *o.c.*, D.M. XXXIV, s. 4, n. 10, 364-365.

mento en el que, en definitiva, se reducen todos los dados por los cayetanistas, para mostrar la necesidad de admitir el elemento personificador, de que la esencia individual necesita de algo que la haga capaz de recibir a la existencia, o de predisponerle para ser sujeto del ser. Porque, al estar individualizada, la naturaleza está ya completa y terminada, no necesita ningún modo; por ella misma ya es «capaz de la existencia».

Esta objeción de Suárez es totalmente válida. Porque, según la doctrina del ser de santo Tomás, la esencia substancial es inmediatamente capaz de recibir la existencia, ya que la esencia es potencia respecto a ella, y, por tanto, está ordenada transcendentalmente a su propio acto [111]. Por otra parte, santo Tomás declara que es por la forma por lo que la naturaleza substancial se hace sujeto propio del ser [112], y que, en consecuencia, gracias a ella «tiene el ser» [113]. De manera que la naturaleza substancial es el «sujeto propio» del ser [114]. Tal como dice Suárez, por consiguiente, en el sistema tomista no puede admitirse un modo que complete a la naturaleza individual para recibir la existencia.

8. La individualidad de la persona

En la obra de santo Tomás no se encuentra ningún tratado dedicado a la persona, pero sí una doctrina sobre ella, que se explica en varios artículos teológicos y filosóficos. Podría decirse que empieza por la definición de persona de Boecio. El pensador romano de los siglos V y VI después de Cristo, en el *Libro de la persona y de las dos naturalezas*, al empezar el capítulo tercero, titulado «Diferencia entre la persona y la naturaleza», escribe: «La persona es la substancia individual de naturaleza racional» [115].

Santo Tomás, tanto en la *Suma Teológica* como en la *Cuestión disputada sobre la Potencia de Dios*, comienza la exposición de la metafísica de la persona citando esta definición. Asume totalmente que la persona sea una substancia individual de naturaleza racional, como había dicho Boecio, y, además, justifica su terminología indicando, en *primer lugar*, que: «En la definición de persona (...)

111. SANTO TOMÁS, *Cont. Gentes*, 2, 55: «Se manifiesta, por lo dicho, que la substancia completa es el recipiente propio del ser».

112. Idem. *Summa Theol.*, 1, q. 76 a. 6: «El ser en acto se tiene por la forma substancial, que da el ser en absoluto, según ya quedó dicho».

113. Idem. *Cont. Gentes*, 2, 55: «Mientras permanece la forma permanece también la cosa, ya que por la forma la substancia se hace recipiente propio de aquello que es el ser».

114. Idem. *Quaestiones Disputatae. De spiritualibus creaturis*, q. un. a. 1: «Pues, por un lado, la materia es potencia respecto a la forma, y la forma es acto suyo; y, por otro lado, la naturaleza, constituida de materia y forma, es potencia respecto al mismo ser, en cuanto es objeto suyo».

115. BOECIO, *Liber de persona et duabus naturis, contra Eutychen et Nestorium*, o.c., c. III, col. 1343.

substancia se toma en general, en cuanto se divide en primera y segunda. De ahí que se añada *individual*, para contraer su significado a *substancia primera*» [116].

Según santo Tomás, el término «substancia», que se encuentra en la definición de persona de Boecio, tiene el significado de substancia en sentido genérico. Con él no se precisa si es la substancia *abstracta*, que contiene la totalidad de los principios esenciales, pero carece de los principios individuantes, como se significa, por ejemplo, con el nombre «humanidad». Tampoco si es la substancia *concreta*, que se significa como un todo, porque contiene todos los principios que se encuentran en el individuo; y que puede ser tomada en *común*, si expresa los principios individuantes indeterminadamente, y de modo *individual*, cuando lo hace determinada y explícitamente; como, por ejemplo, significan «hombre» y «Sócrates» respectivamente.

Con el término «substancia», por tanto, se significa tanto la substancia *segunda*, es decir, tomada como abstracta y concreta común, como la substancia *primera* ó substancia concreta individual. Sin embargo, en la definición de persona de Boecio, se añade el término «individual», que constriñe el de substancia a significar la substancia primera. A ella se refiere, por tanto, la expresión «substancia individual» de la definición de persona.

También en la misma, en *segundo lugar*, se precisa que tal substancia es de «naturaleza racional». La explicación que da santo Tomás es la siguiente: «Aunque lo universal y lo particular se encuentran en todos los géneros, sin embargo, el individuo se encuentra determinado de modo especial en el género de la substancia. Pues, la substancia se individualiza por sí misma, pero los accidentes se individualizan por el sujeto, que es la substancia (...). Por eso es conveniente que los individuos substanciales tengan un nombre especial entre los otros, pues se llaman *hipóstasis* o *substancias primeras*».

La substancia individual o singular se individúa por sí misma, en cuanto que ya es individual, o bien por unos principios individuantes, que pertenecen a la misma substancia. Los accidentes, en cambio, no se individuan por sí mismos, en ninguno de estos dos sentidos, sino por la substancia en la que se encuentran inheridos. La substancia primera pertenece, por tanto, al género de la substancia de un modo distinto que el de las substancias segundas. Por eso se le denomina con el nombre especial de *hipóstasis*.

Se añade, en el mismo lugar, que: «Pero todavía de un modo más especial y perfecto se encuentra lo particular e individual en las substancias racionales, que tienen el dominio de sus actos, y no sólo son movidas, como las demás, sino que

116. SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, 1, q. 29, a. 1, ad 2.

también obran por sí; y las acciones están en los singulares. Por esto, de entre las otras substancias, los singulares de naturaleza racional tienen un nombre especial; y este nombre es *persona*».

En las substancias racionales, los individuos pertenecen al género de la substancia «de un modo más especial y perfecto». Es comprensible, por tanto, que también se les distinga de los demás con un nombre especial, el de *persona*. Por este motivo: «En la definición de persona se pone *substancia individual*, en cuanto se significa lo singular en el género de la substancia; se añade *de naturaleza racional* en cuanto se significa el singular en las substancias racionales» [117].

Al individuo o substancia primera, a que se refiere la definición de persona de Boecio, se le puede denominar también *supuesto*, porque, como también dice santo Tomás: «El supuesto, en cambio, es el singular en el género de la substancia, que se denomina hipóstasis, o substancia primera» [118]. Aunque habría que determinar que tiene una naturaleza racional, y de este modo la definición de Boecio es equivalente a «la persona es un supuesto racional».

En *Sobre la Potencia de Dios*, santo Tomás también expresa la peculiaridad de la persona, que se indica en la definición de Boecio, con esta explicación: «Así como el nombre de hipóstasis, según los griegos, o de substancia primera, según los latinos, es un nombre especial del individuo del género substancial, así el nombre de persona es un nombre especial de los individuos de naturaleza racional. Ambos nombres especiales se contienen en el nombre de persona. Y, por ello, para mostrar que es especial el individuo del género substancial, se dice en la definición de persona que es *substancia individual*; y para mostrar que es especial por ser de naturaleza racional, se dice de *naturaleza racional*» [119]. De ahí que se le denomine *persona*, para distinguirlo de los demás.

9. La incomunicabilidad

Además, en este artículo de *Sobre la Potencia*, completa la justificación de la definición de Boecio, añadiendo que: «por decir *substancia* se excluyen del concepto de persona los accidentes, que de ninguno de ellos puede decirse persona; por decir *individual* se excluyen los géneros y las especies de género substancial, que tampoco pueden decirse personas; por añadirse de *naturaleza racional*, son excluidos los seres corpóreos, las plantas y los animales, que no son personas» [120].

117. *Ibid.*, 1, q. 29, a. 1.
118. Idem. *Quaestiones Quodl.*, II, q. 2, a. 2.
119. Idem. *De Pot.*, q. 9, a. 2.
120. *Ibid.*, cfr., A. LOBATO, *Persona humana*, en Vertebración, Puebla, 6/27 (1993), 25-40.

Al afirmarse que la persona es una «substancia» se excluye que algo *accidental* pueda considerarse como persona. A su vez, con la precisión de «individual», se excluye que lo sean los *géneros* y las *especies* substanciales, ya que son abstractos. Por último, con la expresión de «naturaleza racional», quedan fuera de la noción de persona los seres *inertes* y los vivos, aunque sean *sensitivos*, porque, aunque sean substancias individuales, substancias primeras, o supuestos, por carecer su naturaleza de la perfección de la racionalidad, no son personas. Igual que en la *Suma Teológica*, santo Tomás identifica la definición de Boecio con la de «supuesto racional».

Del supuesto o substancia primera quedan excluidos los accidentes y lo universal, aunque pertenezca al género substancial; y del concepto de persona son excluidos además todos los seres irracionales. Asimismo, en este mismo artículo, se afirma que en la definición de persona de Boecio se excluyen también otros elementos, no sólo de la persona, sino también del supuesto, en general.

En primer lugar, al sostenerse en ella que es una substancia primera, debe interpretarse como substancia completa; y, por consiguiente, se descartan las *partes substanciales* y las substancias *individuales incompletas* en algún sentido. De lo contrario se seguiría la siguiente dificultad: «Al alma separada del cuerpo por la muerte no se le denomina persona; y, sin embargo, es una substancia individual de naturaleza racional» [121]. Parece, por tanto, que según esta definición sería persona. Santo Tomás la resuelve señalando que: «El alma separada es parte de la naturaleza racional, es decir, de la naturaleza humana, y, por ello, no es persona» [122]. El alma humana separada del cuerpo no es una persona por ser una «parte» del compuesto substancial humano, no es el todo. Aún siendo substancia y teniendo, por tanto, todos los constitutivos substanciales, es incompleta porque le es imprescindible unirse al cuerpo.

Esta misma explicación, más explícita y desarrollada, se encuentra también en la *Suma Teológica*. Respondiendo a la misma dificultad dice allí santo Tomás: «El alma es parte de la especie humana, y, por ello, aunque esté separada, porque, sin embargo, conserva una unibilidad natural, no puede llamarse substancia individual, que es la hipóstasis o la substancia primera, como tampoco la mano o cualquier otra parte del hombre. Y así no le compete ni la definición de persona, ni el nombre» [123].

121. *Ibid.*, q. 9, a. 2, obj. 14.
122. *Ibid.*, q. 9, a. 2, ad 14.
123. Idem. *Summa Theol.*, 1, q. 29, a. 1, ad 5. La objeción es la siguiente: «El alma separada es substancia individual de naturaleza racional. Pero, en cambio, no es persona. Luego, la persona se define inconvenientemente». Cfr. E. FORMENT, *Filosofía del ser*, PPU, Barcelona, 1988, 114 y ss.

El alma humana separada del cuerpo no es, en sentido estricto, una substancia individual, porque le falta el cuerpo, de ahí que conserve, aún sin él, una unibilidad natural hacia el mismo, una tendencia natural e insuprimible a unirse a su cuerpo. En este sentido el alma separada no es una substancia completa, como tampoco lo son las partes de la substancia. Y, por ello, no son personas. La persona es una substancia primera en el sentido de substancia completa.

En segundo lugar, con el término «individual», en la definición de persona, no sólo se excluye lo universal, que es predicable de muchos, sino también lo que es *singular*, pero *común a varios*, y, por tanto, también predicable de muchos. Con la expresión «individual» se indica que la persona no es algo común a varios y, por tanto, que cada una es distinta de las demás, es decir, que es inmultiplicable.

Santo Tomás lo afirma explícitamente al responder en *Sobre la Potencia*, a la siguiente objeción: «La esencia divina, según que es esencia, no es persona; de otro modo Dios sería persona, en cuanto es una esencia. Luego, en la definición dada se define inconvenientemente a la persona» [124]. Según esta dificultad en Dios habría que afirmar no solamente que hay tres personas realmente distintas en una única y misma naturaleza o esencia, sino también que esta esencia en cuanto tal, de acuerdo con la definición de persona de Boecio, es persona, ya que es una substancia individual de naturaleza racional. De este modo Dios no sería tres personas, tal como enseña la Fe, sino una cuaternidad, cuatro personas.

Responde el Aquinate a esta objeción diciendo: «El individuo se toma, en la definición de persona, por lo que no es predicado de muchos; y según esto, la esencia divina no es substancia individual según la predicación, porque es predicada de varias personas, a pesar de que sea individual según la realidad» [125]. La esencia divina en sí misma es una substancia e individual, pero no es una substancia primera o supuesto, porque el término «individual», que se encuentra en la definición de Boecio excluye también la predicación a varios, y, por tanto, el ser indistinto o común con otros, aún conservando la singularidad. En cambio, la esencia divina en cuanto tal es común totalmente a las tres personas divinas y, por tanto, tomada aparte no es persona.

Según toda esta justificación de la definición de persona, que hace santo Tomás, se indica, en la misma, que es una substancia individual, completa y no común o distinta, lo que se expresa con los términos «substancia individual»; y que es de naturaleza racional, lo que se significa con esta misma expresión. Pero,

124. Idem. *De Pot.*, q. 9, a. 2, obj. 12.
125. *Ibid.*, q. 9, a. 2, ad 12.

como advierte santo Tomás, esta «razón no importa discurso, sino la naturaleza intelectual en general» [126].

Además, según esta definición, al mismo tiempo que se excluyen del concepto de persona los seres irracionales, también, los accidentes, todo lo universal, cualquier parte accidental, las substancias incompletas, en algún sentido, y las substancias singulares comunes o predicables de varios. Todo ello se puede igualmente significar caracterizando a la persona como *totalmente incomunicable*.

10. Incomunicabilidad metafísica y comunicación personal

La afirmación de esta incomunicabilidad «no significa negar la posibilidad de comunicación consigo mismo y con las demás personas; incomunicabilidad ontológica no es incomunicación psicológica» [127]. Precisamente la incomunicabilidad ontológica es la que permite la comunicabilidad antropológica. «La noción de persona como *subsistens distinctum incommunicabile* no la encierra en el solipsismo, sino que abre su vida personal, como grado ontológico, a la comunicación propia de la intelección y el amor» [128].

La incomunicabilidad metafísica es lo que, a diferencia de los otros nombres, significa el término «persona». De manera que: «La forma significada con el nombre de persona no es la naturaleza absolutamente, porque así significaría lo mismo el nombre de hombre y el nombre de persona humana, lo cual es evidente que es falso. Por el nombre de persona se significa formalmente la incomunicabilidad, o la individualidad subsistente en la naturaleza» [129].

Por la incomunicabilidad, la persona no posee las siguientes *comunicabilidades*: 1) la que tienen los accidentes respecto a la substancia a que pertenecen; 2) la comunicación de lo universal a lo singular o individual; 3) la propia de las partes substanciales con respecto al todo substancial; 4) la comunicabilidad de las substancias incompletas con respecto a las demás, que constituyen el compuesto substancial; 5) la comunicación de la substancia singular respecto a lo que es común o indistinto.

Santo Tomás, por último, indica otra incomunicabilidad, que incluye el concepto de persona. Se refiere a ella, después de citar la incomunicabilidad por la

126. Idem. *Summa Theol.*, 1, q. 29, a. 3, ad 4. Se dice en la objeción: «De cualquier cosa que se aparta la definición, se aparta también lo definido. Pero la definición de persona dada más arriba no parece convenir a Dios, porque la razón importa el conocimiento discursivo, que no conviene a Dios, como se ha mostrado más arriba, y así Dios no puede decirse de *naturaleza racional*».
127. J. MARTÍNEZ PORCELL, *Metafísica de la persona*, PPU, Barcelona, 1992, 233. La incomunicabilidad metafísica de la persona explica su facultad general de autopresencia, por la que se posee a sí misma.
128. *Ibid.*, 325. De ahí que, como afirma el profesor Martínez Porcell, sea también «inaceptable poner el constitutivo formal de la persona en la relación» (*Ibid.*, 321).
129. SANTO TOMÁS, *De Pot.*, q. 9, a. 6. Cfr. J. MARTÍNEZ PORCELL, *Metafísica de la persona*, *o.c.*, 66-74. La persona puede definirse como: «el subsistente distinto en naturaleza intelectual» (*De Pot.*, q. 9, a. 4).

que la persona no tiene la *comunidad* de las partes, ni la de los universales: «En la razón de persona hay una triple incomunicabilidad; de las partes (...), de los universales (...) y la de lo asumible; según lo que es asumido pasa a la personalidad del otro y no tiene personalidad propia. No va contra el concepto de persona la comunicabilidad del asumente» [130]. La persona implica la incomunicabilidad por la que carece de la comunicabilidad de la substancia individual completa, que es asumida por una persona superior.

Así ocurre en la naturaleza humana de Cristo, que es una substancia completa y distinta, con los cinco tipos de incomunicabilidad indicados, pero no es persona humana, por estar unida a la persona del Verbo. No tiene este *sexto* tipo de incomunicabilidad. Sin embargo, como ha puesto de relieve Daniel Ols: «No puede considerarse la esencia de la persona humana en Cristo como una mutilación (...). En perfecta coherencia con la firme distinción instaurada en el concilio de Calcedonia entre persona y naturaleza, se debe decir que es a su naturaleza y no a su persona que el hombre debe el ser hombre» [131].

El eminente teólogo y filósofo tomista cita el siguiente texto de santo Tomás, que ha pasado muchas veces desapercibido: «Si preguntas de qué modo el Verbo es hombre, hay que decir que es hombre por el mismo modo que otro cualquiera es hombre, es decir, que tiene la naturaleza humana. No que el Verbo sea la misma naturaleza humana, sino que la divina persona está unida a la naturaleza humana» [132]. Y comenta seguidamente: «Todo está dicho aquí. Jesús no es ni más ni menos hombre que yo: es hombre como soy yo, porque como yo tiene una naturaleza humana. Lo que hace, en efecto, que un hombre sea un hombre es su naturaleza. Es verdad, sin embargo, que hay una diferencia entre Cristo y yo, y está en el hecho de que mientras mi persona resulta de la actuación de mi naturaleza (de la unión, esto es, de mi alma y de mi cuerpo), en el caso de Cristo de esta unión del alma y del cuerpo no resulta una persona (una subsistencia humana), sino una naturaleza humana singular y concreta la cual es asumida por la hipóstasis divina del Verbo (...), la naturaleza humana de Cristo no subsiste por una subsistencia connatural (...), sino que proviene simplemente del hecho de que la asunción por parte de la persona divina impide a la naturaleza humana desarrollar la subsistencia que le sería connatural» [133].

130. Idem. *In Sent.*, 3, d. 5, q. 2, a. 1, ad 2.
131. D. OLS, *Le Cristologie contemporanee e le loro posizioni fondamentali al vaglio della dottrina di S. Tommaso*, Pontificia Accademia di S. Tommaso, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1991, 182-183.
132. SANTO TOMÁS, *Lectura super Ioannem*, c. 1, lect. 7, n. 172.
133. D. OLS, *Le Cristologie contemporanee e le loro posizioni fondamentali al vaglio della dottrina di S. Tommaso*, *o.c.*, 183.

Precisa también santo Tomás que, aunque la persona excluya el ser asumida, sin embargo, no, en cambio, el ser asumente. De ahí que la persona del Verbo, después de asumir la naturaleza humana que tiene Cristo, continúa siendo persona.

En conclusión, respecto a «la incomunicabilidad de la persona» y «la comunión interpersonal», según la doctrina de la persona de santo Tomás, como ha indicado Abelardo Lobato: «La vida personal lleva consigo, por tanto, una dosis de *soledad* y otra de *comunicación*. Cada persona tiene que mantenerse y desplegarse en el ser, desde su propio centro, con una autonomía que le da su propio sello; pero ese propio ser tiene una dimensión de comunicación con los sujetos semejantes, con otras personas, con los cuales entra en relación. *Substancia* y *relación*, ser en sí, con el modo más noble de existencia, y ser para otro son polos complementarios en la persona» [134].

Se ha intentado descalificar esta doctrina de la persona acusándola de «substancialista» y, por ello, negadora de la apertura interpersonal del ser humano. Se propone alternativamente una caracterización de la persona por la relación. La persona no es, sino que se constituye por su relación con los demás. La persona sería algo constituido en la relación interpersonal. Con ello, sin embargo, parece olvidarse que en toda comunicación siempre hay alguien que se comunica, y, por tanto, la anterioridad del sujeto. Se da una radical imposibilidad de comunicación, si no se admiten unas aptitudes para ello, en unos sujetos subsistentes. Es preciso que ellos estén constituidos por un ser, que les confiera unas facultades, intelectivas y amorosas, que hagan posible su comunicación. En todo diálogo, por ejemplo, los interlocutores son «en sí», antes de ser «a otro» o «para otro». Son subsistentes en naturaleza racional antes que dialogantes. De ahí que no sea posible que dialogando alguien se constituya en persona, ni tampoco que dé el ser personal a alguien con su diálogo. Tampoco en ninguna relación amistosa pueden constituirse en personas por ella sus sujetos. Los amigos pueden serlo porque son seres personales y porque se reconocen como tales, y por tanto, con la aptitud para entrar en comunicación vital.

Finalmente, en esta explicación de la terminología de la definición de Boecio, santo Tomás hace una importante advertencia al responder a la siguiente obje-

134. A. LOBATO, *La persona en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino*, en «Atti del Congresso S. Tommaso», Roma-Napoli, 1974, vol. VII, 274-293. Explica, en otro lugar, el eminente tomista que: «La persona humana indica una totalidad incomunicable, una dignidad excelente, un ser singular y concreto subsistente. La persona no puede ser objeto de posesión, por parte de otro, se resiste a toda abstracción, es el nombre de la realidad clausurada ónticamente en sí misma. Y por una singular paradoja, por su condición espiritual, es el ser abierto a la totalidad, llamado a compartir en la relación de conocer y amar, porque se posee desde su libertad y se dirige desde su comprensión de lo que le circunda». A. LOBATO, *Ética y futuro del hombre*, Verbo, Madrid, 321-322 (1994), 41-71, 60.

ción: «Ningún singular se define. Pero persona significa algo singular. Luego, la persona se define de modo inconveniente» [135]. A lo que responde santo Tomás: «Aunque éste o aquel singular no pueda definirse, sin embargo, sí puede definirse lo que pertenece al concepto común de singularidad. Y así define Aristóteles la substancia primera, en las *Categorías* (3, 1, 2a11). Y de esta misma manera Boecio define la persona» [136]. Al igual que no se puede definir a «este hombre», pero sí al «hombre», sin que por ello se haya definido algo abstracto, como en este caso sería «humanidad»; se puede definir a la persona en común, es decir, a la substancia concreta común, aunque no sea posible hacerlo para cada una de las substancias primeras o individuos, que son las personas singulares, porque se significa lo «común» a ellas. Por consiguiente, la definición de persona de Boecio se refiere a la persona en común o en general, no a una persona singular.

11. La subsistencia

Hasta este momento de la explicación de santo Tomás de la definición de persona de Boecio, parece inferirse que para ambos la persona es algo esencial, ya que la naturaleza substancial individual, completa, distinta o no común, y que excluye la comunicabilidad de la asunción, siendo, por tanto, completamente incomunicable, se encuentra en el orden esencial.

También parece seguirse de la justificación de santo Tomás que entre el individuo y la persona se da una cierta distinción, porque, según la misma, la persona es un individuo racional y los demás entes no personales son meros individuos. Por tanto, la noción de individuo es más amplia que la de persona, por incluirla. El concepto de individuo sería un género, el de persona una especie suya y el de racionalidad una diferencia específica. Las nociones de individuo y persona se distinguirían, por consiguiente, como el género y una de sus especies.

Además, según esta definición, tal como se ha expuesto, el elemento que constituiría a la persona, y por el que se diferenciaría del mero individuo, sería la racionalidad. De manera que el elemento cuya presencia implicaría la persona, por ser su constitutivo propio, o constitutivo formal, sería una determinación de la esencia substancial, una cualidad o potencia operativa: la racionalidad. Este constitutivo formal de la persona, origen y raíz de todas sus propiedades, pertenecería, por tanto, al orden categorial. La persona quedaría situada en lo predicamental.

Sin embargo, aunque de este análisis de santo Tomás de la definición de la persona pueda concluirse que la persona es algo esencial, una especie del género

135. SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, 1, q. 29, a. 1.
136. *Ibid.*, 1, q. 29, a. 1, ad 1.

de los individuos o substancias primeras, y, en definitiva, que su constitutivo formal es un accidente predicamental, estas consecuencias no son afirmadas por el Aquinate. Podrían atribuirse a la concepción de persona de Boecio, pero no a la de santo Tomás, porque, éste ciertamente acepta la definición del primero, pero no sólo lo hace en el sentido examinado, sino también en otro más amplio.

Santo Tomás, para ofrecer su definición de persona, utiliza la de Boecio. Con ella expresa sintéticamente su propia concepción, pero ampliando el significado de los términos que incluye. La definición que da, por tanto, no es ya la primitiva, sino otra con un significado distinto. No obstante, no indica de modo explícito que efectúa esta modificación. De ahí que pueda pensarse que es completamente fiel a la definición de persona de Boecio.

No es nada extraño, porque a santo Tomás siempre le pareció necesario acudir a sus predecesores. Él mismo explica que: «Es connatural a la razón humana avanzar gradualmente de lo imperfecto a lo perfecto. Y así vemos, en las ciencias especulativas, que los primeros investigadores sólo lograron hallazgos imperfectos que luego fueron perfeccionados por sus sucesores» [137]. Además, siempre juzgó a todas las doctrinas con la intención de hallar algo verdadero. Lo hizo de un modo que, según los historiadores, fue «excesivamente generoso» [138], porque, como se ha dicho últimamente: «Santo Tomás siempre ha prestado respetuosa atención a todos los autores, también cuando se trataba de autores precristianos o no cristianos, como, por ejemplo, los comentadores árabes de los filósofos griegos (...). Cuando se trata de los Padres y Doctores de la Iglesia, entonces intenta siempre encontrar el acuerdo, más en la plenitud de la verdad que poseen como cristianos, que en el modo, aparentemente diverso del suyo, con que se expresan» [139].

Así, con respecto a la definición de persona, parte de la dada por Boecio, a quien tiene en gran estima. La explica, pero sin advertir explícitamente que es incompleta, y, por ello, la modifica ampliándola. Con esta corrección, ya no se desprenden las tres consecuencias citadas que llevan a entender a la persona como una categoría.

137. *Ibid.*, 1-2, q. 97, a. 1. Afirma también que: «El tiempo parece ser como un descubridor o un buen colaborador en cuanto a aquellas cosas bien dispuestas para delimitar algo. Esto no significa que el tiempo por sí mismo haga algo para ello, sino que su colaboración es según las cosas que se van dando en él. Si alguien procediendo a través del tiempo investiga la verdad, el tiempo le ayuda a encontrarla. Y esto no sólo en cuanto a un mismo hombre, que después de un tiempo verá lo que no viera al principio, sino también en cuanto a diversos hombres, como cuando uno capta las cosas que descubrieron sus predecesores y añade algo» (Idem. *In Ethic. expositio*, I, 11, 133).
138. E. GILSON, *Elementos de Filosofía Cristiana*, Rialp, Madrid, 1969, 162.
139. JUAN PABLO II, *Il metodo e la dottrina di San Tommaso in dialogo con la cultura contemporanea*, en «Atti del VIII Congresso Tomistico Internazionale» (13-9-80), Pontificia Accademia di S. Tommaso, Roma, 1981, vol. I, 9-20, 12-13.

Para santo Tomás la persona no pertenece al orden esencial, puesto que la expresión «substancia primera», que aparece en su definición, no debe significar la mera esencia substancial. Escribe en la *Suma Teológica*: «Según el Filósofo, en el libro V de la *Metafísica* (IV, 8, 5, 1017b23), substancia se dice en dos sentidos. Uno, por el que substancia dice la *quiddidad* de algo, que se significa en la definición, según que se dice que *la definición significa la substancia de algo*, y esta substancia los griegos la llamaban *usia*, que nosotros podemos decir *esencia*».

Con el término «substancia» se puede significar la esencia substancial. En esta acepción, tanto puede expresarse la *substancia abstracta*, la esencia o «quiddidad», que incluye sólo los principios esenciales, que son los que hacen que se pertenezca a una determinada especie y género, y que es lo que se expresa en la definición; como denominar a la *substancia concreta*, en su sentido *común*, que contiene todos los principios esenciales y todo lo demás que se halla en el individuo, pero esto último de modo indeterminado y significado implícitamente, y en su sentido *singular*, que denomina la totalidad que se encuentra en el individuo, de modo determinado y explícito.

Asimismo, «substancia» puede tomarse en un segundo sentido, pues como añade santo Tomás: «Otro sentido es por el que dice *al sujeto o supuesto que subsiste en el género de la substancia* (...). Se puede nombrar con tres nombres significantes de algo real, que son *realidad de naturaleza, subsistencia e hipóstasis*, según la triple consideración que se ha hecho de la substancia» [140]. En esta acepción «substancia» significa lo que *subsiste*, es decir, la esencia substancial subsistente. Como con ella se indica algo real, sólo puede tomarse en el sentido de substancia primera, pues es la única que existe en la realidad.

Se le llama también, como recuerda santo Tomás, «realidad de naturaleza», «subsistencia», e «hipóstasis», porque: «Según que existe por sí y no en otro, se llama *subsistencia*, ya que decimos subsistir a lo que existe en sí y no en otro. Según que está debajo de alguna naturaleza común, se llama *realidad de naturaleza*. Así, por ejemplo, se dice que *este hombre* es una realidad de naturaleza humana. Y según que está debajo de los accidentes, se llama *hipóstasis* o *substancia*» [141].

Estos tres términos sinónimos muestran que en esta segunda acepción la substancia no se toma como la mera esencia substancial. Se puede denominar *hipóstasis*, porque «sustenta» o está debajo de los accidentes. Lo que implica que no sea algo esencial, pues los accidentes no advienen a la mera esencia individual. Igualmente, si se denomina *realidad de la naturaleza* es porque es portadora de una determinada naturaleza, y, por tanto, no puede reducirse a dicha naturaleza o esencia. Ni tampoco ser esta esencia individualizada, pues debe ser algo real. Lo mismo se advierte con el otro término sinónimo de substancia en esta acepción, el de *subsistencia*. Según explica santo Tomás, en el texto, la substancia se denomina así porque es «aquello que existe en sí y no en otro», la esencia individual que no existe en otro sino en sí misma y, por tanto, existe por sí misma o por propia cuenta.

140. SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, 1, q. 29, a. 2.
141. *Ibid.* Cfr. A. LOBATO, *El hombre ser personal*, en «Segundo Congreso Mundial de Filosofía cristiana. El humanismo y la metafísica cristiana en la actualidad», Monterrey, México, 1986, Vol. V, 115-126.

La substancia o subsistencia es, por tanto, la esencia substancial individual que existe, pero de una manera especial, existe «por sí» y «en sí», por propia cuenta, o de un modo autónomo o independiente. A este modo especial de existir se llama subsistir y, por ello, de la substancia puede decirse que es subsistente, o que es una subsistencia. Por consiguiente, la substancia en esta acepción no es la mera esencia, sino la esencia individual que existe, según el modo propio de la substancia.

La expresión «substancia individual», que aparece en la definición de Boecio, según santo Tomás, hay que tomarla en este segundo sentido de substancia. En la misma *Suma Teológica*, en el tratado de *La Encarnación*, misterio cristiano centrado en la persona, afirma que hay que: «Distinguir la naturaleza y su supuesto, que es el individuo subsistente en esa naturaleza (...), se llama naturaleza en cuanto que es una esencia y se llama supuesto en cuanto que es subsistente. Y lo que se dice del *supuesto* hay que entenderlo también de la *persona* en la criatura racional o intelectual, porque la persona es la *substancia individual de naturaleza racional*» [142].

Si el supuesto es el individuo subsistente, la esencia individualizada que es subsistente, o que posee un modo especial de existir, no incluirá solamente la esencia, sino ésta y el subsistir o existir de un cierto modo. Por tanto, con los términos «substancia individual», o los equivalentes de supuesto y substancia primera, no se significa la mera esencia substancial sino ella pero existiendo en sí y por sí; y la persona, según la definición de Boecio, no será algo esencial, sino subsistente.

También, al explicar la definición de persona en *Sobre la Potencia*, precisa santo Tomás que es en este sentido como hay que tomar la expresión «substancia individual», porque después de definir el subsistir como el «existir por sí» [143], indica que subsistir es propio de la substancia, al decir: «La substancia no necesita un fundamento extrínseco en el que sostenerse, sino que se sustenta en sí misma, y, por ello, se llama subsistir al existir por sí y no en otro (...). Así, por tanto, la substancia que es sujeto, en cuanto subsiste, se llama hipóstasis o sub-

142. *Ibid.*, 3, q. 2, a. 2.
143. Idem. *De Pot.*, q. 9, a. 1, obj. 5.

sistencia» [144]. La substancia se sustenta en sí misma, existe por sí y no en otro, es subsistente, y, por ello, no incluye sólo la esencia sino también un modo especial de existir.

Esta subsistencia es lo que caracteriza al supuesto y a la persona. De manera que: «No cualquier individuo de género substancial, aún de naturaleza racional, es persona, sino sólo aquel que existe por sí, no aquel que existe en otro más perfecto. Por eso, la mano de Sócrates, aunque sea algo individual, no es, sin embargo, persona, porque no existe por sí, sino en algo más perfecto, es decir, en su todo. Y esto es lo que se significa al definir a la persona como *substancia individual*; no es, pues, la mano de Sócrates una substancia completa, sino parte de la substancia» [145].

El supuesto y la persona deben ser substancias completas, no solamente en el sentido esencial, sino también en el sentido que incluyen la existencia, pero no de cualquier tipo, sino la que representa el subsistir. De ahí que de las partes de la substancia, tomada en esta segunda acepción, aún siendo individuales y existentes, no puede decirse que sean supuestos o personas. Existen, pero en el todo del que forman parte, existen en otro, pero no en sí ni, por tanto, tampoco por sí, por sí mismos, sino por el todo. Por consiguiente, santo Tomás amplía la noción de *substancia individual* o substancia primera, incluyendo en ella, además de la esencia substancial individual, la existencia substancial o subsistencia.

12. El ente personal

Con la consideración de la substancia individual como absolutamente completa, al significarla con el subsistir, lo que hace santo Tomás es concebirla como un ente substancial. Sitúa, por tanto, a la persona como algo ubicado en el orden entitativo. La definición de Boecio se refiere al ente personal.

Sin embargo, desde la metafísica de santo Tomás, el ente no puede ser definido, porque como concepto trascendental, como concepto que está fuera de todo género, e incluso de los diez géneros supremos o categorías, en que se divide, no hay otro superior que permita situarle, determinando así su sentido y dando una explicación de su razón.

Aunque, siguiendo a Aristóteles, declare santo Tomás que «se divide en diez géneros» [146], no hay que pensar que dé una definición de ente que abarque a cada

144. *Ibid.*, q. 9, a. 1, in c.
145. Idem. *Summa Theol.*, 3, q. 2, a. 2, ad 3. Cfr. F. CANALS VIDAL, *Ser personal y relación interpersonal*, en E. FORMENT, Ed. *Actas de las Jornadas de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino (S.I.T.A.)*, Editorial Balmes, Barcelona, 1994, Vol. I, 25-35.
146. Idem. *De ente et ess.*, c. 1.

uno de estos géneros. No hay algo común a las categorías como un único género superior. El concepto de ente no es un género. Ni, por ello, es unívoco, como lo es todo género. Tiene una unidad, pero no unívoca, sino analógica. Existe un concepto de ente que se predica analógicamente de todos los géneros supremos, porque en cada uno de ellos se realiza la entidad, pero de una manera analógica o proporcional. Al decirse que el ente se divide en diez predicamentos o categorías, no se indica como un género en otros subgéneros, sino como un concepto análogo se divide en sus analogados.

En sentido estricto, el ente no se puede definir, pero sí es posible describir su significado, presentando su contenido. Santo Tomás lo caracteriza como «lo que tiene ser» [147]. El término *ente* no sólo designa el ser, lo poseído, sino también el poseedor. Este sujeto es la esencia, porque: «En cualquier ente hay que considerar dos realidades: la misma razón de especie y el mismo ser, por el que aquél subsiste en esta especie» [148].

El ente es la esencia que tiene ser, y por este ser el ente «subsiste», posee un cierto modo particular de existir, el existir de manera autónoma e independiente. Lo que implica que el ser no es la mera existencia, el hecho de estar presente en la realidad o el estar fuera de las causas, constatables empíricamente. El mismo santo Tomás declara explícitamente que: «El ser es por lo que algo es» [149]. El ser no es el mero hecho de que algo sea o exista, un cierto estado, sino lo que causa esa existencia o el estar en la realidad extramental. El ser, por tanto, es lo que causa el subsistir, que es un efecto suyo.

En muchos lugares, indica santo Tomás la imposibilidad de identificar el ser con la existencia. En el *Comentario a los libros de las Sentencias* explica que el término «ser» se emplea con tres significados distintos: «El ser se dice triplemente. De un modo se dice ser a la misma *quiddidad* o naturaleza de la cosa. Así, por ejemplo, se dice que la definición es la oración que significa lo que es el *ser*, la definición es, pues, la quiddidad de la cosa. De otro modo se dice ser al mismo acto de la esencia; como al vivir, que es propio de los entes vivos, es acto del alma, no acto segundo que es operación, sino acto primero. Del tercer modo, se dice ser a lo que significa la verdad de composición en las proposiciones, según que *es* se dice cópula; y, según esto, está en la inteligencia componente y dividente cuanto complemento de sí, pero se funda en el ser de la cosa, que es el acto de la esencia» [150].

147. Idem. *In Metaphys.*, 1, lect. 1, n. 2419; Idem, *In Sent.*, 3, d. 6, q. 2, a. 2.
148. Idem. *De Verit.*, q. 21, a. 1.
149. Idem. *Cont. Gentes*, 1, 22.
150. Idem. *In Sent.*, 1, d. 33, q. 1, a. 1, ad 1.

Con el primer significado de *quiddidad* o de esencia, santo Tomás no utiliza nunca el término «ser», aunque otros autores le habían dado este sentido. Sí, en cambio, con el que coloca en segundo lugar, con el significado de *acto de la esencia*, de un acto que sin ser esencial es poseído por la misma. Acto que compara con el vivir, actividad propia de los seres vivos, acto del alma, aunque el ser no es un acto segundo, como la operación de vivir, sino acto primero.

El ser, en este sentido de acto que pertenece a la esencia, es el que expresa su significado propio, ya que con la tercera acepción, que también a veces se ha dado al término, no lo considera adecuado. En esta última el ser se emplea con el sentido de «es» o cópula del juicio, y, por tanto, significando la verdad del entendimiento que juzga. No se refiere a algo real, como el acto de ser, sino a lo que está en el entendimiento, a algo de razón. Además, si se tiene en cuenta que la verdad del juicio consiste en la adecuación o conformidad de lo pensado con la realidad, resulta que se refiere al hecho de existir o *existencia*. Si en el juicio verdadero se une o se separa un concepto de otro, es porque en la realidad lo representado por tales conceptos existe unido o separado. El juicio expresa lo que es, lo que existe; de ahí que necesariamente sea verdadero o falso, esto es, adecuado o no a la realidad. Este «ser» significando la cópula, y, por tanto, la existencia, tal como dice santo Tomás, está fundado en el ser real o acto de la esencia, de manera que deriva de él como uno de sus efectos.

En el ente, por consiguiente, el ser o acto de la esencia realiza dos funciones. La primera es la que podría denominarse *entificadora*. Por ella la esencia queda convertida en ente. La esencia sin el ser no es un ente. Sólo la esencia que tiene ser es un ente. La segunda función es la existencial o *realizadora*. Por ella, el ente, constituido por el ser, está presente en la realidad, existe. De ahí que santo Tomás no utilice el término *ser* con el significado de *existencia*, porque ésta no es más que un efecto secundario del principio que la causa, el ser.

Por otra parte, enseña también santo Tomás que la esencia está siempre referida al ser, no pudiéndose definir propiamente sin recurrir a él. Su relación con el ser está ya sugerida en su nombre latino *essentia*, que guarda un claro parentesco con el ser o *esse* en latín. Por ello, afirma que se llama así porque «por ella y en ella el ente tiene ser» [151]. Se indican, en consecuencia, dos funciones de la misma. La primera consiste en que la esencia es la condición para que el ente pueda tener el ser. Gracias a ella, o «por ella», al ente le es posible estar constituido por el ser, ya que la esencia es la que hará posible que el ser pueda ser recibido. Esta función, que podría llamarse *condicional*, la realiza la esencia en su sentido abstracto o en el de «quiddidad», porque por esta esencia es por lo que

151. Idem. *De ente et ess.*, c. 1.

algo es de tal naturaleza determinada, o pertenece a una especie precisa; requisito indispensable para la posesión del ser, puesto que debe ser proporcionado a dicha especie.

La segunda función de la esencia en el ente es la de *sustentar* el ser. De manera que la esencia es el sujeto del ser. Por eso se dice en esta definición que «en ella el ente posee el ser». No obstante, con la expresión «en ella» no se refiere ya a la esencia abstracta (pues en este estado la esencia no existe, ni tiene ser, únicamente expresa los principios esenciales), sino a la esencia concreta y singular, única que existe. Esta función sustentadora de la esencia es la que hace, por tanto, que la esencia individual sea sujeto del ser.

La *esencia* y el *ser* realizan estas funciones, pero no son dos entidades, sino principios que constituyen el ente. Ni la esencia ni el ser son entes, aunque tienen realidad porque se encuentran en el ente, que es real y, por tanto, también lo son sus constitutivos. Si la esencia y el ser fuesen dos entes, no servirían para determinar la composición del ente, porque se explicaría la entidad por otra entidad. En cambio, es posible hacerlo por dos principios entitativos, que pertenecen a un orden distinto de la entidad, trascendiéndola en sí mismos. Sin embargo, si la esencia y el ser se consideran aisladamente, en el plano de la entidad son nada, o no-entes. En cuanto principios entitativos son reales e inseparables. De manera que sólo tienen sentido en su referencia mutua. Pueden incluso concebirse como relaciones trascendentales, como relaciones identificadas con su contenido y que, por ello, no se distinguen de sus sujetos, tal como, por el contrario, ocurre con las relaciones accidentales. Su sentido y realidad sólo se encontraría en la estructura que constituyen.

Santo Tomás no solamente afirma que la existencia de cada ente es causada por el ser, o que «cada cosa es por su ser» [152], sino también que el ser causa la subsistencia. Si lo que hace existir, o encontrarse en la realidad, de cualquier modo, es el ser, lo que hará existir a la substancia de un modo especial será igualmente el ser. Pero, como este modo de existir es el subsistir, el existir en sí y por sí, o por su propia cuenta y no por la de otro, lo que hará existir así, será el ser de la substancia, su ser propio. Si la substancia existiera por otro ser, que no fuese el suyo, ésta ya no existiría por sí misma sino por otro, y, por tanto, ya no sería subsistente. La causa del subsistir de la substancia es su ser propio, y así para que algo subsista es preciso que posea un ser propio.

Al denominar santo Tomás subsistencia a la substancia, porque ésta subsiste o existe de un modo especial, existe por sí y en sí [153], toma el término en un sen-

152. Idem. *Cont. Gentes*, 1, 22.
153. Cfr. Idem. *Summa Theol.*, 1, q. 29, a. 2.

tido concreto. La subsistencia es así sinónimo de lo subsistente, lo que está subsistiendo o lo que es sujeto o posee el subsistir, el existir «*in se*» y «*per se*», de modo autónomo e independiente. Como lo que hace existir a algo de este modo es su ser propio, también puede caracterizarse como la esencia substancial con su propio acto de ser.

Podría igualmente considerarse el término subsistencia en el sentido del principio que hace subsistir, es decir, significando aquella perfección por medio de la cual quien la posee subsiste, es subsistente. En esta acepción, la subsistencia sería la causa de la subsistencia concreta y, por tanto, sería el ser substancial.

13. El ser personal

Los dos constitutivos del ente substancial, la esencia individual y su ser propio, aún siendo principios necesarios del ente, no se comportan en el mismo de igual modo. Sus funciones son distintas y su propia constitución también. Como dice santo Tomás: «El ser es la actualidad de toda forma o naturaleza, pues no se significa la bondad o humanidad en acto, sino en cuanto significamos el ser. Así, pues, es preciso que el mismo ser sea comparado con la esencia que, por eso, es algo distinto, como el acto a la potencia» [154].

El ser es un *acto*, pero es un acto de actos o la actualidad de todos los actos esenciales. Los actos de las formas o de las esencias son actos, en cuanto poseen el ser, que en este sentido es acto de la esencia. Los mismos actos esenciales se significan en acto, en cuanto están sostenidos por el ser, o acto de la esencia.

No puede sostenerse, por consiguiente, que el ser sea un «acto último», ni una «última actualidad» que advenga a los actos esenciales, ya perfectamente constituidos en cuanto tales. Por el contrario, el ser es el «acto primero» o «primera actualidad», que posibilita, fundamentándolos, a los otros actos. Por esto, dice santo Tomás que: «El ser es lo más íntimo de cualquier cosa [155]»; y, en otro lugar, que: «El ser es aquello que es más íntimo, porque está en lo más profundo de todo, ya que es lo formal respecto de todo lo que está en las cosas» [156]. El ser es lo más íntimo y profundo del ente, porque es lo más formal respecto a todo. Puede afirmarse que: «aquello que es lo más formal de todo es el mismo ser» [157]. El ser es la forma de las formas. Por consiguiente, el ser se comporta con respecto a la esencia de una manera análoga a la forma con la materia, es decir, como el acto a la potencia.

154. *Ibid.*, 1, q. 8, a. 1.
155. Idem. *In Sent.*, 2, d. 1, q. 1, a. 4.
156. Idem. *Summa Theol.*, 1, q. 8, a. 1.
157. *Ibid.*, 1, q. 7, a. 1.

Con esta caracterización del ser como acto, totalmente inédita en el pensamiento filosófico, santo Tomás reformó profundamente la doctrina aristotélica de la potencia y el acto. Supone la comprensión de la esencia finita como potencia, o capacidad de ser, y como acto al mismo ser, a pesar de que toda esencia en cuanto tal es también acto, pero de orden esencial, puesto que en cuanto sujeto del ser se comporta como potencia con relación al mismo.

Debe advertirse, no obstante, que la relación acto-potencia entre el ser y la esencia no tiene un sentido unívoco con la que hay entre la forma y la materia, o la que se da entre los accidentes y la substancia, que ya habían sido determinadas por Aristóteles. En estas dos últimas todos sus principios pertenecen al mismo orden. En cambio, el ser y la esencia pertenecen a órdenes totalmente distintos, situados a diferentes niveles. Por ello, según santo Tomás, la respectividad trascendental de la esencia al ser es la misma que la de la potencia al acto pero en sentido análogo.

La conversión de la relación potencia-acto en análoga es una innovación de santo Tomás, a la que llegó con ocasión del descubrimiento de Avicena de que al entender las esencias de las cosas no se entiende su existencia, y que, por ello, la existencia es algo sobrevenido a la esencia y, por tanto, no esencial, y como un accidente de la misma [158]. Esta distinción le permitió al filósofo musulmán no considerar la dimensión existencial del ente y elaborar una metafísica esencialista. El Aquinate, en cambio, aprovechando este planteamiento, cambió completamente de perspectiva. La cuestión suscitada por Avicena no le sirvió para la exclusión de lo existencial, sino para explicar la misma constitución de la esencia.

En cuanto está en posesión del ser, la esencia se constituye como tal, porque el ser es acto de los actos, forma de las formas, es decir, de las mismas formas y actos esenciales, que respecto a él se comportan como potencia. Por esta razón, dirá también santo Tomás que el ser no sobreviene al ente como un accidente, puesto que no es un «acto último», tal como afirmaba Avicena, sino un acto primero y fundamental, constitutivo de los demás actos.

Si el ser es lo más formal de todo puede afirmarse que se encuentra en el ente como lo formal, como constitutivo formal, y la esencia que lo recibe como el constitutivo material del ente. La esencia y el ser son, por tanto, los constitutivos del ente que se comportan respectivamente de modo análogo como la materia y la forma de la esencia substancial.

En los entes substanciales materiales se encuentra, por consiguiente, una doble estructura acto potencial, o como declara santo Tomás: «En las cosas com-

158. Cfr. AVICENA, *Metaphysicam*, Int. (*Avicenne Metaphysices compendium*, Ed. Nematallah Carame, Roma, 1926).

puestas hay que considerar doble el acto y doble la potencia. Pues, por un lado, la materia es potencia respecto a la forma, y la forma es acto suyo; y, por otro lado, la naturaleza constituida de materia y forma, es potencia respecto al mismo ser, en cuanto es sujeto suyo» [159]. Sin embargo, cada pareja de acto y potencia está situada en distintos planos, en el esencial y en el entitativo.

En los entes substanciales inmateriales creados, como son los ángeles y las almas humanas, no se da la composición de materia y forma, porque su esencia es únicamente forma. Estas substancias son inmateriales porque son intelectuales. Santo Tomás muestra que el acto de entender es inmaterial absolutamente [160], y, por ello, puede afirmar que lo es también la facultad y su sujeto. La materia no es un constitutivo suyo. Su esencia es solamente forma. Incluso las mismas almas humanas, que además informan a la materia, no lo hacen del mismo modo que las formas materiales.

El alma humana es inmaterial, como la de los vegetales y animales, pero con la diferencia que en sus operaciones propias no interviene intrínsecamente lo material, no son realizadas por órgano alguno. El cuerpo es sólo una condición, extrínseca e indirecta. Según santo Tomás: «Su modo de actividad es propia de una realidad subsistente, pues el obrar responde al ser en acto, de ahí que cada cosa obre según lo que es (...). Luego, el alma humana (...) es un ente incorpóreo y subsistente» [161]. El alma humana es una substancia inmaterial, intelectual e inteligible, y, por tanto, es un espíritu.

En este sentido pertenece al mismo género que las otras substancias inmateriales creadas. Pero se diferencia de ellas, porque por su grado de perfección inferior debe unirse a la materia, o informar a un cuerpo, para poder realizar sus operaciones. En el alma: «el entender no se ejecuta con órgano corporal», porque: «El principio por el que el hombre entiende, que es el alma intelectiva, y excede la condición de la materia corporal, no está sujeto totalmente a la materia ni inmerso en ella, como las otras formas materiales». Indica seguidamente santo Tomás, en este pasaje de la *Suma contra los gentiles*, que: «Sin embargo, como el entender del alma humana precisa de las potencias que obran mediante órganos corpóreos, es decir, de la imaginación y del sentido, por esto mismo se comprende que naturalmente se una al cuerpo para completar la especie humana» [162].

159. SANTO TOMÁS, *De spirit. creat.*, q. un., a. 1.

160. Se dice en la *Suma Teológica* que: «No cabe duda que el hombre puede por su entendimiento conocer la naturaleza de todos los cuerpos. Mas para que se puedan conocer cosas diversas es preciso que no se tenga ninguna de ellas en la propia naturaleza, porque las que naturalmente estuvieran en ella impedirían el conocimiento de las demás (...). Luego es imposible que el principio de la intelección sea un cuerpo». SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, 1, q. 75, a. 2. Se indica también que: «Es igualmente imposible que entienda por medio de un órgano corpóreo, porque la naturaleza concreta de tal órgano corpóreo impediría también el conocimiento de todos los cuerpos (...). Por consiguiente, el principio de intelección llamado mente o entendimiento tiene una operación propia en la cual no participa el cuerpo» (*Ibid.*).

161. SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, 1, q. 75, a. 2.

La unión del espíritu, o alma humana, con el cuerpo no es accidental, sino substancial, porque por lo mismo que es una substancia inmaterial es también forma del cuerpo. El alma del hombre, siendo substancia subsistente, por su misma naturaleza está destinada a ser forma de un cuerpo. Sin embargo, el alma por ser una substancia tiene un ser propio, puesto que como substancia subsiste, existe por sí y en sí. Afirma santo Tomás: «El alma tiene ser subsistente, en cuanto su ser no depende del cuerpo, puesto que está por encima de la materia corporal; y, sin embargo, admite el cuerpo en la compartición de su ser, para que así haya un solo ser del alma y del cuerpo, que es el ser del hombre» [163]. Este ser humano es primero y principalmente del alma, y a través de ella lo es también del cuerpo.

Sin embargo, sólo la forma, que es el alma, tiene un ser propio, y, por eso, es también una substancia. «El alma comunica el mismo ser con que ella subsiste a la materia corporal, y de ésta y el alma intelectiva se forma una sola entidad; de este modo el ser que tiene el compuesto es también el ser del alma. Lo que no sucede en las otras formas, que no son subsistentes» [164]. Estas formas no tienen un ser propio, sino que el ser que las actualiza pertenece a toda la substancia, por lo que son únicamente formas.

El hecho de que el ser del hombre pertenezca al alma explica que ésta no exige el cuerpo para poder existir, sino únicamente para realizar sus operaciones. De ahí que no pueda verse privada de su existencia al morir el hombre, o como dice santo Tomás: «Permanece el alma en su ser una vez destruido el cuerpo, y no, en cambio, las otras formas» [165].

De manera que, como declara también santo Tomás, en toda «substancia intelectual creada se encuentran dos cosas: la misma substancia y su ser, que no es la misma substancia. Su ser es el complemento de la substancia existente, ya que una cosa está en acto porque tiene ser» [166]. Hay, por tanto, una simplicidad esencial y una composición entitativa de esencia y ser.

162. Idem. *Cont. Gentes*, 2, 68. Como ha advertido Lobato: «Porque el alma humana es espiritual, pero no es un espíritu separado de la materia, no es adecuado al pensamiento tomista hablar de ella como si fuera *espíritu en el mundo o espíritu encarnado*. Hay en todo ello un resto de platonismo, y la expresión no refleja la realidad de ser alma forma del cuerpo». A. LOBATO, *La humanidad del hombre en Santo Tomás de Aquino*, *o.c.*, 73-74.

163. Idem. *De spirit. creat.*, q. un., a. 2, ad 3.

164. Idem. *Summa Theol.*, 1, q. 76, a. 1, ad 5.

165. *Ibid.* Por pertenecer el «ser» humano al alma se explica que la persona humana sea una única substancia, porque, como se ha dicho, el alma es una substancia que, aunque completa en el orden entitativo, es incompleta en el de la esencia, ya que le es esencial unirse al cuerpo.

166. SANTO TOMÁS, *Cont. Gentes*, 2, 53.

Si se compara esta constitución con la de las substancias materiales, se advierte, como dice santo Tomás en el *De ente et essentia*, por una parte, que: «En esto difieren, por consiguiente, la esencia de la substancia compuesta y de la substancia simple, que la esencia de la substancia compuesta no es sólo forma, sino que comprende la forma y la materia, la esencia de las substancias simples es sólo forma»; por otra parte, que: «Tales substancias, aunque sean sólo formas sin materia, sin embargo, no hay en ellas simplicidad absoluta para que sean acto puro, sino que tienen mezcla de potencia», pues «su ser es distinto de su esencia o quiddidad» [167].

La simplicidad absoluta únicamente se da en la substancia inmaterial creada, en Dios. En el primer ente su naturaleza o esencia se identifica con su ser, de tal manera que es «el mismo ser subsistente» [168]. Y, porque: «Dios es el primer ente, es imposible que haya en Él nada de potencia» [169]. «Dios es Acto Puro» [170] y, por ello, «Dios es absolutamente simple» [171]. En cambio: «En las substancias espirituales hay composición de acto y potencia, aunque no de materia y forma, sino de forma y ser participado. Por eso dicen algunos que están compuestas de *lo que es* y *aquello por lo que es*, pues, en efecto, el ser es *aquello por lo que una cosa es*» [172]. Santo Tomás interpreta estas expresiones que utiliza Boecio como referidas a la esencia y al ser, pues la esencia es lo que algo es y el ser aquello por lo que este algo existe.

14. La perfección

El ser, no obstante, no es solamente «por lo que es» el ente, en el sentido de que sea la causa de su existencia, sino también en cuanto es el fundamento de la esencia, o la causa de sus perfecciones. El origen de todas las perfecciones del ente, expresadas por la esencia, está en el ser, porque por ser, este último, acto es también perfección. Como dice santo Tomás: «Toda cosa es perfecta en cuanto está en acto. Imperfecta, por el contrario, en cuanto está en potencia, con privación de acto» [173]. Por poseer las perfecciones: «el mismo ser de cada cosa es un cierto bien» [174].

Si el ser es el acto de los actos, el acto primero y fundamental, será la máxima perfección y la constitutiva de todas las demás perfecciones. Puede afirmarse, por ello, que: «Todas las perfecciones pertenecen a la perfección de ser; según esto, pues las cosas son perfectas en cuanto de algún modo tienen ser» [175]. Si los entes poseen perfecciones es por su ser, el cual, por tanto, no es una perfección más que se añada a otras perfecciones, que pertenecerían a la esencia. El ser es la perfección suprema, causa de toda perfección del ente.

Precisamente, porque el ser es la máxima perfección que incluye a todas, puede decirse que la esencia de Dios es su ser. Si fuese una perfección más se presentarían entonces dificultades como la siguiente: «Dios es perfectísimo y lo que es imperfectísimo no hay que atribuírselo. Pero el ser es imperfectísimo, como la materia prima; así como la materia prima es determinada por todas las formas, así el ser, puesto que es imperfectísimo, tiene que ser determinado por todos los predicamentos propios. Luego, así como la materia prima no está en Dios, tampoco debe atribuirse el ser a la substancia divina» [176].

Si como la materia primera, que es común a todo ente material, el ser fuese común a todos los entes y sólo comunicase al ente la perfección de existir y, por tanto, la añadiera a las demás perfecciones del ente, que pertenecerían a la esencia, entonces sería completado por ellas. Si el ser fuese imperfectísimo, por ser común, como lo es en su orden la materia primera, entonces sería determinado por todas las formas, completado o perfeccionado por las mismas. En tal caso no podría predicarse de Dios, ni menos considerarse como su esencia metafísica.

A esta objeción responde santo Tomás: «Hay que decir, ante todo, que el ser es lo más perfecto; y esto es patente porque el acto es más perfecto siempre que la potencia. Cualquier forma significada no es entendida en acto, a no ser que sea puesto el ser. Pues la humanidad o igneidad puede considerarse como en potencia existente en la materia, o como en el poder del agente, o también como en la inteligencia, pero al decir que tiene ser, se da por sentado que es existente en acto. De donde hay que decir que el ser es la actualidad de todos los actos, y, por esto, es la perfección de todas las perfecciones» [177].

El ser no es imperfectísimo, sino que es lo más perfecto. Las esencias o actos esenciales pueden considerarse en potencia; en cambio, el ser nunca es potencia,

167. Idem. *De ente et ess.*, c. 5. Cfr. A. LOBATO, *Anima quasi horizon et confinium*, en Idem. (Ed.), *L'anima nell'antropologia di S. Tommaso D'Aquino*. «Atti del Congreso della Società Internazionale S. Tommaso d'Aquino (S.I.T.A.)», Massimo, Milano, 1987, 53-80.

168. Idem. *Summa Theol.*, 1, q. 4, a. 2.

169. *Ibid.*, 1, q. 3, a. 1.

170. *Ibid.*, 1, q. 3, a. 2.

171. *Ibid.*, 1, q. 3, a. 7. La identificación de la esencia y ser en Dios prueba su unicidad, que no puedan existir varios, porque: «Si se pone alguna cosa que sea sólo su ser, de tal manera que el mismo ser sea subsistente, este ser ya no recibiría la adición de diferencia, porque ya no sería sólo ser, sino ser y además de esto alguna forma; y mucho menos recibiría la adición de materia, porque ya no sería ser subsistente sino material. Por eso, queda que una tal cosa que sea su ser, no puede ser sino una» (*De ente et ess.*, c. 5).

172. *Ibid.*, 1, q. 75, a. 5, ad 4.

173. Idem. *Cont. Gentes*, 1, 28.

174. Idem. *Summa Theol.*, 1, q. 20, a. 2.

175. *Ibid.*, 1, q. 4, a. 2.

176. Idem. *De Pot.*, q. 7, a. 2, obj. 9.

177. *Ibid.*, q. 9, a. 2, ad 9.

ni puede considerarse como tal, es siempre acto, y un acto de la misma esencia. El ser es lo que pone en acto, o actualiza, los actos esenciales; es, por tanto, el acto de los actos, el acto primero y fundamental. Y siendo el acto perfección, el ser es la perfección de todas las perfecciones, lo «perfectísimo».

Tampoco puede decirse que sea completado o perfeccionado por la esencia, pues tal como se añade seguidamente en esta respuesta: «No hay que entender que al ser algo le sea añadido, que sea por ello más formal, determinante del mismo, como el acto a la potencia, pues al ser, de este modo, le serían añadidas determinaciones esenciales. En cambio, nada puede añadirse al ser que sea extraño a él, puesto que nada es extraño a él, a no ser el no-ente, que no puede ser ni forma ni materia» [178].

El ser se comportaría como la materia primera con respecto a la forma substancial, si se le pudiese añadir un elemento más formal; sería, además, potencia en relación a este elemento, y quedaría determinado por él como la potencia por el acto, es decir, completado o perfeccionado. Por el contrario, continúa explicando santo Tomás: «Por eso el ser no es determinado por algo como la potencia por el acto, sino más bien como el acto por la potencia. Pues en la definición de las formas en el lugar de la diferencia son puestas las propias materias, así se dice que el alma es acto del cuerpo físico orgánico. Y por este modo este ser de aquel otro se distingue, en cuanto es de tal o de cual naturaleza» [179].

Porque es acto de los actos o perfectísimo, el ser no es determinado como la potencia por el acto, no es completado o perfeccionado por ella, sino que, a la inversa, es determinado como el acto lo es por la potencia, en el sentido que es limitado y de esta manera imperfeccionado por la misma potencia. La esencia individual, potencia receptora del ser lo limita e imperfecciona según su capacidad. De ahí que el ser de cada uno de los entes difiera y no sea, además de común, idéntico, porque las distintas esencias en su especificidad e individualidad lo limitan de diferente manera, lo rebajan en sus perfecciones de modo diverso.

Queda de este modo resuelta la dificultad, porque si se afirma que Dios es el mismo ser subsistente y, por tanto, que su esencia es su ser, con ello se le atribuyen todas las perfecciones. Si el ser es la perfección suprema y Dios no posee una esencia que limite su ser o que lo posea de una manera particular o determinada, Dios tendrá la máxima perfección.

El ser no sólo no puede recibir perfección alguna de la esencia, tal como se indica en esta respuesta, sino que tampoco puede ser determinado como el género lo es por la diferencia específica. La argumentación es la siguiente: «Las cosas no se distinguen entre sí según que tienen ser, pues en esto todas convienen. Luego, si las cosas se diferencian entre sí, es preciso o que el mismo ser sea especificado por algunas diferencias añadidas, de modo que a cosas diversas sea diverso el ser según la especie; o que las cosas difieran porque el mismo ser convenga a diversas naturalezas según la especie. Lo primero es imposible, porque al ente no se le puede añadir algo, según el modo que la diferencia es añadida al género (...). Luego, queda que las cosas se diferencien porque tienen diversas naturalezas, mediante las cuales reciben el ser de diversas maneras» [180].

178. *Ibid.* Cfr. A. LOBATO, *Ser y belleza*, Herder, Barcelona, 1965, 111 y ss.
179. *Ibid.* Afirma también santo Tomás que: «El ser es el complemento de todas las formas», SANTO TOMÁS, *Quaestiones Quodl.*, XII, q. 5, a. 5.

Los entes podrían diferir de dos maneras. Una, porque al ser se le añadiesen diversas diferencias, y, por tanto, que fuese especificado o determinado por ellas, como lo es el género por la diferencia específica. El género expresa indeterminadamente, o significa implícitamente, la esencia que incluye la especie, y es determinada por la diferencia [181]. De manera que: «El género, la diferencia y la especie se relacionan proporcionalmente con la materia, la forma y el compuesto de la naturaleza» [182]. Otra, sería que los entes difieran porque el ser conviniese a las diversas naturalezas según ellas mismas, es decir, que el ser de cada ente fuese proporcionado a la esencia en que es recibido.

La primera posibilidad no es posible aceptarla, porque el ser no es un género. El ser no es algo del que se pueda formar un concepto, una noción que exprese su esencia, ya que se distingue realmente de ella. El objeto formal del entendimiento es el ente [183], cuyo constitutivo inteligible es la esencia, lo que este ente es [184]. El ser, contenido en el concepto de ente, trasciende la esencia, pero aparece, al profundizar en lo formal del ente, como lo actuante y fundante de la esencia y de su consistencia inteligible. No siendo algo entendido, no se podrá tampoco predicar como género.

Debe admitirse, por tanto, la segunda posibilidad: que los entes difieren por recibir o adquirir el ser de diverso modo. Más concretamente, porque sus esencias limitan a su ser correspondiente de distintas maneras o grados, y consecuentemente a sus perfecciones.

15. Constitución ontológica de la persona

De que la persona sea la esencia substancial individual que subsiste, o que posee el subsistir, el existir en sí y por sí, se infiere que dicha esencia tendrá que

180. Idem. *Cont. Gentes*, 1, 26.
181. Cfr. Idem. *De ente et ess.*, c. 3.
182. Cfr. Idem. *Summa Theol.*, 1, q. 85, a. 3, ad 4.
183. Cfr. Idem. *Summa Theol.*, 1, q. 79, a. 7.
184. Cfr. Idem. *De ente et esse.*, c. 1.

poseer un ser propio. De lo contrario no sería subsistente, pues la causa de la subsistencia, como se ha dicho, es el propio ser. Por consiguiente, la persona, y todo supuesto en general, incluye como constitutivos, además de la esencia substancial individual, un ser propio, que es proporcionado a dicha esencia.

Declara, por ello, santo Tomás: «El ser pertenece a la misma constitución de la persona; y así, en cuanto a este aspecto, se tiene en razón de término» [185]. El ser pertenece o forma parte de la persona, es uno de sus constitutivos. Por tanto, la persona es un ente, por tener la misma constitución que toda entidad. La persona es un ente substancial, o un ente subsistente, y, por ello, un ente autónomo e independiente en sentido metafísico. Afirma, por ello, santo Tomás que el ser se tiene en razón de término, es decir, que el ser es como un término o complemento final de la esencia, puesto que la termina convirtiéndola en ente.

Al caracterizar de este modo a la persona, santo Tomás toma la expresión «substancia individual» de la definición de Boecio en el sentido de ente substancial. Explícitamente lo afirma al indicar que: «El nombre de persona no se impone para significar al individuo por parte de la naturaleza, sino para significar algo subsistente en tal naturaleza» [186]. La persona no designa a una esencia substancial individual, sino que expresa lo subsistente en tal esencia, el ente subsistente.

Para santo Tomás la persona, y también el supuesto, no se constituyen desde el orden esencial. La persona es de orden entitativo, puesto que es un ente substancial, una realidad autónoma e independiente. No obstante, se ha sostenido, en una interpretación distinta de las citadas, que según santo Tomás, el constitutivo formal de la persona: «Consiste en la negación de la dependencia, respecto de otro sujeto; en el hecho de que la substancia singular completa no esté unida a otro sujeto, pues por el mismo hecho formalmente, inmediata y propiamente, existe por sí misma, como una entidad completa que no está unida a otra y que naturalmente tampoco debe unirse» [187].

Tal interpretación coincide con la doctrina de la persona de Duns Scoto, que se reduce a sostener que el elemento diferencial que la persona añade a la naturaleza es algo negativo, la negación de toda dependencia y, por tanto, que la persona no se distingue realmente de la naturaleza individual, pues no añade algo positivo, sino una negación [188]. No obstante, se ha afirmado que es: «La más conforme también con la mente y las expresiones de santo Tomás de Aquino» [189].

185. Idem. *Summa Theol.*, 3, q. 19, a. 1, ad 4.
186. *Ibid.*, 1, q. 30. a. 4.
187. I. QUILES, *La esencia de la filosofía tomista*, Editorial Verbo, Buenos Aires, 1946, 340-341.
188. Cfr. DUNS SCOTO, *Opus Oxoniense* (ed. L. Wadding), *In III Sententiarum, III Sent.*, d. 1, q. 1, a. 3.
189. I. QUILES, *La esencia de la filosofía tomista*, *o.c.*, 338.

Por el contrario, para el Aquinate la persona no es la mera esencia substancial individual no asumible por una persona superior. Ciertamente, a veces dice que la naturaleza humana de Cristo, individual y completa en cuanto a tal, no es persona por estar unida a la persona del Verbo, pero, con ello, no quiere decirse que la persona sea la mera esencia incomunicable. Expresiones de este tipo no son justificaciones racionales del misterio de la Encarnación, sino simplemente su enunciación, pero, además, da también una explicación del mismo, según la interpretación expuesta de la definición de Boecio.

Refiriéndose a ella, presenta la siguiente dificultad: «Cristo, en cuanto hombre, es una substancia de naturaleza racional. No, en cambio, una substancia universal. Luego, es una substancia individual. Pero, según Boecio, en el libro *De las dos naturalezas*, la persona es *la substancia individual de naturaleza racional*. Luego, Cristo, en cuanto hombre es persona» [190]. Por tanto, si esta definición fuese verdadera, la naturaleza humana de Cristo, por ser íntegra y completa, según el Dogma de la Encarnación, y, por tanto, individual y racional, como la de los demás hombres, sería una persona humana, lo que es contra la Fe.

Si santo Tomás concibiese a la persona como la mera esencia no asumible, tal como se pretende en esta interpretación, tendría que responder a esta objeción, que la naturaleza humana de Cristo no es persona humana porque está asumida por otra superior, que le confiere la personalidad. En cambio, da la siguiente respuesta: «Hay que decir que la *substancia individual*, que se pone en la definición de persona, significa la substancia completa, subsistente por sí misma, separadamente de las otras. De no ser así, la mano del hombre podría decirse persona, puesto que es una substancia individual. Sin embargo, porque es una substancia individual existente en otro, no puede decirse persona. Y, por la misma razón, tampoco lo es la naturaleza humana de Cristo, que, sin embargo, puede decirse individuo o algo singular» [191]. Precisa, por tanto, santo Tomás que la expresión «substancia individual», que se encuentra en la definición de Boecio, no significa la substancia íntegra y completa desde el orden esencial, sino desde el entitativo.

El término significa la substancia por sí subsistente separada de otros y, por tanto, la esencia substancial, que será completa en su plano esencial, pero además con un ser propio, es decir, el ente substancial. Añade santo Tomás que del mismo modo que las partes entitativas, por existir en otro, en el todo al que pertenecen y, por tanto, por existir por otro, por otro ser, no pueden denominarse personas, tampoco la naturaleza humana de Cristo, la cual, siendo singular y completa desde el punto de vista esencial, existe en la persona del Verbo. No existe

190. SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, 3, q. 16, a. 12, obj. 2.
191. *Ibid.*, 3, q. 16, a. 2, ad 2.

en sí, ni por sí, sino por el ser divino del Verbo. Es una substancia que existe, pero que no subsiste. No es, por ello, una substancia completa o un ente substancial. Y puesto que la persona, según la definición de Boecio, es un ente subsistente, la naturaleza humana de Cristo no es persona humana. Queda, por consiguiente, probado que puede aplicarse esta definición al misterio de la Encarnación, y que, por tanto, éste no la invalida.

Respondiendo a la misma objeción, en el *De Potentia*, dice santo Tomás que: «Hay que decir que siendo la substancia individual algo completo por sí existente, la naturaleza humana de Cristo, siendo asumida por la persona divina, no puede decirse substancia individual, que es la hipóstasis; así como, ni a la mano ni al pie ni a todo aquello que no subsista por sí y separado de otros; y, por esto, no se sigue que sea persona» [192].

En la definición de Boecio se significa algo completo por sí existente, se significa el ente substancial o el ente subsistente. Esta afirmación le permite decir a santo Tomás que la naturaleza humana asumida de Cristo no es persona. Al igual que las partes substanciales por no subsistir no son personas, esta naturaleza, que no subsiste, ya que no existe por sí sino por otro, tampoco lo es. La naturaleza humana de Cristo al ser asumida por la Persona divina es únicamente una naturaleza, no un ente completo, pues carece de ser propio, como también les falta a las partes substanciales, y, por ello, no puede ser persona humana.

No puede sostenerse de ningún modo que para santo Tomás la persona sea la mera esencia substancial no asumida, sino que es un ente substancial, o substancia completa. Tampoco puede sustentarse que la racionalidad sea su constitutivo propio o formal, como también se ha dicho algunas veces [193].

La persona incluye los mismos elementos que el ente, la esencia y el ser; como declara explícitamente santo Tomás: «La persona significa una cierta naturaleza con un cierto modo de existir» [194]. Puesto que este modo es el subsistir, el existir en sí y por sí, significa también el ser propio, que es su causa.

Estos dos constitutivos que incluye la persona, implicados en su definición, son principios necesarios e imprescindibles. Son, por consiguiente, constitutivos esenciales. Por ser los mismos que intervienen en la constitución de todo ente, como en éste, puede decirse que el ser es su constitutivo formal. De manera que la esencia substancial individual es el constitutivo material de la persona y su ser propio, o proporcionado, el constitutivo formal; y ambos forman el constitutivo total de la persona.

192. Idem. *De Pot.*, q. 9, a. 2, ad 13.
193. Cfr. A. AROSTEGUI, *La persona*, Madrid, 1962, 31-33.
194. SANTO TOMÁS, *De Pot.*, q. 3, a. 3.

Una segunda dificultad que puede suscitar esta teoría tomista sobre el constitutivo metafísico de la persona es su aplicación al misterio Trinitario. El mismo santo Tomás la presenta en la siguiente objeción, que se propone a su tesis de que en Cristo hay un único ser, el divino: «En la Trinidad, aunque sean tres personas, sin embargo, hay un ser, a causa de la unidad de la naturaleza. Pero en Cristo, hay dos naturalezas, aunque sea una sola persona. Luego, en Cristo no hay un ser, sino dos» [195]. Según el misterio de la Santísima Trinidad en Dios hay tres Personas realmente distintas en una única y misma esencia o naturaleza. Además, como se ha dicho, en Dios hay un único ser. Parece, por tanto, que la unidad de la naturaleza divina explique la unidad de su ser.

Esta tesis es el punto de apoyo de la objeción, porque si en Cristo hay dos naturalezas en una sola persona, esta duplicidad de naturalezas implicará que deba tener dos «ser», el propio de cada una de ellas. A esta impugnación replica santo Tomás: «Hay que decir que, así como en la Primera parte de la *Suma* (q. 50, a. 2, ad 3; y q. 75, a. 5, ad 4), se ha dicho que, puesto que la persona divina es lo mismo que la naturaleza, en las personas divinas es el mismo el ser de la persona que el ser de la naturaleza, puede afirmarse que las tres personas no tienen sino un único ser. Tendrían en cambio un triple ser, si en ellas fuese distinto el ser de la persona del ser de la naturaleza» [196].

En Dios el ser es único no porque tenga una sola naturaleza, tal como se sostiene en la objeción, sino porque cada persona divina se identifica realmente con la única naturaleza divina, que es así común a las tres personas. También se tiene en cuenta, en esta respuesta, que esta naturaleza es el ser subsistente divino. Por consiguiente, el ser que posee cada persona divina es el mismo que el ser divino.

El motivo por el que en Dios hay un único ser común no es, por tanto, por tener una sola naturaleza, sino por *identificarse* cada persona con esta naturaleza. Tanto es así, que si no se diese esta identificación, cada persona tendría su ser propio, distinto de los demás. Con ello, la objeción se queda sin base alguna, pues Cristo por tener dos naturalezas no tendrá dos «ser», como se infiere en la misma, sino que, porque es una única persona, tendrá un único ser.

Esta respuesta, por consiguiente, implica que santo Tomás considera el ser como constitutivo formal de toda persona. Se afirma, en ella, que las tres personas tienen un ser común, pero que si no se diese la identidad en Dios entre la persona y la naturaleza tendrían cada una un ser. La persona, por tanto, tiene el ser, lo incluye intrínsecamente. En el cuerpo del artículo donde se encuentra esta

195. Idem. *Summa Theol.*, 3, q. 17, a. 2, obj. 3.
196. *Ibid.*, 3, q. 17, a. 2, ad 3.

objeción, afirma que: «El ser pertenece a la misma hipóstasis o persona» [197]. Y en otra respuesta que: «El ser sigue a la naturaleza, no como lo que tiene ser, sino como por lo que algo es; en cambio, a la persona o hipóstasis sigue como lo que tiene ser» [198]. El ser sigue o pertenece a la persona, es su constitutivo. Por ello, la respuesta a la objeción citada está basada en que la unicidad del ser proviene de la unidad de la persona.

Sin embargo, parece rebatir esta tesis la afirmación de que las tres personas de la Santísima Trinidad tengan un único ser, tal como se dice en la objeción; y, por tanto, también que el ser sea el constitutivo formal de las personas divinas, pues las tres tienen un ser común. Pero la dificultad, que surge de esta respuesta, no consiste en que parece que tanto en las criaturas como en Dios, dado que hay una analogía entre ambas, el elemento personificador no sea el ser; sino en explicar que no es contradictorio que en Dios el ser sea común y que al mismo tiempo sea el constitutivo formal de cada una de las tres personas.

En el texto citado, santo Tomás no da ninguna explicación, porque no es necesaria para resolver la objeción; pero, además, ya lo había hecho en la primera parte de la *Suma*, al justificar la definición de Boecio, en el siguiente pasaje: «La distinción en Dios no se hace sino por las relaciones de origen, como ya se ha dicho más arriba (q. 28, a. 3). Ahora bien, la relación en Dios no es como el accidente inherente al sujeto, sino la misma esencia divina, por eso, es subsistente, ya que la esencia divina es subsistente. Por lo tanto, así como la deidad es Dios, así la paternidad divina es Dios Padre, que es persona divina. Así pues, la persona divina significa la relación subsistente» [199].

La distinción de las tres personas divinas, Padre, Hijo y Espíritu Santo es por la relación de origen, es decir, por la paternidad, la filiación y la espiración pasiva, respectivamente. Tales relaciones, o propiedades personales, no son como las de los entes creados, accidentes que advienen a la substancia, sino que son la misma esencia o naturaleza divina. Además, como la naturaleza divina se identifica con su ser, o es el «mismo ser subsistente», estas relaciones serán subsistentes o el mismo ser relativo.

Por ello, santo Tomás añade, en esta explicación, que la relación divina de paternidad es Dios Padre, o lo que es lo mismo, es lo que constituye la persona del Padre, pues, como también se precisa, por Dios Padre se entiende la persona divina. Por tanto, las personas divinas se constituyen por las *relaciones subsistentes*, o por el mismo *ser subsistente relativo*. De ahí se concluye que la persona

197. *Ibid.*, 3, q. 17, a. 2, in c.
198. *Ibid.*, 3, q. 17, a. 2, ad 1.
199. *Ibid.*, 1, q. 29, a. 4, in c.

divina es la «relación subsistente». No se constituyen por el mismo ser subsistente, que es Dios, en cuanto que es uno, sino por las relaciones subsistentes, o el ser divino relativo.

Puede decirse que, según santo Tomás, en Dios, el ser es uno, pero sólo bajo el aspecto absoluto. Tomado así, el ser no es el constitutivo formal de las personas divinas, pues el constitutivo de toda persona no es el ser común, y, por ello, comunicable, sino el ser propio, y por lo mismo incomunicable.

Este mismo ser divino único es *relativamente triple*. De manera que hay en Dios un ser paterno, un ser filial y un ser espirado. Lo que no supone que el ser sea multiplicado triplemente, sino que siendo uno e inmultiplicable es relativamente tres, en el sentido que es *poseído* de tres modos distintos.

Cada persona divina posee el mismo ser, pero de una manera propia, según las relaciones de paternidad, filiación y espiración pasiva. Y así el mismo ser es afectado por distintas relaciones. Así, el Padre es el mismo ser subsistente paterno, o el ser subsistente divino *cualificado* y diversificado por la relación de Paternidad. El Hijo es el mismo ser subsistente filial, es decir, el ser subsistente *afectado* y diversificado por la relación de filiación. El Espíritu Santo es el mismo ser subsistente, *modificado* y diversificado, por la relación de espiración pasiva.

Estos tres ser relativos divinos distintos pueden ya constituir formalmente a cada una de las personas divinas, puesto que por cada relación el ser común es poseído de modo distinto, esto es, por cada una de ellas el ser es hecho distinto de las otras dos personas, y, por consiguiente, se le convierte en propio [200].

Queda así justificado el que siendo único el «ser subsistente» sea el constitutivo formal del Dios trino. Por consiguiente, la justificación racional del misterio de la Santísima Trinidad no representa ninguna dificultad a la tesis de que el ser propio es el constitutivo formal de la persona, la subsistencia o la personalidad. De manera que santo Tomás puede sostener que tanto en Dios como en las criaturas el constitutivo formal de la persona es el ser.

16. Trascendentalidad de la persona

Aún admitiendo que el ser sea un constitutivo formal e intrínseco de la persona, no parece, sin embargo, que sea el principio personificador, lo que convierte en persona al mero ente substancial, o supuesto, porque también constituye formalmente a este último. Por el ser propio, no se advierte diferencia entre la persona y el supuesto.

200. Cfr. L. BILLOT, *De Verbo Incarnato. Commentarius in tertiam partem S. Thomae*, Universitatis Gregoriana, Roma, 1942, 148-149, e Idem. *De Deo Uno et Trino, Ibid., Ibid.*, 1920 [6].

Si la persona y el ente substancial no personal difieren tendrá que ser por algún elemento que incluya la primera y de la que carezca este ente. No obstante, parece que tal elemento, exclusivo de la persona, no puede ponerse en el ser, ya que este constitutivo metafísico lo poseen tanto la persona como el supuesto, y en ambos es su constitutivo formal. En lo único que muestran diferir es en la naturaleza. Como se indica en la definición de persona, su naturaleza es racional, en cambio, la de las otras substancias individuales no posee esta determinación. Por consiguiente, la racionalidad, o el conocimiento intelectual, tendrá que ser el principio que diferencie la persona del supuesto, es decir, lo que constituye a la persona en cuanto persona.

Parece, por consiguiente, que sin negar que la persona sea un ente substancial, y no la mera esencia substancial, hay que sostener que su constitutivo formal es la racionalidad. Y ello, admitiendo que el ser es también un constitutivo de este tipo de la misma[201]. Habría así un doble constitutivo formal de la persona. En cuanto ente substancial, y, por tanto, en cuanto es un supuesto, la persona tiene como constitutivo formal el ser. En cuanto persona, tendría la racionalidad.

Se desprende de ello que, tanto si la persona se considera como algo esencial o como algo entitativo, el supuesto no es más que un género y la racionalidad una diferencia específica, que al determinar al género lo constituye en persona. Y este constitutivo formal de la persona en cuanto tal, queda, por tanto, situado en el orden esencial y en el de las categorías, concretamente en la de la cualidad.

Sin embargo, no puede llegarse a estas conclusiones. Para santo Tomás ni el supuesto es un género, ni la persona es una de sus especies, ni la racionalidad, la diferencia específica que determina al primero convirtiéndolo en una especie suya. Tampoco la racionalidad es el constitutivo formal de la persona en cuanto persona. Ni ésta pertenece al orden esencial, ni su constitutivo metafísico a ninguna categoría.

El constitutivo formal de la persona, para santo Tomás, es el ser propio, o proporcionado a la esencia substancial individual. Y lo es tanto en el aspecto entitativo como en el aspecto personal. Es el ser propio lo que hace que la persona sea ente substancial y a la vez persona. El ser es el único constitutivo formal de la persona. Además, ello no impide que, aunque el ser sea el constitutivo común de la persona y de los entes impersonales, se explique perfectamente porque difieren ambos, sin necesidad de acudir a la racionalidad o a cualquier otra determinación esencial.

Para advertirlo, basta tener en cuenta que también para santo Tomás, como se ha dicho igualmente, el ser es la actualidad de todas las formas, o actos esenciales, la forma de las formas, o el acto de los actos, y, que, por ello, es la máxima perfección. De ahí que al unirse con la esencia, y así constituir el ente y proporcionarle la existencia, no sea completado o perfeccionado. Es el ser el que perfecciona a la esencia y, por ello, la completa.

201. Cfr. A. AROSTEGUI, *La persona, o.c.*, 32.

Si todas las perfecciones de cualquier ente derivan del ser propio que posee, y el ser en sí mismo es la perfección suprema, que incluye a todas las demás, se sigue que la perfección de la persona proviene de su ser propio. De manera que, como el ser proporciona todas las perfecciones al ente, la perfección personal no tendrá su origen en algo esencial, sino en el ser del ente personal. De ahí que el ser no sólo constituya formalmente a la persona en cuanto que es un ente substancial, sino también en cuanto que es persona. Incluso la misma racionalidad tiene su origen en el ser substancial, por lo que es imposible que sea el principio personificador. El constitutivo formal de la persona es único.

Se comprende también que, a pesar de que el constitutivo formal de todo ente y de la persona sea el ser, ambos se diferencian. Como se ha dicho, el ser es siempre imperfeccionado o limitado en su máxima perfección por la esencia, que precisamente expresa la medida o grado de esta limitación. De manera que si los entes difieren entre sí es porque el ser propio de cada uno está limitado en distintos grados. En un ente su ser será limitado en una cierta medida, y en otro estará limitado en otra diferente.

Si un ente posee una mayor perfección que los demás no es porque le advenga una determinación esencial, sino porque su ser se encuentra menos limitado, o imperfeccionado, que en los otros, tal como ocurre entre las criaturas; o bien, que no tiene limitación alguna, porque su esencia receptora no es limitante, por identificarse totalmente con él, como es el caso de Dios. Como indica santo Tomás: «Dios, pues, por su esencia es el mismo ser subsistente, no es posible que existan dos de esta manera, así como no es posible que existan dos ideas separadas de hombre, o dos blancuras por sí subsistentes. De donde, todo lo otro que sea por Él es necesario que sea participante del ser, porque no puede ser igual a Él, que es esencialmente el mismo ser»[202].

Porque Dios es el «mismo ser subsistente», todos los demás entes, que poseen el ser de modo limitado, según la esencia en que lo reciben, deberán participar del ser. Según esta afirmación del texto citado, los entes creados participan del ser, el ser que poseen es participado, y la esencia sustentante del mismo es la medida de esta participación.

202. SANTO TOMÁS, *De malo*, q. 16, a. 3.

Precisa santo Tomás, en otro lugar, que: «Participar es como coger una parte; y, por ello, cuando algo de modo particular recibe lo que a otro pertenece de modo total se dice participar de aquello» [203].

Según esta definición, participar de algo no es ser una parte del mismo, sino recibir en parte, o limitadamente, este algo, que también puede ser poseído por otro de un modo total y, por ello, serlo totalmente, sin limitación alguna. Todo lo cual se cumple perfectamente en el ser, por esto, afirma santo Tomás: «El ser es participable por todos; él mismo, en cambio, no participa de nada» [204].

Los entes creados participan del ser, –el cual no participa de ninguna realidad–, porque no son el ser, sino que lo tienen; y lo poseen según un grado o medida, indicada por la esencia receptora y, por ello, limitante. Por consiguiente: «Así como lo que tiene fuego y no es el fuego está encendido por participación, así aquello que tiene ser y no es el ser, es ente por participación» [205].

Todo ente creado es un ente por participación, porque es una participación del ser, según cierto nivel de participación, que es su esencia. De manera que estos entes: «No son imperfectos por causa del mismo ser en absoluto, pues no tienen el ser según toda su posesión, sino que participan del ser por un cierto particular e imperfectísimo modo» [206]. Los entes no son imperfectos por el ser, considerado absolutamente, o en sí mismo, sino porque lo poseen parcialmente y no de una manera total, ya que lo reciben en una esencia, que lo limita en una cierta manera.

De la doctrina de la participación del ser se deriva la tesis de la distinción real entre la esencia y su ser proporcionado, entre el constitutivo material y formal del ente. Explica santo Tomás que: «Todo lo que es después del primer ente, puesto que no es su ser, tiene el ser en algo recibido, por el que el mismo ser es contraído; y, así, en cualquier ente creado una cosa es su naturaleza, que participa del ser, y otra el mismo ser participado» [207]. En los entes creados, el ser es reducido en sus perfecciones, o imperfeccionado, por su esencia o naturaleza, y, por ello, es necesario afirmar que es distinta esta esencia, que da la medida de la participación y limita al ser según la misma, y el ser participado, que ha sido limitado por ella al recibirlo. La participación del ser por el ente, hace que sus constitutivos, esencia y ser proporcionado a dicha esencia se distingan. Además, como el ente es real, y ambos lo componen, la distinción entre ellos será también real.

203. Idem. *In librum Boethi de Hebdomadibus*, lect. 2.
204. Idem. *Q. De Anima*, q. un., a. 6, ad 2.
205. Idem. *Summa Theol.*, 1, q. 3, a. 4.
206. Idem. *Cont. Gentes*, 1, 28. Cfr. F. CANALS VIDAL, *Cuestiones de fundamentación*, Publicaciones Universidad de Barcelona, 1981, 203 y ss.
207. Idem. *De spirit. creat.*, q. un., a. 1.

Esta misma doctrina de la participación del ser confirma que el ente esté estructurado en acto y potencia, porque, como también indica santo Tomás: «Todo participado es comparado al participante como su acto (...). El ser participado es limitado a la capacidad del participante. De donde Dios, que es el mismo ser, es acto puro e infinito. En cambio, las substancias intelectuales están compuestas de potencia y acto, no de materia y forma, sino de forma y ser participado. De donde algunos dicen que están compuestos de *lo que es* y de *por lo que es*, pues el mismo ser es *por lo que* algo es» [208].

Todo lo participado es el acto del participante y, por consiguiente, el ser participado de los entes será su acto. Además como este ser es limitado a la capacidad del participante, en una cierta medida, o grado, del principio que lo limita, la esencia receptora y sustentante, ésta última será potencia con respecto al ser. En cambio, lo que no participa del ser, porque es el mismo ser, será acto puro, por carecer de una esencia finita limitadora. Por tanto, los entes creados materiales poseerán una doble estructura acto-potencial. Por un lado, esencial, de forma y materia primera, y, por otro, entitativa, de ser participado y de esta esencia compuesta en su orden, que recibe el ser, proporcionándolo a ella. La misma composición acto-potencial en el plano entitativo se encuentra en los entes inmateriales creados, que únicamente carecen de composición en su esencia, como se ha dicho. Todos los entes que participan del ser están compuestos de potencia y acto, de esencia y ser, del principio participador y del participado.

De este modo, la doctrina del acto y de la potencia no sólo es utilizada en el orden categorial, para explicar las estructuras substancia-accidentes y materia-forma, sino también en el trascendental del ente, aunque en sentido analógico, al considerar la esencia, finita y participadora del ser, como potencia, y el ser participado, proporcionado a ella, como su acto.

La participación de los entes del ser permite también probar que todos los entes, incluidos los personales, han sido creados por Dios, que son efectos de su causalidad creadora. Afirma santo Tomás que: «Es preciso que todas las cosas, fuera de Dios, no sean su ser, sino que participen del ser, y, por consiguiente, es necesario que todos los entes, que se diversifican según la diferente participación del ser, siendo más o menos perfectos, hayan sido causados por un primer ente, que sea máximamente perfecto» [209].

Dios crea poniendo en las criaturas la estructura que les da la capacidad de participar de la perfección del ser. Otorga, por consiguiente, el bien que participan y la capacidad de poseerlo. Dios hace los entes capaces de perfección, que

208. Idem. *Summa Theol.*, 1, q. 75, a. 5, ad 4.
209. *Ibid.*, 1, q. 44, a. 1, in c.

tienen así la capacidad de poseerla, de participarla. Las criaturas tienen, por ello, la potencia ordenada a poseer la perfección; tienen una esencia, que es potencial en orden a la posesión del ser, perfección básica. De manera que la potencia, que no es creada separada de su acto, sino concreada, es recipiente del acto de ser, perfección suprema del ente. La creación es comunicación de perfección. Dios crea los entes como aspirando a tener la perfección que les comunica. Les da la perfección del ser y el límite, o modo, que permite que lo posean como propio.

Se desprende asimismo de esta exposición que la finitud no es un mal metafísico, sino el modo de participar el bien. La finitud esencial es el modo de participar el ser; no representa la destrucción de una esencia, sino la conmensuración cuantitativa de la misma. Lo mismo ocurre con la conmensuración subjetiva de las capacidades operativas, pues no son privación, sino potencia, capacidad de perfección. La finitud no es un mal metafísico.

Además, de que: «El ente sea por participación, se sigue que ha de ser causado por otro» [210]. También por la participación se advierte que el ente implica la analogía. La participación de un ser común hace que el concepto de ente tenga una significación analógica, un significado que no tiene una unidad estricta, sino una unidad proporcional, en la que se contienen las diversas esencias en cuanto referidas al ser propio que participan. Esta analogía, denominada de proporcionalidad, es la que posibilita la llamada de atribución, basada en relaciones causales [211].

Por último, debe notarse que esta doctrina de la participación del ser, según la cual el ente participa del ser, y, por ello, se compone de ser participado y de una esencia participadora, implica una especial noción de esencia. Para santo Tomás, la naturaleza, o esencia, desde la perspectiva entitativa no es nada, puesto que no es un ente, sino un constitutivo del ente, que es el grado, o medida, del ser, que siendo así limitado se convierte en el otro constitutivo.

Esta concepción de la esencia se advierte claramente en el siguiente pasaje, que sintetiza toda la doctrina de la participación: «El mismo ser es lo más perfecto de todo, pues es comparado a todo como acto. Pues nada tiene actualidad, a no ser en cuanto es; de donde el mismo ser es la actualidad de todas las cosas, y aún de las mismas formas. De donde no es comparado a otro como el recipiente a lo recibido, sino más bien como lo recibido al recipiente. Así, pues, cuando digo el ser del hombre, o el ser del caballo, o el ser de cualquier cosa, el mismo

210. *Ibid.*, 1, q. 44, a. 1, ad 1.

211. Cfr. E. FORMENT, *Lecciones de Metafísica*, Rialp, Madrid, 1992, 288 y ss.; y D. LORENZ, O.P., *La evolución doctrinal del pensamiento del P. Santiago Ramírez O.P. respecto al problema de la analogía*, Pontificia Universitas S. Thomae Aq., Roma, 1989.

ser es considerado como algo formal y recibido, no, en cambio, como aquello al que compete el ser» [212].

El ser no solamente es un acto, sino que se compara a todo como acto, es así la actualidad de todas las cosas, incluso de las mismas formas, que en otro orden son también actos. Porque es el acto de los actos, el acto primero y fundamental, el ser es lo más perfecto de todo, la perfección suprema, que incluye todas las perfecciones. De ahí se sigue que el ser nunca será recipiente de ninguna perfección. Y, por tanto, el ser nunca podrá completarse, o perfeccionarse, por algo, que de este modo sería recibido. Por el contrario, es el ser el que es siempre recibido y, por tanto, es el ser el que completa y perfecciona al recipiente, y lo hace de un modo total, porque le confiere la totalidad de las perfecciones que puede recibir.

Por recibir al ser, la esencia del ente no le puede conferir ninguna perfección, ya que entonces el ser sería recipiente de esta perfección. A la inversa, es el ser el perfeccionante de la esencia. Lo que hace ésta no es perfeccionar, o completar, el acto de ser, sino limitarlo, o rebajarlo, en sus perfecciones, de acuerdo con un determinado grado. La esencia, por consiguiente, carece de toda perfección, incluso de realidad entitativa; ésta y todas las demás perfecciones las adquiere del ser que ha participado. Por ello, aunque se diga que la esencia recibe el ser, no hay que entender esta expresión en el sentido de que posea una cierta realidad, y, por tanto, que la esencia reciba al ser como una realidad recibe a otra; sino como la medida según la cual el ente participa del ser. Este grado, o medida, no tiene actualidad, aunque sea un constitutivo del ente; se la confiere, igual que todas las perfecciones, el ser, que es acto.

Si el ser no es algo común, en el sentido que esté de modo idéntico en todo ente, no se sigue que el supuesto y la persona no puedan diferir por el ser, sino por la esencia, ni que, por tanto, la racionalidad, que pertenece a la esencia de la persona, sea el elemento diferenciador. Tampoco se infiere, por ello, que el supuesto sea un género y la racionalidad la diferencia específica, que al determinarle lo constituya en la especie persona.

Ninguna de estas inferencias es posible, porque el ser no puede ser perfeccionado, o completado, por la esencia, ni por algo esencial, como es la racionalidad. Si el supuesto y la persona difieren es porque el ser propio del primero está limitado en un determinado grado, y el ser de la persona lo está en otro diferente. De manera que si la persona posee una mayor perfección que los demás entes, no es porque se le adicione la racionalidad, sino porque su ser está menos limitado o imperfeccionado, en el caso de las criaturas, o porque lo es totalmente, sin limita-

212. SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, 1, q. 4, a. 1, ad 3.

ción, como sucede en Dios. Por consiguiente, aún siendo el ser el constitutivo formal de la persona y el de todos los restantes entes, como es el propio, es decir, como en cada ente comunica sus perfecciones hasta un grado diferente, pueden distinguirse los entes personales de los impersonales.

Según la doctrina de la participación, es totalmente imposible que la persona y el supuesto difieren por un elemento esencial, porque, de acuerdo con la misma, son distintas participaciones del ser, que es la perfección suprema. La persona es la más plena participación del ser en las criaturas y, por tanto, es más perfecta que cualquier supuesto. La persona tiene más parte en el ser que el supuesto, y, por ello, su perfección es mucho mayor; o bien, es el ser, el ser no participado, como es la persona divina. De ahí que el ser propio sea el constitutivo metafísico de la persona y el origen y la raíz de todas las propiedades y perfecciones personales, y al mismo tiempo pueda ser el constitutivo formal de los demás entes, pues no se trata del mismo ser, sino del ser participado en distintas medidas.

La noción de persona no es, por consiguiente, un género o una especie, aunque tampoco es un concepto trascendental, o de máxima extensión no genérica. Sin embargo, transciende todos los géneros y todas las categorías, o géneros supremos. No puede por ello incluirse en ninguno de los modos del ente predicamental. La persona significa perfección, perfectividad y estimabilidad en un nivel de plenitud, que no puede explicarse por determinaciones de diferencias sobre géneros o especies, ni por ninguna de las categorías, como si fuese algo substancial o accidental. Hay que concebirla como directamente participante en el ser y en los trascendentales que éste funda, la unidad, la verdad, la bondad y la belleza, en un máximo grado. En este sentido la persona tiene un carácter «trascendental». La persona es lo que posee «más» ser, y, por tanto, lo más unitario, lo más verdadero, lo más bueno y lo más bello[213].

213. Cfr. F. CANALS VIDAL, *Sobre la esencia del conocimiento*, PPU, Barcelona, 1987, 582. Cfr., también BATTISTA MONDIN, *Rifare l'nomo*, Dino, Roma, 1993, 143 y ss.

II

DIMENSIÓN ÉTICA DE LA PERSONA

1. Las corrientes éticas contemporáneas

En nuestros días, se ha dicho: «Existen tantos paradigmas de racionalidad ética cuantas son las teorías filosóficas sobre la moralidad» [1]. Estas teorías serían, por una parte: la *ética utilitarista* o consecuencialista, y la *ética evolucionista*, propias del mundo angloamericano y de carácter finalista. Por otra, la *ética kantiana*, y la ética de la *ley natural*, más clásicas, basadas en la idea de un «orden» previo. Hoy, además, se propone una «ética civil», que se ordena por: «Los parámetros de la democratización, del diálogo pluralista y de la convergencia integradora» [2].

También se reagrupan las corrientes éticas actuales del siguiente modo: la *ética analítica*, propia de la Filosofía analítica, que: «Desecha cualquier intento por determinar la bondad o maldad objetivas de las acciones (...) para ocuparse del análisis lógico del lenguaje moral»; la ética *utilitarista*, que afirma que: «El individuo debe conjugar sus intereses propios con los intereses de todos», de manera que una opción justa es «aquella que rinda la utilidad máxima o el equilibrio esperado entre satisfacción e insatisfacción considerando todas las personas interesadas en el resultado de dicha acción» [3]; la *ética kantiana*, basada en el

1. M. VIDAL, *Bioética. Estudios de bioética racional*, Tecnos, Madrid, 1989, 19.
2. *Ibid.*, 20. «Se entiende por ética civil el mínimo moral común de una sociedad pluralista y secular», 21. «La racionalidad humana –y no las cosmovisiones opcionales– y el consenso social –y no las opciones partidistas– constituyen el fundamento válido y seguro de la ética civil», 23. Cfr. MARCIANO VIDAL, *Moral de actitudes*, Editorial PS, Madrid, 1990[7], 4 vols.
3. J. Mª. VALDERAS, *Ética y genética*, en Folia Humanística, Barcelona, 30 (1992) 326, 147-162; 30 (1992) 149-150, 283-300, 327.

«imperativo categórico», según el cual un acto individual tiene que poder convertirse en ley general; la *ética dialógica*, o ética civil, o de mínimos presupuestos morales reconocidos por todos; la *ética evolutiva*, basada en la evolución biológica que puede ser orientada por el hombre, intenta, como ha dicho uno de sus seguidores: «Una mayor supervivencia de la especie humana, incluyendo una mejora de la calidad de vida para el individuo y para el conjunto de la sociedad» [4]; y, por último, la *ética naturalista*, llamada así porque se apoya en la ley natural, en la existencia de una ley moral impresa en la razón humana.

En la actualidad no se defiende ya una *ética científica o positivista*, basada en la racionalidad científica, que se considera aceptada por todos, porque, como ha indicado el profesor Diego Gracia: «Hoy nos es difícil, si no imposible, aceptar sin más este ingenuo credo positivista (...). Era una tremenda ingenuidad de los positivistas el creer que la ciencia puede convertirse en un sistema explicativo de todo, haciendo innecesarios los demás tipos de racionalidad, y, por tanto, desplazando definitivamente a la metafísica y a la religión. De hecho al formular proposiciones como (...) que la ciencia es un modo de racionalidad alternativo a los otros e incompatible con ellos, el positivismo está efectuando juicios que ya no son científicos sino claramente filosóficos, más aún, metafísicos (...). El tema de los fundamentos de la moralidad es estrictamente filosófico y hemos de aceptarlo como tal» [5].

Sólo por este motivo habría que descalificar a las éticas analítica, utilitarista, evolutiva, porque no aportan un fundamento básico, e incluso la ética del *deber por el deber* de Kant. Respecto a la ética dialógica, deben tenerse en cuenta las siguientes advertencias de Serrano Ruiz-Calderón: «En aras del consenso y ante el escepticismo ante el argumento racional, se buscaría la confluencia de las diversas posturas, la cual, no lo olvidemos, se realizaría en la ideología dominante del materialismo contemporáneo. El mínimo común denominador implica a medio plazo el sacrificio del débil, y, además, el dominio por quien tiene el poder de crear la opinión, es decir, por quien controla los medios de comunicación» [6].

Por otra parte, en cierta manera es verdad que, como comenta el Dr. Valderas: «Abogar hoy por una ética naturalista, la que se apoya en la ley natural y en el derecho natural, es nadar contra corriente. Contra ella se vierten los epítetos más

4. G. H. KIEFFER, *Bioética*, Alhambra, Madrid, 1983, 13.
5. D. GRACIA, *Fundamentos de Bioética*, Eudesma, Madrid, 1988, 320.
6. J. M. SERRANO RUIZ-CALDERÓN, *Cuestiones de Bioética*, Speiro, Madrid, 1991, 20. Indica también el profesor Serrano Ruiz-Calderón que: «Por otro lado (...), esta posición sociologista, quita toda pretensión normativa» *(Ibid)*. Cfr. JOSÉ MIGUEL SERRANO RUIZ-CALDERÓN. *Los aspectos jurídicos de la Bioética*, en *Conversaciones de Madrid: Biotecnología y futuro del hombre: la respuesta bioética*, Eudesma, Madrid, 1992, 87-95.

duros y las descalificaciones más radicales. Se la confunde con la moral teológica muchísimas veces. Se la reputa como metafísica en el significado menospreciado de ese término en las escuelas positivistas y utilitaristas» [7]. Sin embargo, es la única posición ética que se fundamenta verdaderamente en una metafísica, que es la continuación del recto conocimiento espontáneo.

Las tesis contrarias a la recta razón espontánea, que se utiliza en los cotidianos afanes de la vida, son denominadas por santo Tomás «posiciones extrañas». Explícitamente declara: «Las opiniones de este tipo, que destruyen los principios de alguna parte de la Filosofía, se llaman posiciones extrañas (...). A la afirmación de tales tesis son llevados algunos hombres, en parte ciertamente por protervia, y en parte por argumentaciones sofísticas que no fueron capaces de superar» [8].

En la actual situación contemporánea, con estas negaciones o «posiciones extrañas», se han elaborado muchísimos mitos sobre el hombre y su conducta. Pero, como ha señalado Canals Vidal: «El mito del hombre como puro sujeto activo, libre e incondicionado, sin naturaleza ni ley natural, sin subordinación a fines a los que aspire por una inclinación impresa en su ser substancial, se refiere a un *para-sí* inexistente en la realidad natural» [9].

2. El personalismo de santo Tomás

A la «ética naturalista» de santo Tomás, por fundamentarse en los principios que le proporciona su doctrina metafísica de la persona, no le afecta la grave crisis ética contemporánea. Crisis que ha conducido a la deteriorización de la mayoría de los preceptos morales fundamentales, y que ha sido muchas veces agravada por su fomento desde los poderes públicos y medios de comunicación.

El primer principio fundamental de la Ética, que se deriva de la concepción de la persona expuesta, que la delimita como un individuo, un ente substancial completo en todos los sentidos, incluido el entitativo, cuya naturaleza racional le da aún mayor individualidad y que supone, por ello, la mayor participación en el ser, es que todo hombre, en cualquier circunstancia, tanto vital como psicológica, cultural, moral, o de algún otro tipo, es persona. El hombre siempre es persona. En ningún momento de su desarrollo vital, ya sea en el seno materno, en la infancia, en la madurez, en el final de la vida, en el momento terminal, deja de ser persona humana. Nunca el hombre es o se convierte en una «cosa».

7. J. Mª. VALDERAS, *Ética y genética*, *o.c.*, 161.
8. SANTO TOMÁS, *De malo*, q. 6, a. un., in c.
9. F. CANALS VIDAL, *Teoría y praxis en la perspectiva de la dignidad del ser personal*, en «Atti del Congresso Internazionale Teoria e Prassi», Edizioni Domenicane Italiane, Napoli, 1976, vol. I, 109-116, 111.

Igual que no modifica el carácter natural de ser persona del hombre ninguna condición de pobreza, ya sea física, ya sea intelectual o cultural, ni ninguna situación de menor integridad física o moral, tampoco lo hace ninguna de las fases de la vida del hombre. De manera que desde la constitución del cigoto, de la célula constituida por la fusión del ovocito y del espermatozoide, por los gametos materno y paterno, desde que existe este nuevo ser, que irá cambiando según la programación de su genoma, o dotación genética, y acomodación en el espacio y el tiempo, hay una persona.

El ser humano en esta fase embrionaria, como todo hombre, tiene una vida propia, con un programa determinado de su desarrollo, no sólo en sus características generales sino también individuales, que le dan el carácter de única e irrepetible. En este estado la persona no es una parte corporal de su madre, desde el punto de vista biológico. De la misma manera que en la vida extrauterina el hombre necesita de la biosfera para respirar, nutrirse y desarrollarse, pero, sin embargo, no por ello es una parte en el sentido de una extensión de la misma, tampoco lo es el embrión de su madre. Es una nueva vida distinta de la de sus padres, un nuevo ser, con un nuevo programa genético, un nuevo individuo humano.

Las distinciones entre pre-embrión y embrión, que se establecen según la implantación en el endometrio de la madre, o a veces por la unicidad, o antes de la formación del cerebro y después, u otras parecidas, no sirven para establecer cuándo el nuevo ser es humano. Desde la fecundación hay un ser perteneciente a la especie humana, y que se distingue por su individualización de sus progenitores. Desde la perspectiva biológica el embrión desde su inicio es un ser de la especie humana. En la vida humana hay una continuidad desde el punto de arranque hasta las distintas etapas del desarrollo vital. No hay un cambio de especie o un cambio cualitativo esencial. Siempre hay un ser vivo humano. Si en alguna de las etapas esta vida no fuese humana no podría tampoco serlo en las siguientes.

Si la Biología reconoce que el embrión, independientemente de que posea un alma o espíritu u otra realidad, que transcienda el campo de observación de esta ciencia, es un individuo de la especie humana, un hombre, desde la filosofía de santo Tomás hay que afirmar que es una persona, porque todo hombre lo es. Se acepta que el estudio del hombre esté a cargo de varias ciencias, no sólo de las experimentales, como la Biología, sino también de las llamadas Ciencias humanas (Psicología, Sociología, Antropología cultural, Historia, etc.). Pero, además, es objeto de estudio de la Filosofía.

Las diversas ciencias, tanto experimentales como humanas, sólo nos ofrecen aspectos parciales del ser humano, ya que no pueden penetrar, por su finalidad y por su propia metodología, hasta la profunda e interior esencia de su realidad, y

comprender así sus causas últimas. La filosofía del hombre de santo Tomás ofrece una visión integral del ser humano, igual que de todo el universo y de toda la realidad lo hace su metafísica, que le fundamenta y suministra una sabiduría sobre el hombre, un personalismo, o doctrina que explica el valor de la persona humana, su puesto en el cosmos, su destino y su finalidad, y que propone un ideal en función de esa valoración. Este saber no es tampoco pleno, porque, por moverse en el ámbito de la razón humana, es limitado. Sin embargo, suministra la comprensión más profunda y de mayor grado de certeza objetiva del ser humano. La filosofía de la persona explica lo que es el hombre, pero no traspasa sus límites y respeta el misterio del hombre.

Una de las verdades que la antropología personalista de santo Tomás ha conseguido probar es el carácter personal de todo hombre. La doctrina metafísica del ser, que desvela la dimensión «trascendental» de la persona, permite establecer que todo hombre por el mismo ser, que le hace que sea humano, es también persona. Si esta perfección, y consecuente dignidad, no tuviera directamente su origen en su ser propio, en una participación superior del ser, sino en alguna determinación esencial, como la racionalidad, sería fácil negar que es común a todos los hombres. Podría desprenderse, entonces, que, por ejemplo, los niños, los ancianos, los enfermos mentales, cualquier ser humano que no actualizara su racionalidad, carecen del valor personal, no son personas. Además, con esta fundamentación, se seguiría que existirían categorías de personas en el mismo orden metafísico, porque se dan diferencias en el grado de inteligencia humana.

3. La perfección personal

Además de la igualdad de todo hombre en toda fase o estado de su vida, por su dimensión personal, el constitutivo formal de la persona permite que se le pueda reconocer y explicar de manera adecuada su gran perfección, y, por ello, su suprema dignidad. Santo Tomás, al comentar la definición de Boecio, considera que, por implicar que el ser es el elemento personificador de la persona, indica también que es lo perfectísimo. Afirma explícitamente: «La persona significa lo que es más perfecto en toda la naturaleza» [10].

Cada una de las personas por sí misma tiene mayor valor y dignidad que cualquier otra realidad, ya sea natural o artificial, ya sea todas ellas en conjunto. De ahí que, como también señala insistentemente santo Tomás, el nombre de persona es un nombre de dignidad, de «máxima dignidad» [11].

10. SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, 1, q. 29, a. 3, in c.
11. *Ibid.*, 1, q. 29, a. 3, ad 2.

Tal es su excelencia que, por ello, se puede atribuir analógicamente a Dios: «La dignidad de la naturaleza divina excede a toda otra dignidad, y, por ello, el nombre de persona conviene sobre todo a Dios» [12]. No solamente se puede decir de Dios que es persona, sino que es a Él a quien compete principalmente, por su infinita dignidad. El nombre «persona», por consiguiente, expresa una dignidad de la que carecen los entes impersonales.

Después de afirmar que la persona es lo más perfecto que hay, añade: «es decir, el subsistente en naturaleza racional» [13]. Hace corresponder, por tanto, la subsistencia y la racionalidad con la perfección y la dignidad. Relaciona, con ello, la perfección personal con el ser, y no sólo por referirla a la subsistencia que, como se ha dicho, es el resultado de la posesión de un ser propio, sino por hacerlo también a la racionalidad, que la entiende como un grado de participación en el ser.

En varios lugares, santo Tomás pone en conexión el entender con el ser. En la *Suma Teológica*, tratando el atributo de la perfección de Dios, al preguntarse si en Dios están las perfecciones de todas las cosas, santo Tomás se pone la siguiente objeción: «El viviente es más perfecto que el ente y el inteligente lo es más que el viviente; luego, vivir es más perfecto que ser, y saber más perfecto que vivir. Pero la esencia de Dios es su mismo ser. Luego, no tiene en sí la perfección de la vida y la sabiduría y otras perfecciones parecidas» [14].

Ciertamente, el viviente es más perfecto que el que sólo es ente, pues carece de la vida, y el que tiene una naturaleza cognoscitiva intelectual es más perfecto que el viviente carente de conocimiento o de inteligencia; sin embargo, se puede afirmar que en Dios se hallan las perfecciones de todas las cosas y que, por tanto, es universalmente perfecto, aún siendo el mismo ser, porque, como responde santo Tomás: «Dice Dionisio en *Sobre los nombres divinos*, cap. 5, 3 (MG. 3, 87), el mismo ser es más perfecto que la vida, y la misma vida más perfecta que la misma sabiduría, aunque el viviente es más perfecto que el ente sólo, porque además de viviente es también ente, y el inteligente es ente y viviente, si se consideran según que se distinguen por la razón. Así, pues, aunque el ente no incluya en sí al viviente y al inteligente, porque no es preciso que todo aquello que participa del ser participe él mismo en todos sus modos, sin embargo, el mismo ser de Dios incluye en sí la vida y la sabiduría, porque ninguna de las perfecciones del ser puede faltarle a quien es el mismo ser subsistente» [15].

12. *Ibid.*, 1, q. 3, a. 4. Cfr. E. FORMENT, *Dios y el hombre*, Casals, Barcelona, 1987.
13. *Ibid.*, 1, q. 29, a. 3, in c.
14. *Ibid.*, 1, q. 4, a. 2, obj. 3.
15. *Ibid.*, 1, q. 4, a. 2, ad 3.

Contemplando la perfección del ser, que hace que algo sea ente, viviente e inteligente, hay que sostener que la mayor universalidad del concepto de vida respecto al de inteligente, y del concepto de ente respecto a ambos, no implica una mayor potencialidad a modo de género, sino una mayor profundización en la perfección del ser, que constituye a toda perfección, y en todos sus grados. Como indica santo Tomás en el cuerpo de este mismo artículo, cualquier perfección siempre está incluida en la perfección de ser; ya que los entes son perfectos en cuanto tienen el acto de ser, aunque lo posean en un cierto grado [16].

En la respuesta a esta objeción, dice, por ello, santo Tomás, que si consideramos el ser, la vida y la sabiduría en su concepto esencial, nos aparecen en una perspectiva aparentemente inversa con que se nos muestran las perfecciones del ser, vivir y entender en la escala de los entes, porque hay que reconocer que el ser es más perfecto que la vida, y la vida más perfecta que la sabiduría.

Lo mismo explica santo Tomás al tratar la perfección divina en la *Suma contra los Gentiles*: «Aunque aquellos que son y viven sean más perfectos que los que únicamente son, sin embargo, Dios no es otra cosa que su ser, es el ente de perfección universal. Y digo de perfección universal, como a quien no le falta ningún género de nobleza. En efecto, la perfección de cualquier cosa es proporcionada al ser de la misma. Ninguna perfección le vendría, por ejemplo, al hombre por su sabiduría si por ella no fuese sabio, y lo mismo de las otras perfecciones. Así pues, según el modo que la cosa tenga el ser, así es su modo de perfección, pues una cosa es más o menos perfecta según que su ser sea disminuido a un modo especial de mayor o menor perfección» [17].

Ninguna perfección se seguiría de alguna actualidad particular como, por ejemplo, la sabiduría, si por ella no se diera el «ser perfecto», según una medida y un modo determinado, es decir, si el hombre no fuese sabio por ella. Porque el ser no es el mero hecho de darse algo, que sea perfecto en su esencia, previamente a su participación en el ser, o lo que es lo mismo, el ser no es perfectible o receptivo de perfecciones, sino que siempre es perfectivo. El ser es participado y limitado al ser recibido en una esencia finita, por ello, se posee la perfección según el grado de limitación, o reducción de las perfecciones, que marca la esencia.

El ser es la perfección máxima y, por esto, como dice santo Tomás, en otro lugar de la *Suma Teológica*, citando el mismo texto del Pseudo Dionisio: «El ser tomado absolutamente, según que incluye en sí toda perfección de ser, es preferible a la vida y a todas las perfecciones subsiguientes. Y es que el ser en cuanto tal

16. *Ibid.*, 1, q. 4, a. 2, in c.
17. Idem. *Cont. Gentes*, 1, 28.

contiene en sí todas las perfecciones que se siguen de él; y en este sentido habla Dionisio. Pero si se considera el ser en cuanto participado en ésta o aquella cosa que no cabe toda la perfección de ser, sino que tienen un modo imperfecto de ser, como es el ser de toda criatura, entonces es cierto que el ente con otras perfecciones sobreañadidas es más perfecto. Por esto añade Dionisio que los entes que viven son mejores que los que sólo existen y los inteligentes mejores que los vivientes» [18].

La consideración del ser como acto del ente permite superar la antinomia, por la que la vida y la inteligencia se presentaban situadas por encima del ente, ya que éstas están constituidas por la propia perfección y actualidad del ser, que es así su constitutivo formal. Además, si el ser no fuese más profundo que el vivir, entonces quedaría sin explicar la vida. Igualmente si el vivir no fuese más profundo que el entender, quedaría el espíritu desvitalizado. Por ello, esta doctrina del ser permite superar las escisiones que se dan, a veces, entre la vida y el espíritu, y los enfrentamientos entre «naturaleza», vida y espíritu, propios de algunas concepciones modernas.

El ser es más perfecto que la vida y ésta más perfecta que la sabiduría, porque el ser es concebido como acto, como perfección suprema; el vivir como grado de ser, o nivel de perfección, y el entender como un plenario y supremo grado de participación en el ser y en el vivir. La vida no se añade a la entidad del ente, sino que se constituye como una participación en el ser, por ello se puede afirmar que «vivir es un cierto ser perfecto». Por lo mismo a esta perfección que es el vivir no se puede añadir el conocimiento y el entender como algo extrínseco o sobrevenido, porque son grados de participación en la vida y, por tanto, en el ser. De manera que la vida es plena y perfecta en los seres innegablemente, y plena y sumamente perfecta en los seres inteligentes.

Innegablemente en el hombre el conocer es algo accidental, en el sentido que inhiere a su substancia, es decir, no le constituye en su esencia, le da sólo una determinación particular. Y así, por «ser cognoscente» el hombre no es ni ente, ni hombre, sino sólo cognoscente. Pero este carácter de «accidente», que tiene el entender, en toda substancia intelectual finita, no es porque el entender sobrevenga a la naturaleza como algo extrínseco, no exigido por su mismo modo de ser, sino por el carácter «potencial» que tiene el entender en el hombre, es decir, por la limitación y finitud de su sujeto en la línea del ser entitativo. En cuanto tal, el entender es infinito absolutamente. «El entender, en su razón, tiene una infinidad absoluta» [19]. El entender considerado en su razón propia, transciende sus condiciones subjetivas, y también todos sus contenidos especificativos.

18. Idem. *Summa Theol.*, 1-2, q. 2, a. 5, in c.
19. *Ibid.*, 1, q. 54, a. 2, in c.

El entendimiento, en cuanto potencial, no es sino la capacidad para participar en el ser infinito que es el entender, haciéndose todas las cosas. Así mientras que el ser de las cosas naturales está limitado y deprimido por las determinaciones específicas e individuales de la substancia, el hombre, en cuanto cognoscente, posee en sí mismo, cuando está en acto su entendimiento, las formas de las cosas. De manera que no sólo es él mismo, en cuanto consciente, sino que en su consciencia están todas las cosas. En este sentido el entendimiento se revela como de algún modo «infinito». Precisamente las metafísicas del idealismo atienden exclusivamente a esta infinitud del entendimiento en acto.

Todos los entes impersonales son partes del universo, en cambio, la persona de alguna manera tiene los caracteres de todo, porque con su entendimiento puede abarcar la totalidad de los entes, pues, como explica santo Tomás: «Cualquier substancia intelectual es en cierto modo todo, en cuanto que es comprensiva de todo ente por su entendimiento; mientras que cualquier otra substancia sólo tiene una participación particular del ente» [20].

Por un lado, el inteligente posee una mayor excelencia y perfección que todo lo que es conocido por él como ente, a lo que no puede atribuir esta perfección infinita que es el entender, en cuanto iluminador de las esencias de todas las cosas, que son en sí mismas opacas y obscuras, y que de esta manera puede describir en su interior el orden entero del universo. Por otro lado, esta apertura «infinita» del entendimiento humano hace que éste se asimile al ente en cuanto ente. Por ello, lo constitutivo de la perfección de entender deberá ser lo mismo que lo que determina a los entes en cuanto entes, es decir, el ser que es lo máximamente formal y actual. Si el entender manifiesta y declara el ente en su ser, lo que determina al mismo entendimiento será el ser.

Se comprende así que el ser, en que el entender consiste, sea como el remedio a la imperfección, es decir, a las deficiencias de actualidad, que cualquier ente creado tiene por participar de un modo limitado el ser, que de esta manera es «deprimido». De alguna manera la inteligencia repara la deficiencia de la persona humana por decir razón de parte, en cuanto que participa de un modo limitado del ser. Como dice santo Tomás: «Hay que saber que una cosa puede ser perfecta de dos maneras. De un modo, según la perfección de su ser, que le compete a ella según su propia especie. Pero, puesto que el ser específico de una cosa es distinto del ser específico de otra, por ello, a la perfección tenida de este modo por cualquier cosa creada, tanto le falta de perfección absoluta cuanto más perfecta se encuentra en otras especies, de suerte que la *perfección* de una cosa, en sí

20. Idem. *Cont. Gentes*, 3, 112.

misma considerada, es *imperfecta*, como parte que es de la perfección de todo el universo, la cual surge de las perfecciones de todas las cosas singulares unidas entre sí». La persona, como toda criatura, por ser parte, tiene también esta clase de perfección, que es una «perfección imperfecta».

Sin embargo, la persona tiene otro tipo de perfección, pues, continúa diciendo santo Tomás: «Para que hubiese algún remedio a esta *imperfección*, se encuentra otro modo de perfección en las cosas creadas, según el cual la perfección que es propia de una cosa se encuentra en otra; y ésta es la perfección del cognoscente en cuanto tal. Porque, según esto, al ser conocido algo por el cognoscente, el mismo conocido de algún modo está en el cognoscente; y, por esto, dice Aristóteles, en III *De Anima*, que *el alma es en cierto modo todo*, porque está hecha para conocerlo todo. Y según este modo, es posible que en una cosa exista *toda la perfección del universo*. De donde ésta es la última perfección a que podría llegar el alma, según los filósofos, que en ella se describiese todo el orden del universo y sus causas, en lo que pusieron el fin último del hombre, que según nosotros será la visión de Dios»[21].

La finitud entitativa de la persona es remediada por el entendimiento, al poder conocer y, por tanto, de algún modo poseer a todo el universo, su orden, sus causas, e incluso a Dios mismo. Su espacio espiritual será lo infinito, al que ha de ordenar su vida, porque es su fin último, como indica santo Tomás. Se ha considerado a esta tendencia y ordenación de la persona al Infinito su «ley fundamental»[22], porque expresa la pobreza y necesidad que tiene la persona humana de infinito, que es su indigencia fundamental, que hace que quiera no alguna o algunas cosas, sino que lo quiera «todo».

Sin embargo, hay que advertir que el «ser inteligible» por el que la substancia intelectual remedia la finitud específica de su ser entitativo y, por tanto, supera los límites de su naturaleza específica, es distinto de su ser «entitativo», tan sólo por su limitación, es decir, por la imperfección y defecto del ser de la substancia intelectual creada, en su aspecto entitativo. En cambio, en Dios, el «ser entitativo» y el «ser inteligible» se identifican, de manera que hay que afirmar la identidad entre el acto puro de ser y el entender infinito o subsistente.

La escala de los entes, que aparece al concebir el ser como acto, lleva a considerar el vivir y el entender como constituidos por el ser, del que participan todos los entes, y que es participado por algunos entes de un modo perfecto, en cuanto

21. Idem. *De Verit.*, q. 2, a. 2. Explica santo Tomás, al comentar este texto de Aristóteles (*De Anima*, III, 8, 431621): «El alma fue dada al hombre en lugar de todas las formas para que el hombre sea en cierto modo todas las cosas ya que su alma es receptiva de todas las formas». SANTO TOMÁS, *In De Anima*, III, lect. 13, n. 790.

22. J. BOFILL, *La devoción al Corazón de Cristo y la perfección de la persona*, Cristiandad, Barcelona, 149 (1952), 254-256.

su esencia no rebaja o deprime la perfección del acto de ser, privándole de la vida y de la capacidad para la posesión consciente de las formas de todo ente, a pesar de que esta actualidad es participada por la potencia y la materia.

Además, con ello, la «naturaleza», la vida y el espíritu no quedan contrapuestos como regiones de valor, porque se comprende al espíritu como perteneciente al vivir, porque es el grado supremo de vida, y a ésta como perteneciente al ser, pues la vida se concibe como grado supremo de ser. Y así la metafísica del ser justifica la dignidad y la perfección de la persona humana, mostrando su profunda unidad, ya que su «naturaleza» y su vida no quedan separados de su espíritu.

Por la mayor perfección que significa, al nombre «persona» santo Tomás le da una caracterización lógica y gramatical distinta de los demás nombres. El término «persona» no significa un concepto universal de naturaleza. No es un predicado que atribuya «naturaleza racional» u otra determinación esencial. Aunque todos los conceptos universales significados por los nombres comunes expresan naturalezas, «persona», en cambio, apunta directamente lo subsistente, significa el subsistente que tiene naturaleza racional.

Evidentemente, el nombre «persona» tiene, desde el aspecto lógico, un significado universal, en cuanto puede suponerse en muchos sujetos, en todos los entes personales; pero en sí mismo no es un concepto objetivo, no significa una naturaleza universal que se diga de muchos. Ni siquiera significa la perfección analógica de la racionalidad, o intelectualidad, de la que participan todas las personas. Se trata de un término, que de modo indeterminado, y ésta es su única diferencia con los nombres propios, apunta directamente al ser personal. Persona significa de una forma vaga e indeterminada todo el subsistente, que tiene un ser en una naturaleza racional.

El término «persona», por tanto, no nombra, igual que los nombres propios, la naturaleza humana, como hace el nombre común «hombre», sino el ser personal propio e individual de un hombre, aunque, además, tiene la posibilidad de significar indeterminadamente a todos los individuos personales. Por ello, a diferencia de los demás entes individuales, indica el Aquinate que los individuos racionales, por su mayor perfección y dignidad, que les da una mayor individualidad, reciben un «nombre especial», el de persona[23].

Por tener su origen en su ser propio, en una participación superior del ser, la perfección y la dignidad de la persona humana es común a todos los hombres, en cualquier situación de su vida, desde el aspecto biológico, psicológico, cultural, económico, político, etc. De ahí que tampoco existan categorías de personas

23. Cfr. SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, 1, q, 30, a. 4, in c.; 1, q. 29, a. 1, in c.

en cuanto tales. Se dan diferencias en los atributos del hombre, es decir, de salud, de racionalidad, de moralidad, etc., pero no hay diferencias en su carácter personal ni en su consecuente perfección. En cuanto personas, todos los hombres son iguales entre sí, e idénticamente sujetos de derechos inviolables que exigen ser respetados.

4. La vida humana

La filosofía de la persona proporciona también a la ética un tercer principio fundamental, muy importante para el desarrollo de esta ciencia filosófica. Según el pensamiento de santo Tomás, puede enunciarse del siguiente modo: la vida humana es, además de animal y de humana, vida personal.

En el lenguaje corriente y en los lenguajes científicos, el término «vida» adquiere muchísimos significados. Ello no implica una equivocidad de este nombre, sino una analogía, cuyo sentido lo clarifica la metafísica. Como ha indicado Canals: «Se trata de algo así como de una *protopalabra*, una palabra de carácter primero y originario, de imposible resolución analítica en determinaciones regionales incluso intracategoriales, y cuyo significado sólo puede ser comprendido en el horizonte objetivo omniabarcante de los conceptos ontológicos trascendentales» [24].

En una primera consideración, desde el plano de la *Física*, del estudio del ente móvil y de la «naturaleza», entendida como principio del movimiento, santo Tomás explica que los vivientes son los entes que según su naturaleza les conviene moverse a sí mismos para obrar. «Son propiamente vivientes los que se mueven a sí mismos según alguna especie de movimiento; ya se tome el movimiento propiamente, según que se llama movimiento al acto de lo imperfecto, esto es, de lo que existe en potencia, ya según que se llama movimiento al acto de lo perfecto, así como al entender y al sentir se los llama moverse» [25].

La vida queda caracterizada por el movimiento espontáneo. De ahí que: «El nombre de vida se tome de algo que aparece exteriormente en las cosas, y que consiste en que se mueven a sí mismas. Aunque no fue impuesto para significar esto, sino para significar la substancia a la que por naturaleza corresponde moverse a sí misma o de algún modo impulsarse para actuar» [26]. El viviente es, por tanto, el ente natural, que por su naturaleza tiene el poder activo de moverse a sí mismo para realizar sus operaciones.

24. F. CANALS VIDAL, *Sobre la esencia del conocimiento*, PPU, Barcelona, 1987, 581.
25. SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, 1, q. 18, a. 1, in c.
26. *Ibid.*, 1, q. 18, a. 2, in c.

En el artículo siguiente, del que pertenece el último texto citado, santo Tomás presenta la siguiente objeción: «Vive aquello que se mueve por sí mismo. Pero a Dios no le compete moverse. Luego, tampoco el vivir» [27]. Responde santo Tomás indicando que siempre el movimiento de la vida está ordenado a las operaciones, pues: «Hay dos clases de acciones: unas que pasan a materia exterior, como las de cortar o calentar; y otras que permanecen en el que actúa, por ejemplo, entender, querer, sentir. La diferencia entre ambas consiste en que las primeras no perfeccionan al agente, sino a quien recibe la acción, mientras que las segundas perfeccionan al agente. Por eso, en virtud de la semejanza que hay entre el movimiento como acto del móvil y el segundo tipo de acción, por ser un acto del que actúa, es llamado también movimiento, de manera que la semejanza es la siguiente: Así como el movimiento es un acto del que se mueve, así también la acción es un acto del que actúa. Y aunque el movimiento sea un acto imperfectísimo, por estar en potencia, la acción es un acto perfecto por estar en acto, como explica el Filósofo en el III *De Anima*. Así pues, en la medida que conocer es movimiento, se dice que lo que se conoce se mueve. En este sentido dijo Platón que Dios se mueve a sí mismo, no en el otro sentido, en cuanto el movimiento es acto de lo imperfecto» [28].

Según esta descripción de la vida, que está en un plano idéntico al de la ciencia biológica, en cuanto que esta ciencia de la naturaleza utiliza conceptos de origen empírico, aunque, por ser ciencia, busca lo esencial universal, podría pensarse que no es más que una determinación de la esencia o naturaleza, y que los entes vivientes constituyen uno de los géneros de lo «físico», o meramente entitativo en general. Sin embargo, en los mismos textos de santo Tomás, en que se estudia la vida desde esta formalidad, se indica que para la comprensión profunda de lo que es la vida se requiere superarla para llegar a la formalidad metafísica.

Aristóteles en el *De Anima*, desarrollando la explicación de que el principio que confiere la perfección de vivir es el alma, decía: «Puesto que la causa del ser es para todos la substancia; y el vivir es para todos los vivientes el ser; causa y principio de éstos es el alma» [29]. Santo Tomás comentando este pasaje dice que, según Aristóteles: «El alma es causa del cuerpo viviente como forma, y lo prueba con dos argumentos: El primero es que aquello es causa de algo en cuanto substancia, es decir, en cuanto forma, que es causa del ser. Pues por la forma es cada cosa en acto. Pues el alma es para los vivientes la causa del ser; pues por el alma viven, y el mismo *vivir es el ser* de los vivientes; así pues, el alma es la

27. *Ibid.*, 1, q. 18, a. 3, obj. 1.
28. *Ibid.*, 1, q. 18, a. 3, ad 1.
29. ARISTÓTELES, *De Anima*, II, 4, 415b.

causa del cuerpo viviente, como forma» [30]. Queda así revelado el pleno sentido metafísico del texto aristotélico que relaciona la vida con el ser.

También en la cuestión a la que pertenecen los anteriores textos citados, inmediatamente después de caracterizar a los vivientes como aquellos entes que les conviene por naturaleza moverse a sí para obrar, dice santo Tomás: «Y según esto, vivir no es más que el ser en tal naturaleza, y vida significa lo mismo pero en abstracto, como carrera es el mismo correr enunciado en abstracto» [31]. El viviente es principio de movimiento, según su naturaleza, por su modo de ser, por su mismo ser viviente.

Todos los grados de perfección que aparecen en la escala de los entes no son concreciones o determinaciones contenidas en alguna categoría de la entidad, sino distintas participaciones del ser. Ningún grado de perfección puede ser adecuadamente entendido, si no es como un «grado» en la más perfecta posesión del ser, porque toda perfección y nobleza de cualquier ente le pertenece según su ser. Afirma explícitamente santo Tomás que: «Toda nobleza de cualquier cosa es según su ser (...). Así como toda bondad y perfección adviene a una cosa en cuanto es, así también toda imperfección le adviene en cuanto de alguna manera no es» [32].

Sólo en cuanto de alguna manera el ente no es, carece de la plenitud y perfección del ser. Por esto, el ente que sólo *es* y carece de los otros grados de perfección, es decir, no vive, ni conoce, ni entiende, no es deficiente por imperfección del ser en sí mismo, sino porque lo participa de un modo particular imperfecto. Añade santo Tomás en el mismo lugar que los entes que únicamente son, en cuanto que carecen de otras muchas perfecciones, puede decirse que son imperfectos, pero tal imperfección no tiene su origen en el ser, sino en el hecho de que participan del ser, según un modo limitado, y en este sentido imperfecto [33].

5. Vida y autonomía

Si para los vivientes el vivir es su ser, la vida humana tendrá que ser concebida como la perfección propia del ser que posee el hombre, como un grado de

30. SANTO TOMÁS, *In De Anima*, 2, lect. 7, n. 319.
31. Idem. *Summa Theol.*, 1, q. 18, a. 2, in c.
32. Idem. *Cont. Gentes*, 1, 28.
33. Cfr. Ibid. «Nada en cuanto en la Escala de los seres se nos presenta como constituyendo un grado de perfección, puede ser entendido en su propia razón de ser, si se le concibe como incluido en alguno de los modos de ente predicamental. Ni la vida, ni la *naturaleza cognoscente*, ni la *naturaleza intelectual*, pueden ser adecuadamente concebidas por *diferencias genéricas* o específicas, como determinaciones de la substancia. Se trata de *grados* en la más y más perfecta participación del *esse*». F. CANALS VIDAL, *Cuestiones de fundamentación*, Universidad de Barcelona, (Barcelona), 1981, 20.

participación de los entes en la actualidad y perfección de ser. Santo Tomás presenta esta comprensión formal y analógica de la vida en una sistematización de los grados de vida, que se encuentran en dos lugares paralelos, que se complementan perfectamente, porque atienden a dos dimensiones distintas pero inseparables de la vida en todos sus niveles.

En uno de ellos, que está en la *Suma Teológica*, cuando se trata de la vida divina, se presentan los distintos grados de posesión del vivir, que es el ser, según su actividad en la línea apetitiva, en la de la inclinación vital. Comienza, en el mismo, indicándose que: «Si la vida se atribuye a los entes que obran por sí mismos y no movidos por otros, cuanto con mayor perfección convenga esto a un ente, tanto más perfecta será la vida que hay en él». La vida será más perfecta en los vivientes que sean menos movidos por otro, es decir, que se muevan de un modo más independiente, que posean un movimiento más autónomo.

Según las clases de autonomía aparecen varios grados de vida, que poseen una analogía de proporcionalidad propia. Para ello hay que atender al fin de las operaciones de los vivientes, la forma por la que obran y la ejecución de la acción, ya que: «En los entes que se mueven y en los movidos se encuentran los siguientes tres elementos, por este orden: Primero, el fin, que es el que mueve al agente. Segundo, el agente principal, que actúa por su propia forma, aunque, a veces, lo hace por medio de algún instrumento, tercer elemento, que no obra en virtud de su propia forma, sino a impulsos del agente principal, de manera que al instrumento sólo le corresponde la ejecución del acto».

El primer grado de vida lo ocupan los vegetales, que no son más que ejecutores, ya que: «Hay algunos entes que se mueven a sí mismos, pero no en orden a la forma o al fin, que se los da y señala la naturaleza, sino sólo en cuanto a la ejecución del movimiento. Así son las plantas, que por la forma impresa en su naturaleza, se mueven a sí mismas, desarrollándose y marchitándose». En las plantas, el fin de las acciones no lo han concebido, sino que está fijado de antemano por la naturaleza; igualmente la forma que determina su acción no es adquirida, sino dada por la naturaleza. Solamente se mueven a sí mismas en cuanto a la ejecución del movimiento, que sigue un plan propio de la especie.

En el segundo grado de vida se sitúan los animales, que ya poseen una mayor autonomía en su acción con respecto al anterior, ya que: «Se mueven no sólo en orden a la ejecución del movimiento, sino también con la forma principio del movimiento, que adquieren directamente. Así son los animales, que tienen como principio de su movimiento una forma, no la forma impresa en su naturaleza, sino la adquirida por sus sentidos. Por lo tanto, cuanto más perfectos sean éstos, tanta mayor perfección hay en su movimiento. Pues aquellos animales que no

poseen más que el sentido del tacto, como las ostras, sólo ejecutan movimientos de dilatación y de contracción, muy poco superiores a los de las plantas; y, en cambio, aquellos que tienen facultades sensitivas capaces de conocer no sólo lo que está junto a ellos tocándolos, sino también lo que está distante, se mueven a sí mismos, desplazándose con movimiento progresivo (...). Sin embargo, por sí mismos no determinan el fin de su operación o de su movimiento, sino que está impreso en su naturaleza, cuyo instinto los inclina a hacer lo que hacen movidos por la forma adquirida por los sentidos».

En la vida animal el fin no es concebido, viene determinado por la naturaleza, ni tampoco se conoce ni se juzga. En cambio, por los sentidos los animales poseen una forma activa, que es tenida como propia, a pesar de que entra en ellos como algo venido de afuera. Por ello, a mayor perfección de los sentidos, mayor autonomía. Y, por último, el animal ejecuta por sus medios propios los movimientos que debe realizar.

Un mayor enriquecimiento en la actividad autónoma se da en el tercer grado de vida, al que pertenece el hombre, puesto que: «Por encima de estos animales están aquellos que se mueven a sí mismos, también orientados al fin que ellos mismos se fijan, lo cual sólo se puede hacer por la razón y el entendimiento, a los cuales les corresponde fijar la proporción entre el fin y a lo que su logro conduce y subordinar esto a aquello. Por lo tanto, el modo más perfecto de vivir es el de los entes que tienen entendimiento, que son, a su vez, los que con mayor perfección se mueven a sí mismos».

En el hombre, el fin es determinado por su inteligencia, que mide también los medios y los fines, y los coordina. La forma por la que se obra se la confiere también su inteligencia; y ejecuta sus acciones por sí mismo. Por consiguiente, la vida humana parece la más perfecta, por la moción superior del entendimiento. No obstante, como añade santo Tomás: «Aunque nuestro entendimiento tenga la iniciativa en orden a conseguir algo, sin embargo hay algunas cosas que están impresas en su naturaleza, como son los primeros principios acerca de los cuales no puede cambiar de parecer; y el último fin, que no puede no querer. Por consiguiente, si en orden a algunas cosas se mueve a sí mismo, respecto de otras es necesario que sea movido por otro».

En esta perfecta autonomía de la vida intelectiva hay, por tanto, una laguna, porque, aunque la inteligencia fija sus fines, éstos son fines particulares, es decir, relativos a tal acción y a tal momento, no son el fin supremo. A este fin último se está fijado, pero de una manera universal, sin que esté determinado o concretado. Se le quiere por naturaleza en general, pero debe elegirse la realidad en que se cree que se encuentra. Todo hombre quiere el fin último o bien supremo, que es

su perfección, de un modo necesario, porque está determinado, al mismo por naturaleza; pero, sólo en común, y por ello, es independiente en su concreción, en su elección que lo precisa. De manera que la vida humana no es plenamente autónoma, les son dadas las primeras determinaciones del entendimiento y la voluntad: los primeros principios y la inclinación al fin último. Le es dado por naturaleza el orden a la verdad y el orden al bien.

La vida suprema es la de Dios, porque, como explica por último santo Tomás: «Aquello cuya naturaleza sea su mismo entender, y que no recibe de nadie lo que tiene su naturaleza, alcanza el grado supremo de vida. Este ente es Dios» [34].

6. El obrar

En el otro pasaje, que pertenece a la *Suma contra los Gentiles*, santo Tomás coloca a los distintos entes en un orden basado en la perfección de sus operaciones, puesto que los entes se conocen por sus obras, sobre todo aquellas que constituyen su máximo poder [35].

A este respecto indica también santo Tomás que: «El primer ser de las cosas es el ser substancial por el que decimos que las cosas son entes en sentido absoluto y buenas de algún modo. En cambio, cuando se las considera en posesión de su último acto, decimos que son buenas en sentido absoluto y entes de alguna manera» [36]. El primero, por el que el ente es en acto, el ser substancial, no confiere la última perfección al ente, las perfecciones accidentales, y, por ello, no puede denominarse ente bueno de modo absoluto, sino de alguna manera, la de la substancia. En cambio, el ente finito puede llamarse también bueno en cuanto perfeccionado por los accidentes, o actos últimos de la substancia.

Según santo Tomás es bueno todo ente en cuanto perfectivo a modo de fin. El bien es «difusivo de sí mismo» [37], y esta difusión es la perfectividad de lo perfecto y actual, pues «es de la naturaleza de cualquier acto que se comunique a sí mismo» [38]. La relación de perfectividad se constituye, por tanto, desde la misma actualidad del ente, desde el ser.

Del bien también se puede dar esta otra definición: «El bien y el ente son, en realidad, una misma cosa y difieren únicamente en nuestro entendimiento. Lo cual es patente porque el concepto de bien consiste *en que algo sea apetecible*, y por esto dice Aristóteles, en el libro I de la *Ética* que *bueno es lo que todas las*

34. SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, 1, q. 18, a. 3, in c.
35. Idem. *Cont. Gentes*, 4, 11.
36. Idem. *Summa Theol.*, 1, q. 5, a. 1, ad 1.
37. Idem. *De Verit.*, q. 21, a. 1, in c.
38. Idem. *De Pot.*, q. 2, a. 1, in c.

cosas apetecen. Pero las cosas son apetecibles en la medida en que son perfectas, pues todo busca su perfección»[39]. Esta definición de bien como aquello a que todas las cosas tienden, que se justifica porque todas las cosas apetecen su perfección, no se contradice con la anterior. Por el contrario, implica considerar lo apetecible, en cuanto perfecto que es, y en virtud de su comunicatividad, como perfectivo de aquello que tiende hacia él.

El acto último, o perfección última, de la substancia se adquiere al obrar. Se tiende a esta perfección por la propia naturaleza. Como indica santo Tomás: «De la forma se deriva la inclinación al fin, a la acción y a otras cosas, porque los entes que están en acto obran y tienden a lo que les es provechoso con arreglo a su forma»[40].

El hecho de que el agente, que es todavía potencial e imperfecto, adquiera su perfección al obrar es en razón de su imperfección entitativa, porque: «Hay algunos agentes que simultáneamente obran y reciben, los cuales son agentes imperfectos. A éstos les compete el que aún al obrar ellos intenten adquirir algo»[41]. Esta imperfección se explica porque la inclinación de la naturaleza a la operación no es, en cuanto tal, una inclinación dirigida a la perfección propia del sujeto, que obra y que, por tanto, suponga que en este sujeto tenga que darse una potencialidad, en el sentido de una capacidad y aspiración hacia algo de lo que carece. Explica santo Tomás que: «La inclinación de la naturaleza es doble, a saber: a ser movida y a obrar. La inclinación de la naturaleza al movimiento es inclinación recurva en sí misma (...) pero no así la inclinación a obrar, que busca la perfección y el bien de lo generado, y también el bien común del universo»[42].

Hay que distinguir, por tanto, entre la inclinación al movimiento, por el que se actúa el ente en potencia en cuanto está en potencia y la inclinación a la acción por la que el ente en acto difunde su propia perfección. La acción, como comunicación perfectiva, no puede ser entendida de suyo desde una categoría del ente finito, porque, según lo dicho, la misma operación predicamental no es más que un rebajamiento de la operación en cuanto tal, a que ésta no sea absolutamente una efusión donante, que es propia del acto en cuanto tal.

Como dice santo Tomás: «Es de la naturaleza de cualquier acto el que se comunique a sí mismo según le es posible. Con lo cual todo agente obra según que es en acto. Y obrar no es otra cosa sino comunicar aquello por lo que el agente es en acto»[43]. Por consiguiente, el ser, que es acto y la perfección, es operativo, es decir, perfectivo y comunicativo.

39. Idem. *Summa Theol.*, 1, q. 5, a. 1, in c.
40. *Ibid.*, 1, q. 5, a. 5, in c.
41. *Ibid.*, 1, q. 44, a. 4, in c.
42. Idem. *Quaestiones Quodl.*, 1, q. 4, a. 8, ad 2.
43. Idem. *De Pot.*, q. 2, a. 1. Cfr. I. GUIU, *Ser y obrar*, PPU, Barcelona, 1991.

Dios no obra nada en su propio beneficio, y no busca otra cosa que entregarse. Es la generosidad misma, ya que: «El obrar a impulsos de alguna indigencia es exclusivo de agentes imperfectos, capaces de obrar y de recibir. Pero esto está excluido de Dios, el cual es la máxima generosidad, puesto que nada hace por su utilidad, sino todo por sólo su bondad»[44].

Sin embargo, si Dios ha creado, conserva y gobierna el universo no ha sido ni es para poseer su dominio sobre él, que lo tiene esencialmente, sino para comunicarse de una forma totalmente desinteresada. Si Dios quiere que la criatura reconozca su dependencia, no es para que le reporte bien alguno para Él, lo que es imposible, sino para comunicarse con mayor abundancia. Dios se entrega a las criaturas para ser poseído, según distintos grados. Dios es bueno y amoroso, y, por ello, sólo actúa por su bondad. De ahí, que en este texto diga santo Tomás que es generoso de un modo infinitamente espléndido.

La tesis de que el bien es difusivo de sí mismo, que santo Tomás toma del Pseudo-Dionisio, aunque corrigiendo su tendencia al emanatismo plotiniano, puede considerarse como un «principio y proposición mayor» de la filosofía de santo Tomás. Los principios, que se expresan en las «veinticuatro tesis tomistas» no son todos los de la síntesis filosófica-teológica de santo Tomás. La afirmación del bien como difusivo de sí tiene el mismo carácter de principio que los de la conocida enumeración. Igual que otros de origen agustiniano, como la naturaleza trinitaria del espíritu, las dimensiones de modo, especie y orden, del bien finito, el motivo de la creación, y la naturaleza del bien como perfectivo de otro a modo de fin, no se encuentran en ninguna de las veinticuatro tesis. Sin embargo, todos estos principios, y algunos más platónicos o agustinianos, como el del Pseudo-Dionisio del triple nivel de perfección de ser, vida y espíritu de la escala de los entes, son ineludibles. Incluso, puede considerarse la tesis del fin de la creación como difusión del bien divino no sólo como necesario, sino también como anterior a la tesis sobre la estructura acto-potencial de los entes finitos, porque sin su afirmación todo el sistema metafísico tomista quedaría infundado.

La idea del «*bonum diffusivum*» del Pseudo-Dionisio Aeropagita es utilizada por santo Tomás para explicar las mismas estructuras acto-potenciales del ente finito creado. Dios, Ser Subsistente, Acto Puro y, por lo mismo, Bien infinito y, por tanto, difusivo, no en un sentido de emanatismo necesario, como un despliegue esencial, crea dando su bien, pero lo hace no sólo dando perfección, el acto, sino también poniendo la aspiración a tenerla, la potencia.

44. SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, 1, q. 44, a. 4, ad 1. Cfr. JULIO RAÚL MÉNDEZ, *El amor fundamento de la participación metafísica*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1990.

Sin embargo, aunque el bien tenga de este modo una primacía en el orden de la causalidad, santo Tomás no considera que la tenga absolutamente, porque el mismo bien se fundamenta en el acto de ser. La difusividad o perfectividad del bien es la del acto, pues, como se ha dicho, es propio del acto el que se comunique a sí mismo. El bien no está, por tanto, por encima, ni fuera del ser, sino que se constituye y fundamenta en él [45].

7. La operación inmanente

La perspectiva adoptada por santo Tomás en este texto de la *Suma contra los Gentiles* dedicado a la metafísica de la vida, es la de que la perfección de una operación se mide por el grado de intimidad del efecto producido. Comienza indicando que: «Hay que tomar como punto de partida que según la diversidad de naturalezas hay diversos modos de emanación; y que, cuanto más alta es la naturaleza, tanto más íntimo es lo que emana de ella».

Con ello puede justificar una clasificación de los entes ordenada según los modos de emanar. Según la cual: «En todas las cosas, los cuerpos inanimados ocupan el último lugar; y en ellos no se dan otras emanaciones que las que se producen por la acción de unos sobre otros. Por ejemplo, el fuego nace del fuego, cuando el fuego altera un cuerpo extraño, convirtiéndolo a la especie y cualidad de fuego».

Las cosas no vivientes ocupan el lugar inferior entre todos los entes, porque no poseen una unidad interior activa que se despliegue en una acción inmanente. Si no es por la acción de un ente sobre otro y, por tanto, por una acción transitiva, no emana nada de ellos. Recibe del exterior el impulso a obrar. De manera que el modo de su actividad muestra una extroversión completa. Los entes inanimados no tienen sino su forma o esencia, y permanecen en sí mismos como constreñidos a un puesto arrinconado en el cosmos.

A continuación se encuentran los entes vivientes. «Entre los cuerpos animados el lugar próximo lo ocupan las plantas, en las cuales la emanación ya procede del interior, puesto que el humor interno de la planta se convierte en semilla, y

45. Cfr. F. CANALS VIDAL, *La razón teológica en la Edad Media*, en «Actas del I Congreso Nacional de Filosofía Medieval», Zaragoza, 1992, 13-25. Esta tesis metafísica permite a santo Tomás superar la concepción aristotélica del fin último del hombre como la contemplación de Dios, en cuanto Verdad suprema, que es así el bien supremo de la inteligencia. Tal contemplación, según el Aquinate, requiere no sólo el conocimiento sino también el amor de Dios, como, en sí mismo y por sí mismo, bueno y merecedor del amor, porque esta contemplación intelectual y amorosa tiene por objeto a Dios, como Bondad infinita, y a su amor comunicativo. Cfr. RAMÓN ORLANDIS, *El último fin del hombre en Santo Tomás* en Manresa, Madrid, 14 (1942), 7-25; 15 (1942), 107-117; y 19 (1943), 34-53.

ésta confiada a la tierra se desarrolla en planta. Luego, esto es ya un primer grado de vida, pues son vivientes los que se mueven a sí mismos para obrar; en cambio, aquellos que no tienen sino el movimiento exterior carecen en absoluto de vida. Y en las plantas, un indicio de vida es que lo que hay en ellas tiende hacia una forma determinada».

En el primer grado de vida, la vida vegetativa, se da ya un primer indicio de interioridad, porque la planta genera la semilla, que asegurará la permanencia de su especie, y esta emanación la forma de su propia savia. No obstante, el modo de generación de la vida vegetativa no es perfecto. «La vida de las plantas es imperfecta, porque, aunque la emanación procede del interior, sin embargo, lo que en ellas emana, saliendo poco a poco desde dentro, acaba finalmente por convertirse en algo totalmente extrínseco. Pues el humor del árbol, saliendo primeramente de él se convierte en flor, y por fin en fruto, separado de la corteza del árbol, aunque sujeto al mismo, y llegando a su madurez se separa totalmente del árbol y, cayendo en tierra, produce por su virtud seminal otra planta».

Este modo de emanación, característico de la vida vegetativa y que poseen también los animales, es imperfecto todavía, porque el fruto de la planta, al llegar a la madurez, acaba por desprenderse de ella, o por exteriorizarse. Además, «Si se reflexiona atentamente se verá que el principio de esta emanación proviene del exterior; puesto que el humor interno del árbol se toma por las raíces de la tierra, de la cual la planta recibe su nutrición» [46]. El poco grado de intimidad de las plantas se manifiesta en el modo de generación, en el que hay aún exteriorización, no sólo en la maduración del fruto, sino también en que antes la planta, para generarlo, ha tenido que absorber del exterior sus propios jugos.

Igual que en la escala de los entes, según la línea apetitiva, hay una analogía de proporcionalidad propia, se da también en la línea de la emanación o generación, operación propia de todos los seres vivientes [47]. Afirmaba Aristóteles en el *De Anima*: «La operación naturalísima de los vivientes, en cuanto que son perfectos y no están mutilados, es el producir otro semejante a sí mismo, el animal el animal, la planta la planta, en orden a que participen, en el modo que les sea posible de lo que es siempre y divino. Porque todas las cosas por esto, y en gracia de esto, obran todo lo que obran según naturaleza (...). Y puesto que en cuanto a la continuidad de lo eterno y lo divino no pueden ser partícipes, porque no es posible que alguno de los mortales, él mismo (numéricamente), persevere siendo, en cuanto cada uno puede participar. Así se hace partícipe de lo divino y eterno, y

46. SANTO TOMÁS, *Cont. Gentes*, 4, 11.
47. Cfr. F. CANALS VIDAL, *Sobre la esencia del conocimiento*, o.c., 579 y ss.

así permanece no el mismo, sino lo que es tal cual él mismo es, no uno en número, sino en especie» [48].

Al comentar este importante pasaje, indica santo Tomás que: «Puede afirmarse que el mismo ser perpetuo es el fin del obrar, o por el que la cosa tiene perpetuidad, pues a él los entes naturales intentan asemejarse por la generación y en él está la perpetuidad o incluso puede afirmarse que es la misma generación por la que alcanzan la perpetuidad».

Añade, de un modo más explícito que: «Como los vivientes inferiores no pueden participar del mismo ser sempiterno y perpetuo a modo de continuidad, es decir, que permaneciesen los mismos numéricamente, por esto, es que no corresponde a nada corruptible el permanecer siempre uno y el mismo numéricamente. Además, porque la necesidad de la corrupción es una necesidad absoluta, ya que proviene de la misma materia no del fin, se sigue que cada uno participa de la perpetuidad en cuanto puede. Ciertamente participa más lo que es durable, menos lo que es menos durable y sin embargo permanece siempre por la generación, no propiamente el mismo ente *sino uno semejante*, esto es semejante en especie. Por eso, una vez expuesto lo que sostiene añade que no permanece uno numéricamente, lo que es ser uno propiamente, sino que permanece el mismo en especie, porque cada uno genera un símil a sí en la especie» [49].

Explica seguidamente santo Tomás en este pasaje de la *Suma contra los Gentiles* que: «Sobre las plantas hay otro grado de vida, que es según el alma sensitiva, cuya propia emanación, aunque comience en el exterior, termina interiormente; y a medida que avanza la emanación, tanto más penetra en lo íntimo. Por ejemplo, lo sensible imprime exteriormente su forma en los sentidos externos, pasa de ellos a la imaginación, y después al tesoro de la memoria». La vida sensitiva, el grado inmediato de vida a la vegetativa, muestra una menor dependencia del exterior, y, por tanto, un progreso en la posesión de los principios internos que hacen posible la emanación, es decir, una mayor autonomía.

El animal, por el conocimiento, emanación propia de esta vida, tiene en su poder la *forma* que condicionará su acción. Su ámbito se ampliará, no estando limitado su espacio vital a lo circunstante. Su operación, el conocimiento sensible, posee una mayor interioridad. Las imágenes sensibles, aunque han comenzado exteriormente, por originarse por un estímulo exterior, no se perfeccionan ya en este exterior al animal, sino que se continúan en la imaginación, pasando finalmente a almacenarse en el «tesoro de la memoria». Con ello se ha empezado a vencer el espacio y el tiempo.

48. ARISTÓTELES, *De Anima*, II, 4, 415b.
49. SANTO TOMÁS, *In De Anima*, 2, lect. 7, n. 316.

Advierte también que: «En cada proceso de esta emanación, el principio y el término obedecen a cosas diversas, pues ninguna potencia sensitiva vuelve sobre sí misma. Luego, este grado de vida es tanto más alto que el de las plantas cuanto más íntima es la operación vital; sin embargo, no es una vida enteramente perfecta, porque la emanación pasa siempre de uno a otro». Por consiguiente, este grado de vida es superior a la vida vegetativa por ser más interior su operación propia, que se ha producido con un mayor grado de espontaneidad; sin embargo, no es una vida perfecta, porque en el conocimiento sensible la inmanencia o interioridad no es completa, ya que son distintos su principio y su fin, pues las potencias sensitivas no pueden reflexionar, actuarse a sí mismas.

Por último: «Hay un grado supremo y perfecto de vida, que es según el entendimiento, pues éste vuelve sobre sí mismo y puede entenderse». Con la vida intelectual se llega a la forma más alta de vida, que se manifiesta en el poder de reflexión. Este nuevo poder de reflexionar, o reflejar sobre sí, que tiene el intelecto, hace que él viviente sea dueño de su propio juicio y, por tanto, dueño también de sus designios. Su actividad y, por ello, su perfección y su felicidad son ahora interiores, no está «alienada» como los otros entes, que carecen de la perfección intelectual. Su vida, en definitiva, se desarrolla en su interior, en su intimidad.

La emanación intelectual es la operación más perfecta, pero, como advierte santo Tomás, hay distintos grados de vida intelectiva: «En la vida intelectual hay también diversos grados. Pues, aunque el entendimiento humano pueda conocerse a sí mismo, toma, sin embargo, del exterior, el punto de partida para su propio conocimiento, ya que no es posible entender, sin una representación sensible».

En el primero, el del hombre, no se alcanza aún la perfecta interioridad; aunque el intelecto humano posea el poder de reflexión, su conocimiento empieza procedente del exterior. La vida intelectiva propia del hombre es aún tributaria de la vida sensitiva, es decir, de una vida imaginativa. Aunque tiene un grado de inmanencia superior a esta última, porque incluso en los casos en que el objeto del entendimiento no es él mismo, sino lo *otro*, sólo será su objeto en tanto que presente en él intencionalmente, e identificándose con él en una profunda intimidad. De ahí que: «La vida intelectual de los ángeles, cuyo entendimiento no parte de algo exterior para conocerse, porque se conoce en sí mismo, es más perfecta».

No obstante, en este segundo grado de vida intelectiva, precisa santo Tomás: «La vida no alcanza la última perfección, porque, aunque la intención entendida sea en ellos totalmente intrínseca, sin embargo, no es su propia substancia, puesto que en ellos no se identifican entender y ser». Se da una mayor autonomía, una más plena interioridad y, por tanto, una mayor unidad, porque la emanación de esta vida, o el tipo de conocimiento intelectual, no procede ya del exte-

rior. Desde el comienzo de su ser, el ángel goza de una plenitud de sabiduría debida a su propia naturaleza.

No es todavía el grado en el que se alcance la perfección total, porque a pesar de la perfecta inmanencia de su entender, lo entendido, en las substancias intelectuales creadas, no es su misma substancia. No está identificado el entender con el ser. Por ello: «la última perfección de vida corresponde a Dios, en quien no se distinguen entender y ser (...). Y así es preciso que en Dios se identifique la intención entendida con su divina esencia» [50].

8. La vida personal

Estos dos textos de santo Tomás dedicados a los diversos niveles metafísicos de vida no son antitéticos. En el primero, en el de la *Suma Teológica*, la vida aparece como superior a la «naturaleza», e incluso, como opuesta a ella, porque establece un contraste entre lo poseído por la mera naturaleza y lo obrado vivamente, con lo que parece que sea contrapuesto lo que el viviente posee por naturaleza y lo que obra vitalmente, gracias al conocimiento sensible y al conocimiento intelectual. En el segundo, en el de la *Cont. Gentes*, en cambio, la vida queda caracterizada como una perfección perteneciente siempre a la naturaleza del ente, aunque en distintos grados.

Pueden entenderse de un modo unitario y armónico, advirtiendo que se mueven en dos líneas distintas. El primero, en la de la inclinación, y el segundo, en la de la esencia. Teniendo en cuenta que santo Tomás asume la doctrina de san Agustín de la triple dimensión del bien finito, de modo, especie y orden [51], podría decirse que el primero explica los grados del vivir en la dimensión del orden o el dinamismo tendencial; y el segundo, en la de la especie, el aspecto esencial y conceptual de lo bueno, que es la que dirige el orden.

En la vida humana se entrecruzan estas dimensiones, que constituyen propiamente la vida del hombre, pero también una tercera, que ya no está determinada por la naturaleza, sino que surge de su núcleo más profundo. Esta tercera dimensión, posible gracias a las dos anteriores, es la de la vida personal, que se correspondería al «modo» de la triada agustiniana, es decir, la vertiente individual y existencial de las realidades finitas.

En la filosofía de la persona de santo Tomás, se concibe siempre la vida humana también como vida personal. Al declarar, por ejemplo, que «la vida

50. Idem. *Cont. Gentes*, 4, 11. Cfr. FRANCISCA TOMAR, *Persona y amor. El personalismo de Jaime Bofill*, PPU, Barcelona, 1993.

51. Cfr. Idem. *Summa Theol.*, 1, q. 5, a. 5, in c.

humana consiste en las acciones» [52], se refiere a la vida personal, a una vida que no es meramente la biológica, ni la que hace que se tenga vida cognoscitiva racional, por la que el hombre se distingue de las demás naturalezas vivientes. La vida personal se refiere a la vida individual, a la vida como proceso unitario de acciones, que no se explican únicamente por las características de la naturaleza humana, sino por el subsistente en ella, por el sujeto personal. El hombre tiene una vida personal, una vida que tiene un sentido totalmente distinto de la que tienen los vegetales y los animales, y que no es sólo el grado superior de la vida racional.

Las personas, a diferencia de los otros vivientes, tienen una vida biográficamente descriptiva de la cual merece la pena ocuparse y comprenderla. En las biografías no se determinan las características o propiedades universales del hombre, sino que se intenta describir la vida del hombre individual, de una persona. En cualquier biografía no se pretende elaborar una antropología, ni tampoco un estudio metafísico sobre el ente temporal, sino explicar hasta lo posible la vida de una persona, en cuanto ésta es algo individual y propio; es decir, se intenta mostrar su vida personal.

Por ello, como explica Canals, con el término *biografía*: «Estamos mencionando una tarea intelectual que no se ocupa ya de determinar caracteres o propiedades universales de determinados vivientes, sino que intenta describir –y tal vez conducir a cierto singular conocimiento *comprensivo*– la vida en cuanto es ésta algo singular, propio e incomunicable, perteneciente siempre a un ente individual, viviente de la especie humana; pero no tratando de entender la esencia de lo humano, ni siquiera de elaborar una caracterización metafísica de aquella dimensión de lo individual humano por la que se trata de algo que ha de ser reconocido como *persona*» [53].

La vida personal o propia, de cada uno de los hombres, es aquella sucesión de acciones o acontecimientos asumidos del pasado, es decir, recordados en el presente y que llevan a una actitud expectante hacia el futuro. En cada hombre está presente lo antes vivido y puede tener proyectos, y este tipo de vida es la que caracteriza al hombre en cuanto persona. La persona se posee a sí misma gracias a una facultad general de autopresencia, de constancia e identidad consigo mismo, en el transcurso temporal, que santo Tomás, siguiendo a san Agustín, denomina «memoria de sí», núcleo central de la conciencia y que posibilita la inteligencia y la voluntad. Por poseerse tiene el presente de las cosas pasadas,

52. *Ibid.*, II-II, q. 51, a. 1, in c. El texto completo dice: «Hay que decir que, como se dijo más arriba (q. 47, a. 4), es propio de la virtud humana hacer bueno el acto del sujeto. Entre los demás actos, lo propio del hombre es aconsejar, puesto que implica la deliberación de la razón sobre las acciones en que consiste la vida humana, ya que la vida especulativa, como se dice en el libro X de la *Ética* (7, 8, 1177b26), es superior al hombre. La eubulia implica rectitud en el consejo, pues este nombre procede de *eu*, que significa bien y *boulé*, que significa consejo, y, por tanto significa *buen consejo* o que *aconseja bien*. Es, por tanto, una virtud humana».

53. F. CANALS VIDAL, *Sobre la esencia del conocimiento*, o.c., 580.

que es la reminiscencia, el presente de las cosas futuras, que es la expectación, y el presente de lo presente que es la conciencia del ahora [54].

De ahí que para santo Tomás, como ha señalado Lobato: «La persona y la espiritualidad no tienen el mismo significado, no son coincidentes. No se explican la una por la otra, como algunos piensan sin razón. La persona está para indicar el todo. La espiritualidad significa el grado de ser en la naturaleza» [55]. La persona es el todo esencial existencial y singular. De manera que, como también ha indicado en otro lugar: «El hombre concreto no sólo implica un acto determinado de ser y una esencia física como hombre de carne y hueso, sino también incluye los accidentes, la cantidad, las cualidades, las disposiciones bien determinadas, un rostro viviente diferente de todos los individuos. No hay dos rostros iguales, ni siquiera dos células idénticas. Cada individuo es diferente y está interpelado a realizarse en su propia diferencia de un modo que sólo le compete a él» [56]. Por ello, santo Tomás afirma que: «Una es la humanidad en Sócrates y otra en Platón» [57].

Para santo Tomás, tal como explica Victorino Rodríguez: «Esa totalidad, integración o complexión que constituye la persona no es mera suma de partes, funciones o cualidades; es una estructuración en torno a un *centro unitario*, que psicológicamente se expresa con el término *yo*, u otro pronombre personal, al que referimos lo que somos, pensamos, queremos, hacemos, tenemos o padecemos: *yo existo, yo vivo, yo entiendo, yo elijo, yo siento, yo tengo, yo sufro.* Ese *yo* centralizador es la traducción consciente del ser *subsistente distinto intelectual*, que es el substrato metafísico u óntico de la persona permanente» [58].

Los grandes conocedores del pensamiento de santo Tomás de nuestra época han notado, por ello, que: «La teoría tomista del ser como acto es la primera en la historia que salva el equilibrio entre la identidad y la diferencia y se muestra apta para dar razón de los singulares en los cuales se realiza el ser» [59]. Una advertencia parecida a ésta de Lobato se encuentra en *Sobre la esencia del conocimiento*

54. Cfr. *Ibid.*, 527 y ss.

55. A. LOBATO, «Maria modello di donna: Antropoanalisi della *Mulieris dignitatem*», en *Come si manifesta in Maria la dignità della donna*, Centro di Cultura Mariana *Madre della Chiesa*, Roma, 1990, 124-156, 152.

56. Idem. *La humanidad del hombre en Santo Tomás de Aquino*, en «Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale», Città del Vaticano, 1991, vol. I, *San Tommaso d'Aquino Doctor Humanitatis*, 51-82, 75.

57. SANTO TOMÁS, *In Sent.*, 1, d. 2, q. 1, a. 4.

58. V. RODRÍGUEZ, *Estructura metafísica de la persona humana*, en *Antropología tomista*, «Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale», Libreria Editrice Vaticana, 1991, vol. III, 113-128, 115. Cfr. V. RODRÍGUEZ, *Persona digna en una sociedad justa*, en E. FORMENT (Ed.). *Dignidad personal, comunidad humana y orden jurídico, Actas de las Jornadas de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino S.I.T.A.*, Editorial Balmes, Barcelona, 1994, vol. I, 89-95.

59. A. LOBATO, *La humanidad del hombre en Santo Tomás de Aquino, o.c.*, 68. Cfr. Idem. *La dignidad del hombre en Santo Tomás de Aquino*, en Cartaginensia, Murcia, 6 (1990), 139-153; Idem. *El hombre, realidad personal*, en «Actas del II Congreso Mundial de Filosofía Cristiana», Monterrey, México, 1986, vol. V, 115-126.

de Canals, al decirse que santo Tomás con su ontología de la persona puede: «Afirmar sintéticamente lo esencial universalmente humano y lo existencial personal, individualmente propio de cada uno de los hombres como ente personal, no como deducible a partir de aquello, lo que cancelaría toda libertad en la necesidad de la naturaleza» [60]. De manera que, como concluye Lobato, para santo Tomás: «El ser humano no sólo es diferente de las demás especies y grados del ser, sino también es diferente en cada uno de los hombres. Esta teoría transciende las oscilaciones de los sistemas que pendulan entre la pura identidad y hacen de los hombres un solo hombre, o la pura afirmación de la diferencia existencial sin ninguna conexión con el otro que se presenta como pura alteridad» [61].

Cada hombre tiene una naturaleza, que hace que su vida sea humana, y una vida personal, de la que se ocupa una biografía de un hombre al describir «su vida», y, como explica Canals: «Aquí la vida no es nombrada como un carácter común especial, sino como un proceso unitario, desplegado a través del tiempo, pero perteneciente como algo propio, a un hombre singular, precisamente en cuanto viviente con una vida que tiene este carácter propio de ser algo personal; que se mueve, por lo mismo, en una línea de pertenencia íntima y existencial a un hombre, a la vez que en una seriación coherente de actividades intencionales, sentimientos, acciones, motivaciones, diálogos y enfrentamientos con otros hombres, integración en grupos sociales, participación en empresas colectivas y en unidades de sentido moral, cultural, técnico o estético» [62].

Con la afirmación simultánea de la naturaleza humana y el carácter personal del hombre, se establece su especial perfección, porque como indica Victorino Rodríguez: «La singular dignidad le viene a la persona humana de ambos elementos constitutivos o perfectivos, aunque de distinto orden: uno entitativo-dinámico superior en su orden: el ser de naturaleza racional o intelectual, superior a la de los demás seres creados no intelectuales, de donde nacen las facultades de pensar, querer, elegir, sentir, obrar racional y libremente y demás manifestaciones y resultados de humanidad. Otro es entitativo de persistencia en el existir, participado del Ser por esencia y en su duración eterna *in posterum*» [63].

Para santo Tomás, por consiguiente: «La perfección humana toma realidad en cada persona concreta. Es este ser singular, en su singularidad, el que hay que admirar atentamente. La persona humana representa un caso aparte, distinto de los seres que son únicamente individuos múltiples de una especie, que toman el

60. F. CANALS VIDAL, *Sobre la esencia del conocimiento, o.c.*, 609.

61. A. LOBATO, *La humanidad del hombre en Santo Tomás de Aquino, o.c.*, 68.

62. F. CANALS VIDAL, *Sobre la esencia del conocimiento, o.c.*, 580.

63. V. RODRÍGUEZ, *Estructura metafísica de la persona humana, o.c.*, 128.

valor primero de la especie a la que pertenecen» [64]. El motivo es porque únicamente el hombre, cada hombre, a diferencia de los vegetales y animales tiene una vida biográfica, una vida personal.

Confirma esta importantísima tesis la que establece santo Tomás, frente a los averroístas, de que la Divina Providencia se ocupa en las criaturas racionales de sus actos individuales. Su argumentación es la siguiente: «En la criatura racional vemos muchas acciones para las cuales no basta con la inclinación de la especie, y prueba de ello es que no son iguales en todos, sino que varían según los individuos. Es preciso, pues, que la criatura racional sea dirigida en sus actos no sólo en atención a la especie, sino también al individuo» [65].

En el mismo lugar, de manera más explícita se refiere a la vida personal con este otro argumento: «Los actos personales de la criatura racional son propiamente aquellos que proceden del alma racional. Pero el alma racional no sólo es capaz de perpetuidad según la especie, como las otras criaturas, sino también individualmente. Luego los actos de la criatura racional son dirigidos por la divina providencia no sólo en cuanto que son actos propios de la especie, sino también en cuanto que son actos personales» [66]. Los actos humanos son, por tanto, actos personales, que proceden de la vida personal, de la vida individual, concebida como un: «Proceso intencionalmente unitario de acciones para las que no es suficiente la inclinación de la especie» [67].

Por tener una vida personal, cada hombre tiene no solamente una naturaleza intelectual que le permite entender, poseer las esencias universales de las cosas, sino también, posibilitado por él mismo, el dominio de sus actos. Afirma santo Tomás que los individuos racionales: «Tienen el dominio de sus actos, y no sólo son movidos, como los demás, sino que también obran por sí» [68]. Este dominio de los propios actos se entiende como asumido conscientemente y, por tanto, teniendo por principio la conciencia y la razón, y, por consiguiente, implica la libertad. Como ha indicado García de Haro en la libertad humana es que: «Lo esencial en ella no sea la elección, ni menos aún la posibilidad de elegir mal, sino el dominio sobre los propios actos (...). Sólo como imperfección y defecto –que no comparte Dios– la libertad es posibilidad de obrar el mal» [69]. El ente personal

64. J. MARTÍNEZ PORCELL, *Metafísica de la persona y conciencia moral*, en *Etica e società contemporanea*, «Atti del III Congresso Internazionale della SITA», Libreria Editrice Vaticana, 1992, vol. I, 213-217, 216.

65. SANTO TOMÁS, *Cont. Gentes*, 3, 113.

66. *Ibid.* Cfr. A. LOBATO, *Experiencia religiosa y creatividad en Tomás de Aquino*, en Miscelanea Bueno Monreal, Sevilla, 1983, 261-293.

67. F. CANALS VIDAL, *Sobre la esencia del conocimiento*, *o.c.*, 610.

68. SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, 1, q. 29, a. 1.

69. R. GARCÍA DE HARO, *La libertad creada, manifestación de la omnipotencia divina*, en «Atti del VIII Congresso Tomistico Internazionale», vol. VI, Libreria Editrice Vaticana, 1992, 45-72, 47.

es, por tanto, un sujeto consciente racional y libre, manifestándose con ello, que tiene una vida personal.

9. La persona como fin

Por su vida personal, debe reconocerse otro cuarto principio imprescindible para la comprensión de la dimensión ética humana. Según el mismo, la persona, a diferencia de los otros entes, no puede ser considerada como un medio o instrumento para otra realidad, es decir, como algo placentero o útil, sino siempre como un fin, como buena en sí misma. Mientras que los entes no personales son medios para la persona, sólo ella es un fin para otra persona; afirma santo Tomás: «Únicamente la persona es buscada por sí misma, y lo demás, para ella» [70]. La persona se presenta como un bien honesto, un bien en sí.

Por debajo de la persona, los individuos interesan en razón de la naturaleza que poseen, porque en ellos todo se ordena a las operaciones específicas de las naturalezas. Por muy singulares que sean, interesan siempre por sus propiedades específicas. En cambio, en el nivel de la dignidad personal, lo estimable, lo valioso para ser contemplado, o para entrar en diálogo con él, es el individuo. Únicamente en el orden personal hay una primacía de la singularidad. De ahí que cada persona sea única, irrepetible e insubstituible.

Si las obras de arte tienen interés por sí mismas, en su individualidad, de manera que no son intercambiables entre sí, ni se crean para que exista un individuo más de la especie, es porque son expresiones de un genio creativo humano, de una persona. En la obra de arte está expresado un carácter personal, y por ello es valiosa en su individualidad, que la hace irrepetible.

Por su unicidad las personas merecen ser nombradas por su nombre propio. Es muy difícil de concebir que las personas sólo tuviesen un número que indicase un orden de cualquier numeración, como el orden de hermanos. Los hombres, por ser personas, tienen nombre propio, que indica precisamente su carácter individual y su valor que tienen por él mismo, y, por tanto, por su ser que les hace que sean un fin en sí mismos. Si también se ponen nombres propios a seres inertes, como pueblos, casas, barcos, lugares geográficos, etc., e incluso, a veces, a los animales domésticos, es por su relación directa con las personas. El nombre propio se extiende de la persona humana a su contorno, el cual tiene así nombre no por sí mismo, sino por su relación a la persona.

70. SANTO TOMÁS, *Cont. Gentes*, 3, 112. Cfr. E. FORMENT, *El ser personal, fundamento de la educación*, en VÍCTOR GARCÍA HOZ, Ed. *El concepto de persona*, Rialp, Madrid, 1989, 55-95.

Por su grado de posesión de la bondad, la persona es «un ente capaz de ser fin en sí mismo», y, como consecuencia, es «el ente capaz de ser amado por sí mismo» [71]. Únicamente la persona puede despertar el amor de amistad, un amor, o unión afectuosa, de benevolencia recíproca, que origina una comunicación de vida personal [72]. De ahí que pueda definirse a la persona como «un ser capaz de amar y ser amado con amor de amistad» [73], como sujeto y objeto de amistad. De manera que tal es la bondad de la persona que es digna que otra persona se le una con una comunicación personal o contemplación amistosa.

La primacía de la persona no se da únicamente en el orden del bien trascendental, sino también en el de la verdad. Por su máxima posesión del ser, y como consecuencia por la mayor realización de la verdad trascendental [74], la verdad que está en el ente, y que le hace adecuado a ser entendido [75], la persona, en cuanto que es un ente, es el único que está vinculado con la verdad que está en el entendimiento. La persona es aquel ente capaz de tener la verdad en el entendimiento, o capaz de manifestar y declarar lo que las cosas son [76]; pero también es el único ente capaz de ser el fin de esta verdad, en el sentido de que sólo la persona es a quien va dirigida esta expresión de la realidad. La persona puede definirse, por tanto, como sujeto y término de la verdad en el entendimiento.

La primacía de la persona en todos los sentidos de la verdad permite, por consiguiente, que, de manera similar a la afirmación de santo Tomás: «la persona es

71. J. BOFILL, *Autoridad, jerarquía, individuo*, en *Obra filosófica*, Ariel, Barcelona, 1967, 11-23, 19.

72. Cfr. Idem. *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*, Cristiandad, Barcelona, 1950.

73. Cfr. J. GARCÍA LÓPEZ, *El amor humano*, en: *Estudios de metafísica tomista*, Eunsa, Pamplona, 1975, 255-272; E. FORMENT, *Amor y comunicación*, Espíritu, Barcelona, XXXVII (1988) 97, 5-34; J. BOFILL, *Autoridad, jerarquía, individuo, o.c.*, 19; y T. MELENDO, *Fecundación «in vitro» y dignidad humana*, Casals, Barcelona, 1987.

74. Según santo Tomás, en su conveniencia al entendimiento, el ente aparece como verdadero, en el sentido de apto y adecuado para ser entendido; de manera que: «La correspondencia del ente respecto del entendimiento se expresa con el nombre de verdadero» (SANTO TOMÁS, *De Verit.*, q. 1, a. 1). Cfr. J. GARCÍA LÓPEZ, *Doctrina de Santo Tomás sobre la verdad. Comentarios a la Cuestión I «De Veritate» y traducción castellana de la misma*, Eunsa, Pamplona, 1967, 25-29.

75. Los entes personales participan con más plenitud y de modo diverso de lo verdadero, en sentido trascendental, que las esencias objetivas de los entes materiales y sensibles. En la escala de participación de la verdad trascendental, que funda la analogía de proporcionalidad propia de la verdad, la persona posee la verdad en modo diverso, y en mayor grado, que lo inteligible actual y objetivo, y que los entes materiales, inteligibles sólo en potencia.

76. Afirma santo Tomás que: «Lo verdadero que está en el entendimiento se convierte con el ente como lo manifestativo con lo manifestado. Y esto pertenece al concepto esencial de lo verdadero». SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, 1, q. 16, a. 3, ad 1. La verdad que está en el entendimiento tiene una triple fundamentación. Se funda en la verdad trascendental, en cuanto que se puede demostrar con su aplicación al entendimiento que éste es verdadero o conforme a la realidad. Se funda también sobre el ente, en el sentido que lo que manifiesta es lo que es. Por último, se fundamenta en el ser, y también en el ente, en cuanto que son su causa.

lo más perfecto que hay en toda la naturaleza» [77] y, por tanto, lo mejor, pueda decirse también que la persona es lo más verdadero que hay en toda la naturaleza. Lo mismo se podría decir con respecto a los demás trascendentales.

10. Supremacía de la persona

Esta cuarta proposición fundamental para la ética no debe entenderse únicamente referida a las otras personas, sino también con respecto a toda la realidad impersonal, natural o artificial. De manera que la persona no es sólo un fin para las demás, sino también de todos los restantes entes. Santo Tomás presenta esta tesis, tomada en este sentido universal, en muchos lugares de sus obras; en uno de ellos se dice: «Todas las ciencias y las artes se ordenan a una sola cosa, a la perfección del hombre, que es su felicidad» [78]. Únicamente a las personas, a los hombres singulares se ordenan todas las ciencias y todas las artes, y, por tanto, la ciencia y el arte están al servicio de la persona, pues lo que se ordena está al servicio de aquello a lo que se ordena.

La felicidad de los entes personales, su plenitud de bien, es aquello a lo que tienden todas las ciencias y artes humanas, es decir, todo conocimiento científico, sea del orden que sea, y la misma tecnología. De manera que si las más geniales creaciones de la cultura, de la técnica, de las bellas artes, no tuviesen algo que ver con la perfección especulativa, o moral, o estética, en definitiva, si no sirviesen a las personas en su singularidad, que son quienes quieren ser felices, entonces carecerían de sentido y, por tanto, también de interés. No hay nada en el mundo que sea absoluto, todo está siempre referido a la felicidad de las personas, a su bien.

No hay nada en la naturaleza, ni en las creaciones humanas, culturales, científicas, técnicas o artísticas, que tenga valor e importancia como la persona. Todo se ordena como medio a fin a cada una de las personas. Sin embargo, contra esta afirmación podría argüirse esta objeción que presenta el mismo santo Tomás: «Lo que es propio de los mejores, es más digno que lo que es común a todos; como el razonar, que es propio del hombre, es más digno que el sentir, que es común a todos los animales» [79]. De la misma manera, parece que en el plano estrictamente humano, el ser persona no sea lo más digno, ya que es común a todos los hombres, en todas las etapas de su vida y en cualquier condición, sino otros valores culturales que son más escasos.

77. SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, 1, q. 29, a. 3.

78. Idem. *In Metaphys.*, expositio, Proem.

79. Idem. *Summa Theol.*, 1-2, q. 3, a. 5, obj. 3.

Es indiscutible, que en la consideración de la naturaleza de las cosas, siempre las más perfectas son menos numerosas y existen en menor cantidad y dimensiones que las menos perfectas. Así, en el universo hay menos seres racionales que vivientes carentes de razón, pero, en cambio, son más valiosos. También es más importante la vida sensible que la vegetal, pero hay más especies e individuos vegetales que animales. Igualmente, los seres inertes existen en mayor cantidad que los vivientes, pero son siempre de menor valor.

Algo parecido podría decirse en el orden de las cualidades humanas y actividades culturales, científicas, políticas, artísticas, etc. Es innegable que son pocos los artistas geniales, los investigadores creativos, los políticos influyentes, etc. Igual que en el mundo natural, en el mundo cultural, lo que es más perfecto es siempre más escaso, y lo que es más común es lo menos privilegiado y digno de estimación.

Ante esta objeción basada en la relación inversa entre perfección y cantidad, santo Tomás da la siguiente respuesta: «La comparación entre lo más común y lo menos común (...) no es válida, porque no es siempre la escasez o menor cantidad lo que revela una mayor perfección sobre lo que es abundante, sino el ser fin respecto a unos medios» [80]. Por tanto, no siempre se cumple que lo menos común es lo más perfecto. No es la escasez o la menor cantidad lo que revela una mayor perfección sobre lo que es abundante, sino el ser fin respecto a unos medios.

Si todas las ciencias y las artes se ordenan a la felicidad personal, se infiere así que son menos perfectas que la persona humana, ya que están a su servicio, aunque sus cultivadores los hay en menor número que el conjunto de las personas. Cualquier creador en la vida cultural está al servicio de las personas, de lo que son todos los hombres, y de su felicidad, y así lo menos común se ordena como medio a fin a lo que es más común.

Hay que afirmar que lo más común, la persona, es lo más noble y perfecto. La persona es lo máximo. La gran dignidad del hombre es poseer el ser personal, que hace que lo más importante que pueda ser sea lo que tiene cualquier hombre en cuanto persona. La gran dignidad del ser humano no está en su salud, biológica o psíquica, ni en sus riquezas, materiales o espirituales, ni en el poder, ni en el placer que pueda conseguir, sino en su ser personal, verdaderamente propio.

11. La persona, imagen de Dios

La primacía de la persona en todo orden, explicada por su máxima participación en el ser y en los trascendentales fundados en él, permite a santo Tomás la confir-

80. *Ibid.*, ad 3. Cfr. E. FORMENT, *Fundamentos filosóficos de la enseñanza de la Filosofía*, en VÍCTOR GARCÍA HOZ, Ed. *Enseñanza de la Filosofía en la educación secundaria*, Rialp, Madrid, 1991, 20-124.

mación en el plano racional o filosófico de lo sabido por testimonio de la revelación divina, que el hombre fue creado por Dios «a imagen y semejanza» suya [81]. La semejanza, explica santo Tomás, es la conveniencia o comunidad formal, y se dan tres clases. La primera puede identificarse con la igualdad, porque es la semejanza que hay entre dos entes que participan del mismo modo de una única forma, por ejemplo, entre dos cuerpos idénticamente blancos. La segunda se da entre dos entes que participan de distinto modo de la misma forma; como la semejanza que existe entre dos cuerpos no igualmente blancos. Por último, también se dice que hay semejanza entre el efecto y la causa, ya que las causas producen siempre efectos que le son semejantes. Todas las criaturas se asemejan a Dios según esta tercera clase [82], y el tipo que corresponde a la persona se llama imagen [83].

No es posible que las criaturas se asemejen a Dios con igualdad, ni tampoco con la segunda clase de semejanza, ya que, aunque se daría una diferencia de grado, que en el caso de Dios pasaría del límite, ambos estarían en un mismo género, cayéndose en un antropomorfismo. Se asemejan, por tanto, según la tercera clase, pero no del mismo modo que las causas creadas, que son semejantes con sus efectos, por pertenecer éstos a la misma especie o género que su causa; sino que, por hallarse Dios fuera de las especies y de los géneros, las criaturas y Dios son semejantes solamente en una cierta analogía, que se basa en que Dios es el mismo Ser y los entes creados participan del ser [84].

Puesto que se dan distintos grados de participación de los entes en el ser, habrá también, dentro del modo de semejanza análoga entre Dios y las criaturas, diferentes grados de semejanza. La que corresponde a la persona, mayor grado de participación, se denomina imagen, porque es un modo de semejanza más perfecto que los demás [85]. El concepto de imagen implica no sólo origen, sino también imitación. Según santo Tomás, la imagen puede ser perfecta e imperfecta. Y dado que Dios es infinitamente superior a la persona humana, ésta es una imagen imperfecta de Dios. Precisamente: «Esto significa la Escritura, cuando dice que el hombre está hecho *a imagen de Dios*, pues la preposición *a*, indica cierto acercamiento, que corresponde a cosas distantes» [86].

La persona humana es imagen de Dios, principalmente, por su ser propio, por su ser participado en mayor medida que los restantes entes creados, y que le

81. *Cont. Gentes*, 1, 27. Cfr. CROTEAU, *Personalisme thomiste*, en Revue de l'Université d'Ottawa, Juillet- Septembre (1953), 180-197.
82. Cfr. SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, 1, q. 4, a. 3 y ad 3.
83. *Ibid.*, 1, q. 93, a. 9.
84. *Ibid.*, 1, q. 4, a. 3.
85. *Ibid.*, 1, q. 93, a. 9.
86. *Ibid.*, 1, q. 93, a. 1.

constituye como tal; pero lo es también por todas sus propiedades o atributos propios, que tienen su raíz u origen en el ser de la persona.

En primer lugar por su entendimiento, porque, por su capacidad de entender las formas de todos los entes, e incluso de elevarse al principio de los mismos, además de perfeccionarse, la persona, sostiene santo Tomás: «Alcanza una *particular semejanza* con Dios, en quien todas las cosas preexisten» [87].

En segundo lugar, la persona es imagen de Dios por la voluntad y por su propiedad, la libertad o libre albedrío, que le otorgan la iniciativa y el dominio de sus actos, y, por ello, la persona de alguna manera es su propia providencia. De ahí que, igualmente, diga santo Tomás: «La imagen de Dios, que es el hombre en cuanto es principio de sus obras por estar dotado de libre albedrío y dominio sobre sus actos» [88].

No obstante, esta libertad no es el constitutivo formal de la persona, como afirman algunos personalistas, al indicar que el hombre se hace persona por su libertad [89], y entender a la persona como el fin de una actividad libre en este sentido y autocreadora. Porque la libertad tiene una raíz intelectual, que se manifiesta, primero, porque el bien elegido por el libre albedrío ha sido propuesto por la inteligencia a la voluntad; y, segundo, porque, por mostrar la inteligencia el bien universal a la voluntad, el libre albedrío puede elegir entre diversos bienes particulares. Por consiguiente, por dimanar de la intelectualidad, mucho menos que esta última, no puede ser el constitutivo formal de la persona.

No se puede, además, exagerar su poder. Esta libertad de la persona humana no es independiente, ya que le ha sido dada a la voluntad su primera determinación, su ordenación al bien. Indica santo Tomás que no hay elección del fin, porque: «La elección es consecuencia del dictamen o juicio que sirve de conclusión al razonamiento de orden práctico (...), pero el fin, como dice el Filósofo en *II Física* (c. 9, n. 3, 200a20), tiene función de principio en el orden operable y no de conclusión. En consecuencia, el fin en cuanto tal, no es objeto de elección» [90].

El hombre está determinado al fin último, al bien, a la felicidad. No puede dejar de quererlo. Pero este deseo natural y necesario es indeterminado, no está

87. *Ibid.*, 1, q. 80, a. 1. Cfr. E. FORMENT, *El personalismo contemporáneo y el personalismo teológico*, Cristiandad, Barcelona, 646 (1985), 44-52.

88. *Ibid.*, 1-2, prol.

89. Cfr. J. LACROIX, *El personalismo como antiideología*, Guadiana, Madrid, 1983; Idem, *Marxismo, existencialismo, personalismo*, Fontanella, Barcelona, 1971.

90. SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, 1-2, q. 13, a. 3.

dirigido a un fin fijado o concretado. Es preciso, por tanto, que elija el fin último particularizándolo, que ya quiere de manera universal. Por consiguiente: «El último fin podemos considerarlo de dos modos: bien bajo el concepto de fin último, o bien, en cuanto a aquella realidad en que consiste el fin último. En cuanto a la noción abstracta de fin último, todos concuerdan en desear el fin, porque todos apetecen el cumplimiento de su perfección, en que aquél consiste. Pero respecto a la realidad en que se encuentra, no están de acuerdo todos los hombres, porque unos apetecen las riquezas, otros desean los placeres y otros otras cosas diversas» [91]. El hombre quiere por naturaleza el fin último, pero en común y tiene, por ello, que determinarlo, eligiéndolo en concreto. Tal elección es anterior a la de los medios, porque sin fin determinado no hay medios. Dos son, por tanto, las elecciones, que debe realizar el hombre, la del fin en particular o concreto y la de los medios. Ambas son distintas del deseo natural y necesario del fin en general. Tales elecciones hacen que pueda elegir entre el bien y el mal, que se le presenta como un bien, un bien aparente, tanto en el orden del fin como en el de los medios.

De manera que en su inclinación al fin último, al bien en general objetivo, y al bien subjetivo, la felicidad, la voluntad no elige. E incluso, gracias a estas determinaciones, podrá elegir entre los distintos bienes o entre lo bueno y lo malo, este último representado por el entendimiento como bueno, que convierte así un mal real en un bien aparente. Santo Tomás lo argumenta del siguiente modo: «Querer significa el mero deseo de algo, por eso se dice que la voluntad tiene por objeto el fin que se desea por sí mismo. Elegir, en cambio, significa querer una cosa para conseguir otra, por eso su objeto propio son los medios que conducen al fin». La voluntad quiere *natural* y *necesariamente* el fin, el libre albedrío, o la voluntad que *racionalmente elige*, quiere los medios para conseguir el fin, que también se ha elegido en cuanto a su precisión.

Añade que: «Así como lo que en el orden cognoscitivo es el principio con respecto a la conclusión, a la que asentimos en virtud de los principios, así también, es en el orden apetitivo, el fin con respecto a los medios, que son deseados por razón del fin. Es evidente, por tanto, que lo que el entendimiento es a la razón, eso mismo es la voluntad con respecto a la facultad electiva, es decir, el libre

91. *Ibid.* 1-2, q. 1, a. 7. De ahí que declare santo Tomás: «A llegar al momento de lucidez racional (...) lo primero que tiene que hacer el hombre en dicho caso es deliberar sobre sí mismo y, en virtud de la recapacitación se ordena al fin obligado (...) (o bien) no se ordena debidamente» (*Ibid.*, 1-2, q. 89, a. 6). Primero se elige el fin último y después los medios. «Como el fin tiene primacía en el orden de intención, lo primero que se impone al hombre, llegando al uso de razón, es pensar en sí mismo y saber a qué debe ordenar todas las cosas como a su fin» (*Ibid.*, 1-2, q. 89, a. 6, ad 3).

albedrío» [92]. Desde la voluntad del fin último, el bien supremo o la felicidad máxima, puede elegir el libre albedrío, igual que desde los primeros principios razona la razón. Por consiguiente, la determinación al bien posibilita la indeterminación ante los bienes, la concreción del fin y los medios que a él conducen, es decir, hace realizable el libre albedrío.

Por otra parte, la persona no tiene una independencia absoluta. No se identifica con su ser, sino que lo tiene, y, por ello, lo ha recibido de otro y lo continúa teniendo por otro. Por tanto, por su ser se encuentra en un estado de dependencia total y exclusiva de Dios. Como dice santo Tomás: «Toda criatura naturalmente, en cuanto que es, es de Dios» [93]. Porque la persona, como todas las criaturas, necesita de Dios para poseer el ser y mantenerlo, para «empezar a ser», y constantemente para «seguir siendo», pues ser no es algo que pertenezca propiamente a la persona.

Dado que por su ser la persona posee todas sus perfecciones, personales e impersonales, ante Dios, por sí misma, no es nada. Por ello, su dependencia absoluta respecto de Dios forma parte de su constitución y es también un privilegio fundamental, igual que ser imagen de Dios. Al reconocimiento de esta verdad se podría llamar «humildad ontológica» [94].

Esta dependencia de la persona a Dios no es incompatible con su libertad o con su dignidad. Si se plantea a veces el problema de su compatibilidad es porque, aún reconociendo el carácter dependiente de la criatura, se la considera como en algún aspecto independiente de Dios, algo «absoluta», como siendo propia en alguna parte de su entidad, y ésta, aún siendo muy ínfima, se compararía con Dios. De tal manera que su subordinación a Dios podría verse como una «intromisión», o bien, que Dios sacara algún bien con ella. No es posible, por tanto, presentar este problema.

Además la persona y Dios no pertenecen al mismo género, por muy grande que se conciba su distancia. La persona no es algo bueno o comparable con algo más bueno, sino que es algo bueno que se compara con la Bondad misma, con un bien infinito que no puede perder, ni tampoco ganar perfección. Con la persona creada, igual que con las otras criaturas, Dios no aumenta su bien o perfección. El valor de la criatura no es sumable con Dios. Si las ha creado, conserva, dirige con su Providencia y las ha ordenado a Sí mismo como a su último fin, no lo hace en beneficio propio, sino por difundir su bien libremente, pues es la bondad o generosidad misma, como se ha dicho.

92. *Ibid.*, 1, q. 83, a. 4, in c.
93. *Ibid.*, 1, q. 60, a. 5.
94. J. BOFILL, *Humildad ontológica, humildad personal, humildad social*, Cristiandad, Barcelona, 143 (1950), 108-109.

La persona también es imagen de Dios por su mismo carácter de fin entre las criaturas impersonales, que hace que tenga una primacía absoluta entre ellas. En esta dimensión será una imagen de Dios, que es el Fin último de toda la realidad, pues «todas las cosas apetecen a Dios» [95]. Sin embargo, las criaturas impersonales están ordenadas a la persona humana, ya que: «Todas las criaturas corporales inferiores parecen ceder en provecho del hombre, y estar en cierto modo sujetas a él» [96]. Precisamente para que por medio de la persona puedan dirigirse al fin de todos los entes creados, Dios. El motivo que da es que: «Siempre que haya cosas ordenadas a un fin, si entre ellas hay algunas que no pueden llegar a él por sí mismas, es preciso ordenarlas a aquellas que lo alcanzan, que son las que por sí mismas se ordenan a él (...) el fin del universo es Dios, a quien sólo la criatura intelectual puede alcanzar en sí mismo, es decir, conociéndole y amándole. Luego, únicamente la criatura intelectual es buscada por sí misma, y las demás para ella» [97].

Entre todas las criaturas, sólo la persona es «buscada por sí misma», sólo ella es un fin. Las restantes criaturas son medios para la persona. La distinción entre ambas es la que se da entre fin y medios. Sólo la persona en el universo creado se nos presenta, por ello, como un bien honesto, como un bien en sí, y no como un bien útil o deleitable, como son las demás criaturas, y, por consiguiente, como siendo propia y plenamente un bien.

Únicamente la persona, en consecuencia, puede ser amada por sí misma, por su propio valor. A una persona sólo puede tenerse amor por su propio bien. Sólo la persona merece ser amada con amor de donación. Y como Dios es fin último y merece ser amado absolutamente, la persona en cuanto fin y en cuanto criatura capaz de amar y ser amada con amor de desprendimiento es semejante a Dios a imagen suya.

12. La libertad personal

La doctrina metafísica del ser personal conduce a una noción de libertad, que sería una quinta tesis fundamentadora de la ética. Podría decirse que, en

95. *Ibid.*, 1, q. 44, a. 4, ad 3.
96. Idem. *Cont. Gentes*, 4, 55.
97. *Ibid.*, 3, 112. Cfr. R. ORLANDIS, *El último fin del hombre en Santo Tomás, o.c.*, Gracias a que la persona es capaz de conocer y amar a Dios es «capaz de Dios». Como muy bien explica A. Lobato: «La realización de la humanidad del hombre, de todos en la historia y de cada uno en el tiempo, es un largo itinerario hacia Dios (...). El hombre es una creatura racional, y por ello *capax Dei*. El hombre tiene una estructura orientada hacia Dios de quien procede. El principio de origen y el destino son proporcionados». A. LOBATO, *La humanidad del hombre en Santo Tomás de Aquino, o.c.*, 77. Cfr. también: A. LOBATO, *Gli ostacoli all'incontro con Dio nella cultura odierna*, en Idem. (Ed.), *L'incontro con Dio*, Edizione Studio Domenicano, Bologna, 1993, 11-35.

general, para santo Tomás, la libertad es el *querer el bien*. En esta definición quedan indicados dos elementos esenciales de la misma. Con el término «querer» se implica que el principio intrínseco de la libertad es la voluntad. Con el de «bien», que otro igualmente imprescindible es su ordenación a este fin.

Con respecto a la voluntad, origen del acto libre, santo Tomás distingue entre la «voluntad como naturaleza» (*voluntas ut natura*) y la «voluntad como razón» (*voluntas ut ratio*), porque: «La voluntad versa acerca del fin y de los medios relacionados con él, y a uno y a otro tiende con movimientos diferentes. Al fin tiende simplemente por la bondad que encierra en sí mismo, mientras que a los medios relacionados con este fin de una manera condicionada, a saber, en cuanto son buenos para alcanzar dicho fin» [98].

Precisa santo Tomás que: «La simple voluntad se identifica con la voluntad como naturaleza; y la elección, que es el acto del libre albedrío, se identifica con la voluntad como razón» [99]. Sin embargo, no son dos potencias distintas, sino dos actos diversos por seguir a dos conocimientos distintos: el primero al conocimiento natural y el segundo al adquirido. Y, como también indica: «Estos actos distintos no multiplican las potencias, pues ambos actos se especifican por una formalidad común del objeto, la bondad» [100].

La voluntad como naturaleza es la voluntad que quiere *natural* y *necesariamente* el fin último, el bien supremo o la felicidad. La voluntad como razón es la voluntad que quiere *racional* y por modo de posibilidad o por *elección*, y que se identifica con el libre albedrío. El bien a que tiende el querer que constituye la libertad, por consiguiente, puede ser apetecido de dos modos: *necesario*, y con *posibilidad* o elección. El primero es el propio de la voluntad del bien como naturaleza, llamada también por santo Tomás simplemente «voluntad». El segundo es el que denomina *libre albedrío*, segundo momento de la libertad, que implica un querer *racional* y *electivo*, porque interviene el entendimiento, para descubrir la concreción del fin y los medios para conseguirlo, y también la voluntad con su acto electivo. Al bien último universal, la voluntad tiende natural y necesariamente, pero no así a cualquier bien particular, al que no está inclinada de modo necesario, porque: «La voluntad nada puede querer sino bajo la

98. SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, 3, q. 18, a. 3, in c. Añade: «Y por ello, el acto de la voluntad que tiende a un objeto querido por sí mismo (...) es *simple voluntad* (...) *voluntad como naturaleza*, es de naturaleza distinta que el acto de la voluntad que tiende a un objeto querido por orden a otro (...) esto es *voluntad consultiva* (...) *voluntad como razón*».

99. *Ibid.*, 3, q. 18, a. 4, in c.

100. *Ibid.*, 3, q. 18, a. 3, in c.

razón de bien, pero como éste es múltiple, de ahí que no esté determinada necesariamente a uno en particular» [101].

Podría decirse, con García de Haro, que según santo Tomás: «La *voluntas ut natura* tiende ciega pero necesariamente al bien, con necesidad física, y no a cualquier bien sino a un bien que la sacie. La *voluntas ut ratio* es la concreción de esa inclinación, gracias a la luz de la inteligencia, por la que la voluntad goza de su actuar libre: tiene, por eso, una inclinación igualmente necesaria al bien; pero ya no es necesidad física sino moral, y puede seguirla o no: hacer el bien o ese bien aparente que es el mal. De por sí toda voluntad está siempre inclinada al bien por el Creador, aunque podemos torcer esta inclinación» [102].

Debe advertirse que en el primer momento de la libertad, la de la voluntad como naturaleza, el querer necesariamente el bien no anula la libertad. Como también señala García de Haro: «Lo libre y lo necesario no son realidades contradictorias y excluyentes: lo único que se opone a la libertad es la necesidad de coacción. Un acto es fruto de la coacción cuando se realiza en virtud de una fuerza exterior, que violenta las obras externas de la persona. Entonces ese acto no es suyo, no pertenece al sujeto puesto que no lo ha realizado con dominio, sino forzado» [103]. Lo opuesto a la libertad no es la necesidad, sino lo que procede de un principio extrínseco, lo que violenta la voluntad.

Según santo Tomás la libertad y la necesidad no deben considerarse como opuestas, ya que: «La voluntad libremente apetece la felicidad, aunque necesariamente la apetezca. Y así Dios se ama a sí mismo con su voluntad libre, aunque necesariamente se ama a sí mismo» [104]. La inclinación necesaria de la libertad al bien no suprime la misma libertad, porque como explica García de Haro: «No es constitutivo del comportamiento libre la ausencia de necesidad, sino la de coacción. Necesario sólo se opone a libre para señalar aquello que es objeto o no de elección: pero libertad y necesidad no se oponen de modo general (...). Al crear Dios otorga a las criaturas una cierta necesidad participada: mayor o menor según el grado propio de bondad de cada una. En toda criatura hay alguna nece-

101. *Ibid.*, 1, q. 82, a. 2, ad 1. La elección humana es racional, en cuanto supone la deliberación intelectual sobre los posibles fines y los correspondientes medios, pero no consiste en ella. «La duda y la indagación no pertenecen esencialmente a la elección, sino sólo accidentalmente» (*Ibid.*, 3, q. 18, a. 4, ad 1). Lo esencial es el dominio de la voluntad sobre su propio acto de querer.

102. R. GARCÍA DE HARO, *La libertad creada, manifestación de la omnipotencia divina*, en «Atti del VIII Congresso Tomistico Internazionale», Pontificia Accademia di S. Tommaso, Città del Vaticano, 1981, vol. VII, 45-72, 67, nota.

103. Idem. *La vida cristiana*, Eunsa, Pamplona, 1992, 256. Dice, por ello, santo Tomás: «El que recibe la gracia continúa siendo hombre, y como tal obra, no por necesidad. No sigue necesariamente el impulso de la gracia, como tampoco el recto orden de la naturaleza –que igualmente está ordenada al bien–, sino que obra de acuerdo con su libre voluntad» (*In Sent.*, 2, d. 4, q. 1, a. 3, ad 5).

104. SANTO TOMÁS, *De Pot.*, q. 10, a. 2, ad 5.

sidad de bien que proviene no de sí misma sino del acto creador y del fin a que Dios la ordenó, raíz de su perfección y dignidad» [105].

De ahí que, según la concepción de la libertad de santo Tomás, pueda existir un tercer momento de la misma, que surge al considerar otro modo de querer necesariamente el bien supremo o fin último. Este tercer tipo de voluntad consistiría en querer el bien de modo necesario pero con elección. Por ello, afirma que: «Del mismo modo que el no poder pecar no disminuye la libertad, tampoco la disminuye la necesidad que importa una voluntad firmemente adherida al bien, como se ve en Dios y los Ángeles» [106].

Por medio de la libertad imperfecta del libre albedrío, posibilitado por la misma voluntad, el hombre debe querer al fin último concreto, a Dios, con necesidad racional elegida. En cambio Dios no quiere el Bien de modo *racional, necesario* y *electivamente*, como el hombre, sino de manera *racional, necesaria* y *natural*. Con este progreso se ha avanzado, desde una necesidad natural del bien (voluntad), pasando por la posibilidad de elección (libre albedrío), hasta la necesidad elegida (libertad). Como ha indicado Pegueroles: «La voluntad *natural* y *necesaria* del bien es el punto de partida del *liberum arbitrium*. Pero la voluntad *libre* y *necesaria* del Bien es su punto de llegada, es decir, la perfección de la libertad» [107].

En este tercer grado pleno de libertad personal, *electiva* y *necesaria*, permanecería la primera, la libertad *natural* y *necesaria* del fin. No, en cambio, la segunda, puesto que ya no es útil la libertad *racional* y *electiva,* del fin y de los medios, o libre albedrío, por haberse alcanzado dicho fin. Como explica Pegueroles: «La libertad como posibilidad se halla situada entre la voluntad natural y necesaria del Fin, del Bien (que la funda) y la voluntad libre y necesaria del Fin, del Bien (que la corona y perfecciona)». De manera que en esta última: «La voluntad del fin, en un segundo sentido, no está puesta (naturalmente), sino que debe ponerse (libremente)». Lo que lleva a este imperativo importantísimo de la ética: "Hemos de amar personal y libremente el Bien que ya amamos natural y necesariamente"» [108]. En este último momento, en el que la posibilidad se va reemplazando por la necesidad, puede aún progresarse con un mayor afianzamiento en la necesidad del bien elegido y, por tanto, en la libertad. También puede darse un retroceso y una pérdida.

105. R. GARCÍA DE HARO, *La libertad creada, manifestación de la omnipotencia divina, o.c.*, 66.
106. SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, 2-2, q. 88, a. 4, ad 1.
107. J. PEGUEROLES, *Postcriptum. La libertad como necesidad del bien, en San Agustín*, en Espíritu, Barcelona, 37 (1988), 153-156, 155.
108. *Ibid.*, 156. Cfr. C. CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, Eunsa, Pamplona, 1987.

Este nivel superior de la libertad, que posibilita la ética, prueba que tampoco es posible identificar el libre albedrío con la elección que comporta, con la libertad de manera única y esencial. El libre albedrío no es la esencia de la libertad, sino su indicio, pues, como afirma santo Tomás: «Querer el mal no es libertad, ni parte de la libertad, aunque sea un cierto signo de la libertad» [109]. Del mismo modo que error es el resultado de un entendimiento imperfecto, el querer un bien aparente es consecuencia de un defecto de libertad.

Declara explícitamente santo Tomás que el libre arbitrio es una imperfección al decir: «El libre albedrío se conduce, en cuanto a la elección de medios para conseguir un fin, como la inteligencia respecto a las conclusiones. Pero es indudable que la inteligencia tiene la virtud de llegar a diversas conclusiones ateniéndose a principios conocidos, y, en cambio, cuando se encamina a las conclusiones prescindiendo del orden de los principios da muestras de ser defectuosa. Por consiguiente, que el libre albedrío pueda elegir entre diversas cosas, conservando el orden al fin, pertenece a la perfección de la libertad, y, en cambio, el que elija apartándose del orden al fin, en que consiste el pecado, es un defecto de la libertad; por lo cual el ángel, que no puede pecar, tiene más libertad que nosotros, que podemos pecar» [110]. Un nivel de libertad, como el del libre albedrío, en el que hay la posibilidad de apartarse del fin último, no es, por tanto, una perfección plena. Por lo mismo, no puede constituir la esencia de la libertad.

Debe también notarse que en el libre albedrío, en cuanto participación de la libertad en un cierto grado, puesto que es una consecuencia de la libertad natural y necesaria, también se quiere el bien. Como escribe García de Haro: «La libertad no supone indiferencia entre el bien y el mal: es inclinación al bien. Aún cuando pueda obrar el mal, no tiende igualmente a uno y a otro: el bien es la tendencia más activa y natural de la libertad: el mal, una inclinación desordenada y fundamentalmente pasiva: tendencia a dejarse llevar por un bien inadecuado, por no querer con la fuerza necesaria el bien conveniente» [111]. Por ello, indica también que: «Obramos el mal, renunciando a vivir conforme a la dignidad de nuestra naturaleza; contra la inclinación natural de la voluntad, que es comportarse conforme a la razón; negándose a conocer las cosas como son, según las muestra la luz de la inteligencia. El mal no proviene nunca de lo que el agente tiene de virtud activa, sino de su

109. SANTO TOMÁS, *De Verit.*, q. 22, a. 6.
110. Idem. *Summa Theol.*, 1, q. 62, a. 9, ad 3. B. MONDIN, *L'uomo libero,* Dino, Roma, 1989.
111. R. GARCÍA DE HARO, *La libertad creada, manifestación de la omnipotencia divina, o.c.*, 66.

deficiencia de virtud: El poder apartarnos de Dios es deficiencia de la libertad, posibilidad de usarla mal» [112].

13. La ley natural

Sobre los cinco principios expuestos, conexionados directamente con la doctrina filosófica de la persona, que se fundamenta en su metafísica, santo Tomás arraigó sus concepciones éticas. Por apoyarse en estos fundamentos que revelan la dimensión ética de la persona humana, pudo ofrecer una filosofía ética que reconoce y respeta todas las peculiaridades del hombre, tanto de tipo intelectual como afectivo, e igualmente las concreciones del carácter y de la actividad humana en su vida cotidiana individual y social.

También en el orden ético, es totalmente cierto que, como dice Lobato: «Su aportación se impone como la más sólida y coherente, la más abierta a todas las dimensiones de lo humano, de cuantas han surgido a lo largo de la historia» [113].

Una expresión de su respeto y estima por la persona humana y por todas sus dimensiones es su afirmación sobre un aspecto de su perfección al comparar la calidad de imagen de Dios en las personas humanas y en las personas angélicas, que ocupan un lugar superior en la escala de perfección de los entes. Explica que debe sostenerse, en primer lugar, que: «En cuanto a aquello, en lo que se considera ante todo la razón de imagen, a saber: la naturaleza intelectual; así considerada la imagen de Dios se da más en el ángel que en el hombre, porque en el primero es más perfecta la naturaleza intelectual», puesto que participa mayormente del ser.

Sin embargo, desde otra perspectiva: «Se encuentra la imagen de Dios más plenamente en el hombre que en el ángel», puesto que, añade: «El hombre nace del hombre, como Dios nace de Dios» [114]. Valora, por consiguiente, la misma corporeidad de la persona humana, que le hace capaz de filiación y paternidad, relaciones que se dan en las personas divinas y de las que, a pesar de su superioridad espiritual, carece el ángel totalmente.

Uno de los aspectos más importantes de su doctrina ética, y que sirve en la actualidad para denominarla es su comprensión de la ley natural y de la «sindéresis», o hábito connatural por el que se la conoce, a modo de principios prácticos

112. *Ibid.*, 68. Explícitamente declara santo Tomás: «Es verdaderamente libre quien obra por sí mismo y no manejado por otros. Por eso, dice la Escritura que, por la inteligencia y la voluntad, *consiento* a la ley; pero si obro contra la ley, ya no actúo propiamente yo, sino que más bien el pecado *obra en mí*; me hago siervo del pecado, que actúa con dominio sobre mí» (*In Ep. ad Rom.*, c. 7, lect. 3).
113. A. LOBATO, *La humanidad del hombre en Santo Tomás de Aquino*, *o.c.*, 63.
114. SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, 1, q. 93, a. 3, in c.

de los actos humanos que imperan incondicionalmente, que son apetecibles y conocidos naturalmente como bien humano. Según su «ética naturalista» hay en todo hombre unos juicios prácticos, que son así *universales, formados* independientemente de las influencias externas, e incluso, a veces, contra ellas y hasta contra la voluntad del mismo individuo, porque la razón humana tiende a constituirlos, y, en este sentido son innatos, que se nos imponen con total *evidencia* y de una manera *inmutable*. Se presentan además como *obligatorios*, aunque no con necesidad física, porque no violentan la libertad de la voluntad, y que sirven para ayudar al hombre a conseguir su último fin al que está destinado y que tampoco depende de él [115].

Todas las normas éticas que constituyen la ley natural se pueden reducir a un sólo principio: «Hay que hacer el bien y evitar el mal»; pues todas aparecen como fluyendo claramente del mismo, sin que sea necesario un raciocinio. Todos estos principios prácticos que imperan incondicionalmente todos los actos humanos, y que son conocidos de modo natural por la razón, sin embargo, no son captados como una exposición extrínseca o arbitraria, porque son conocidos como bien humano, es decir, como convenientes, o perfectivos, de la misma naturaleza humana. Por esto, santo Tomás, que dedicó muchas páginas a su estudio, utilizaba el criterio de la perfectividad, o bondad, para el hombre para determinar si una norma era un precepto primario o secundario de la ley natural. «Todas las cosas –escribe– que deben hacerse o evitarse, en tanto tendrán carácter de preceptos de ley natural, en cuanto la razón práctica los juzgue naturalmente como bienes humanos».

Añade seguidamente que estos preceptos de la ley natural no divergen o contrarían los fines de la naturaleza humana: «Y puesto que el bien tiene naturaleza de fin y el mal naturaleza de lo contrario, todas las cosas hacia las que el hombre siente inclinación natural son aprehendidas naturalmente por la inteligencia como buenas, y, por consiguiente como necesariamente practicables; y sus contrarias como malas y vitandas».

Hay una total correspondencia entre los preceptos prácticos evidentes conocidos por la razón de un modo natural y las inclinaciones de la naturaleza humana. Por consiguiente, aquellas operaciones a las que el hombre tiende por naturaleza, a las que tiene inclinación natural, y que además las aprehende como buenas de un modo natural, son las que expresan como debiendo ser realizadas los preceptos de la ley natural. Aquello a lo que el hombre se siente inclinado por naturaleza –no por desorden o deformación– es lo que se aprehende natural-

115. Cfr. *Ibid.*, 1-2, q. 94.

mente como bueno; y esto conocido como bien humano es a lo que se siente imperado por la ley natural.

La ley natural no es así una norma reguladora extrínseca al hombre y ajena a sus intereses. Surge de su mismo ser, porque es inmanente en la propia naturaleza humana y es conocida por la razón. Además, no expresa una orden sin más, el deber u obligación que comporta encuentra como una especie de connivencia o complicidad con la naturaleza del hombre. Aquello a que obliga la ley es a la vez lo deseado por el ser humano desde lo más profundo, aquello que es su bien y que le hace feliz. Por esto, concluye santo Tomás este pasaje con la afirmación de que: «Según el orden de las inclinaciones naturales es el orden de los preceptos de la ley natural» [116]. El orden jerárquico de los fines o bienes del hombre podrá utilizarse, por ello, para determinar el orden entre los preceptos primarios de la ley natural.

Siguiendo a santo Tomás, precisa el profesor García de Haro que: «La determinación de los bienes humanos, o bienes que integran la perfección del hombre, y de sus exigencias concretas se obtiene a partir de la experiencia y la reflexión (no sólo personales, sino acumuladas en la historia, y que recibimos por educación, ambiente, etc.) sobre las inclinaciones propias de la naturaleza humana: así, a partir de la inclinación a conservar su ser, el hombre descubre el precepto de respetar la vida y cuanto conduce a su desarrollo; o en la inclinación al amor conyugal y la procreación, las leyes referentes a la generación y educación de los hijos; en fin, basados en las inclinaciones más específicas de la naturaleza racional, las normas que guían su conducta ante la verdad, la amistad y la comunión con Dios y con los demás hombres» [117].

14. Autonomía moral de la persona

En la ética tomista, por consiguiente, la obligación se fundamenta en la ley moral, en cuanto que ésta la causa para la regulación de los actos humanos al fin último, o bien supremo, que proporciona la felicidad. La obligación moral deriva directamente de la necesidad del fin último, es decir, de la relación necesaria que guardan ciertos actos con dicho fin.

116. *Ibid.*, 1-2, q. 94, a. 2, in c.

117. R. GARCÍA DE HARO, *La vida cristiana, o.c.*, 444. «La ley natural es expresión de las finalidades esenciales de la naturaleza. Preceptúa el respeto del orden esencial de las inclinaciones naturales y de los deberes y derechos que de ellas se derivan (...). Los diferentes deberes éticos tienen una importancia mayor o menor según que se vinculen de modo más o menos íntimo y esencial con los fines de las tendencias naturales. La acción que hace imposible la consecución de un fin natural es más grave que la que sólo lo dificulta un poco». A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética*, Eunsa, Pamplona, 1982, 90-92.

La concepción de santo Tomás de la obligación moral como efecto de la ley representa una alternativa a la obligación kantiana o imperativo categórico de Kant. A la ética tomista no le afecta la objeción de que es heterónoma en el sentido del término en la crítica kantiana a la ética de fines. Por ello, tampoco puede sostenerse que en el tomismo la obligación no queda constituida como tal, o como si el deber quedase subordinado a algo, de manera que el bien honesto fuese en realidad un bien útil. La ética de santo Tomás no es extrinsecista, porque la ley natural, de la que es efecto la obligación moral y que se concibe como la norma objetiva de la moralidad: «Dios la ha impreso en las mentes de los hombres» [118].

En santo Tomás la ética no es heterónoma, porque no presenta la regulación de los actos humanos para que sean morales como algo violento o como una coacción exterior. Muestra que entre la norma moral y el hombre hay un profundo acuerdo. Según lo dicho, la ley natural no es una norma reguladora, que viene del exterior, coaccionante de sus sujetos, sino que puede afirmarse que surge del mismo ser de éstos y, por ello, interesa al hombre. La obligación, o deber, que comporta está, por este motivo, de acuerdo con el ser humano, a quien se dirige su imperativo. La ley no es una orden sin más, sino que encuentra como una especie de connivencia o complicidad de la naturaleza humana, porque lo que es imperado por ella es a la vez deseado, desde lo más profundo del hombre. De manera que cumpliendo esta ley, obedece a su razón, y en definitiva a sí mismo.

La ética de santo Tomás es autónoma. Es patente que no es heterónoma. No obstante, esta autonomía no lo es en el sentido de que no se necesite o pueda prescindirse de Dios para explicar el orden moral. No implica un antropocentrismo. La ética tomista es clara y profundamente teocéntrica, porque concibe la ley natural como «la participación de la Ley Eterna en la criatura racional» [119], como una participación de la misma razón o entendimiento divino en cuanto gobierna al mundo, pues «la Ley eterna no es otra cosa que la razón de la divina sabiduría en cuanto dirige todos los actos y movimientos» [120]. La ley natural es inmanente, por estar intimada en la propia naturaleza humana y ser conocida por la razón del hombre, no, por ejemplo, por un iluminismo, que la supondría extrínseca a la mente humana [121]. Por esto se le denomina «natural», no sólo por-

118. SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, 1-2, q. 90, a. 4, ad 1.

119. *Ibid.*, 1-2, q. 91, a. 2, in c.

120. *Ibid.*, 1-2, q. 93, a. 1, in c. La ley eterna es participada por todas las criaturas de manera intrínseca, según la naturaleza con la que participan del ser. En el hombre, cuya naturaleza es espiritual y libre, la ordenación de la ley eterna debe cumplirse libremente. El hombre no es sólo un sujeto pasivo de la ley, sino también un sujeto capaz de dirigirse a sí mismo. La ley natural, es por tanto, la misma ley eterna, que en el hombre, ser racional, está promulgada en su razón natural.

121. Cfr. F. CANALS VIDAL, *Historia de la filosofía medieval*, Herder, Barcelona, 1986³, 237-238.

que los preceptos de esta ley se deducen de la misma naturaleza humana, en la que está impresa, sino también porque se conocen por la razón natural, independientemente de toda ley positiva. A la vez es trascendente, porque ha sido promulgada por Dios y se encuentra en su mente. La autonomía no es, por consiguiente, incompatible con el teocentrismo.

La autonomía de la ética tomista no implica que el hombre no obre siempre necesariamente por un fin último, impuesto por su naturaleza, es decir, por un bien supremo que la perfeccione o lleve a su pleno acabamiento, y, por tanto, a la felicidad, que es, según la definición de Boecio: «Un estado perfecto por la reunión de todos los bienes» [122]; o, de un modo más preciso: «El bien perfecto, que totalmente sacia el apetito» [123]. No se niega que el hombre no desee la felicidad. Claramente se afirma que la persona humana aspira a la felicidad, a su fin último, y no puede dejar de querer este fin, que debe concretar y elegir, o aquello que le da la felicidad, ya que ésta no es más que el fin último subjetivo, o el mismo fin contemplado no en sí mismo, sino desde la naturaleza humana. La voluntad humana apetece necesariamente la felicidad porque, como indica santo Tomás: «La voluntad puede inclinarse a cosas opuestas, en cuanto a las cosas que son para el fin; pero respecto del fin último se dirige a él por necesidad natural, como lo evidencia el hecho de que el hombre no puede dejar de querer ser feliz» [124]. El eudemonismo o ética de fines de santo Tomás –que reconoce, por ello, la aspiración del hombre a la felicidad, el que el hombre existe para ser feliz, y que no puede renunciar a la felicidad–, no impide la afirmación de la autonomía moral, únicamente presenta su limitación, que no es un defecto, sino la condición para su realización.

Además, en esta ética del bien, la felicidad no queda identificada con el deleite o el placer. Santo Tomás explícitamente declara: «El bien conveniente, si de verdad es perfecto, constituye la misma felicidad del hombre; si no es perfecto, constituye una felicidad participada, o próxima o remota, o por lo menos aparente. Es pues manifiesto que ni aún la delectación que sigue al bien perfecto es la misma esencia de la felicidad, sino una consecuencia de la misma o su accidente propio» [125]. El eudemonismo no es ningún tipo de hedonismo. Ni tampoco, como también se le objeta desde el kantismo, lleva al egoísmo, que impurificaría al acto moral. Ciertamente, la felicidad se ama con amor de concupiscencia, porque se quiere para sí mismo, pero no necesariamente con un amor egoísta, o un amor de concupiscencia desordenado.

122. Cfr. SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, 1-2, q. 3, a. 2, ad 2.
123. *Ibid.*, 1-2, q. 2, a. 8, in c.
124. *Ibid.*, 1-2, q. 5, a. 4, ad 2.
125. *Ibid.*, 1-2, q. 2, a. 6, in c.

Cimentada en la dimensión ética de la persona, la ética de santo Tomás queda situada en un nivel anterior a la antítesis entre heteronomía y autonomía, o entre ética formal y ética material. Es, por ello, una equilibrada síntesis que no es una especie de superación «dialéctica» de las escisiones y enfrentamientos que se han dado en la ética, especialmente en la modernidad. Por una parte está totalmente alejada del formalismo de la ética autónoma de Kant, que no permite que el obrar humano se ordene a un fin y que el hombre no desee la felicidad, en nombre de una forma pura de la razón práctica. Por otra, también lo está de la ética de los valores, una ética material y a priori, elaborada por Scheler, basada en tales entidades ideales, que se van realizando en los entes concretos y que son unos contenidos concretos, esencias objetivas, ideales, distintas del bien y de todo fin, quedándose así sin dar razón de por qué la persona humana apetece el bien, que es su fin y que le proporciona la felicidad, a la que por ello se siente también ordenada.

15. La promoción personal

Otro aspecto muy importante de la ética de santo Tomás, también vinculado directamente con la persona humana, es su doctrina sobre las virtudes y los vicios, que puede además considerarse como complementaria de la doctrina metafísica de la persona, puesto que, como ha indicado Lobato: «Tomás no sólo ha presentado la verdad integral de la humanidad del hombre, sino que se ha cuidado también de indicar las vías de su promoción. A la teoría ha añadido la orientación de la praxis (...). La gran dignidad del hombre es su ser personal, pero su gran tarea es llevar a cabo las posibilidades de su personalidad. Al imperativo socrático de invitación a conocerse, *conócete a ti mismo*, corresponde el imperativo de Píndaro, *llega a ser el que eres* (...). Tomás le dedicó como teólogo moralista y como pedagogo de humanidad cristiana, buena parte de su obra» [126].

Nota también el eminente tomista que esta promoción personal, además de la «docilidad a la *lex naturalis*», la norma moral a la que debe ajustar sus actos humanos, lo que hace por medio de su conciencia, o juicio práctico sobre la moralidad de los mismos, implica también «la conquista de la virtud». Asimismo, desde el punto de vista sobrenatural, requiere: «la apertura al dinamismo de la gracia santificante» [127].

126. A. LOBATO, *La humanidad del hombre en Santo Tomás*, *o.c.*, 77.
127. *Ibid.* Advierte asimismo que: «El pensamiento contemporáneo se pierde en la búsqueda de teorías y de análisis de fenómenos (...). Mientras el hombre no se haga bueno por la virtud, todo progreso en el tener y en el poder se convierten en amenazas para el hombre y en fuerzas de posible deshumanización» (82).

Siguiendo a Aristóteles, que había tratado espléndidamente la temática de la virtud en su *Ética a Nicómaco*, –al principio de la obra, después del estudio del fin último–, santo Tomás la define esencialmente diciendo: «La virtud es un hábito operativo, es un hábito bueno, y operativo del bien» [128]. La virtud es un *hábito operativo bueno*.

Además de las diferentes facultades, el hombre posee una gran variedad de hábitos, que son una de las especies del accidente *cualidad*. «El término *hábito* se deriva del verbo *habere* (tener), derivación que debe entenderse (...) en el sentido de que una cosa está dispuesta de un modo particular en sí misma o respecto de otra (...) en este caso hábito es una cualidad (...) y de éste afirma Aristóteles, en el c. 20 del libro V de su *Metafísica*: *el hábito es una disposición conforme a la cual un ser está bien o mal dispuesto, ya en relación a sí mismo, ya por orden a otra cosa; así la salud es un hábito*» [129]. Si disponen al sujeto en su ser, los hábitos se llaman entitativos, si lo hacen en su actividad, operativos. La salud, por tanto, es un hábito entitativo.

Los hábitos no son, sin embargo, meras disposiciones, que son cualidades movibles, sino que tienen la característica esencial de una mayor estabilidad. Los hábitos se especifican en buenos y malos. Explica santo Tomás que: «Se dice bueno o malo, según que disponga para un acto conveniente o no con la naturaleza del que obra; así, los actos de las virtudes son convenientes con la naturaleza humana; y los hábitos malos disponen a actos no convenientes con la misma» [130].

Los hábitos operativos que disponen al buen ejercicio de las operaciones de las facultades del hombre se denominan *virtudes*. Esta definición aristotélica estaría de acuerdo con el significado etimológico del término latino «virtus», que expresaría la idea de fuerza. «La virtud, según el significado de su nombre, designa el complemento de una potencia; y por esto también se llama fuerza, en tanto que una cosa cualquiera, por la potestad completa que tiene, puede realizar su impulso o su movimiento. Las virtudes, pues, con arreglo a su nombre, designan la perfección de la potencia» [131].

Al disponer a las facultades a obrar de acuerdo con la naturaleza de su sujeto, las virtudes perfeccionan a estas potencias operativas. En este sentido, el término virtud sería conforme con su correspondiente voz griega de «areté», que expresa la idea de perfección. Por tanto: «El nombre de virtud denota una cierta perfección de la potencia. Ahora bien, la perfección de cada ser se considera principal-

128. SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, 1-2, q. 55, a. 3, in c.
129. *Ibid.*, 1-2, q. 49, a. 1, in c.
130. *Ibid.*, 1-2, q. 54, a. 3, in c.
131. Idem. *De virtut.*, q. un., a. 1, in c. Las virtudes tienen gran importancia en la ética tomista; tanto, que incluso podría denominarse «ética de la virtud».

mente por orden a su fin. Pero el fin de la potencia es el acto. Por consiguiente, se dice que una potencia es perfecta cuando está determinada a su acto» [132]. En la misma *Suma*, había dicho que: «La perfección de algo es porque se alcance algo como fin» [133].

Añade seguidamente: «Hay potencias por sí mismas determinadas a sus propios actos, como son las potencias naturales activas». Tales potencias están determinadas a un único acto. En cambio: «Las potencias racionales, propias del hombre, no están determinadas a una sola acción, sino que son determinadas indistintamente por muchos actos y se determinan a los actos por medio de los hábitos» [134]. Queda así justificada la necesidad de las virtudes, puesto que, por poderse dirigir a múltiples objetos, las facultades racionales precisan de unas cualidades que las determinen a los actos buenos, es decir, de las virtudes.

La virtud es un accidente, una cualidad, o de un modo más preciso, un hábito, que se añade a una potencia operativa, completándola y perfeccionándola, para que pueda actuar del mejor modo en la línea de su fin. Como también indica santo Tomás: «Según Aristóteles, en el libro VII de la *Física*, *la virtud es una perfección*. Se entiende con ella la perfección de una potencia, en orden a su efecto máximo, como se dice en el libro I *Del Cielo* de Aristóteles. La perfección de una potencia no se obtiene en cualquier operación, sino en la que presenta cierta magnitud o dificultad, ya que toda potencia, por imperfecta que sea, puede realizar ella sola una operación módica o débil. Por ello es propio de la virtud versar sobre *lo difícil y bueno*, como se dice en el II libro de la *Ética a Nicómaco*» [135].

Las virtudes, tal como se han caracterizado, pueden ser de dos clases: *virtudes intelectuales* y *virtudes morales*. División que se justifica del siguiente modo: «La virtud humana es un hábito que perfecciona al hombre para obrar bien. Pero en el hombre hay dos principios de acciones humanas: la inteligencia o razón y el apetito (...). Es por tanto, necesario que toda virtud humana perfeccione uno de estos dos principios. Si una virtud da al entendimiento especulativo o práctico la perfección requerida para realizar un acto humano bueno, será virtud intelectual; si da perfección al apetito, será virtud moral» [136].

132. Idem. *Summa Theol.*, 1-2, q. 55, a. 1, in c.
133. *Ibid.*, 1, q. 6, a. 3, in c.
134. *Ibid.*, 1-2, q. 55, a. 1, in c.
135. *Ibid.*, 2-2, q. 129, a. 2, in c. Como ha señalado LEO J. ELDERS, al estudiar la metodología de la ética tomista: «Es muy notable que santo Tomás rehúsa organizar su moral según los preceptos o los mandamientos, sino que la construye a partir de las virtudes (y los dones del Espíritu Santo acompañados de las respectivas bienaventuranzas evangélicas). Así toda la moral se reduce a la consideración de las virtudes y éstas a su vez, a las tres virtudes teologales y a las cuatro cardinales» LEO J. ELDERS, *Sobre el método en Santo Tomás de Aquino*, Sociedad Tomista Argentina, Buenos Aires, 1992, 31-32.
136. *Ibid.*, 1-2, q. 58, a. 3, in c.

No obstante, el concepto de virtud no se realiza de la misma manera en las virtudes «dianoéticas» o intelectuales y en las «éticas» o morales. La razón que da santo Tomás se encuentra en este texto: «La virtud, como se ha dicho, es el hábito por el cual se obra bien. De dos maneras un hábito se ordena al acto bueno. Primero, en cuanto que por él adquiere el hombre la capacidad para obrar bien. Así, por el hábito de la gramática, el hombre tiene la capacidad para hablar correctamente. Sin embargo, la gramática no hace que el hombre hable siempre correctamente, puesto que un gramático puede decir barbarismos o solecismos. Y lo mismo sucede en otras ciencias y artes». Además de proporcionar la facultad de obrar, un hábito puede hacer obrar en toda ocasión. «Segundo, un hábito puede conferir no solamente la aptitud para obrar sino también el recto uso de tal aptitud; por ejemplo, la justicia da al hombre no sólo la pronta voluntad para obrar lo justo, sino que también le hace obrar justamente».

Añade, a continuación, que: «Solamente por los hábitos de esta segunda modalidad se dice pura y simplemente que un hombre obra el bien y es bueno; por ejemplo, que es justo o moderado; y lo mismo debe decirse respecto de otras virtudes semejantes». Las virtudes intelectuales no proporcionan como las morales el buen uso de la ejecución de los actos, porque pertenece a la voluntad el mover a las demás potencias y hábitos para que obren rectamente.

Santo Tomás tiene presente la importantísima observación de Aristóteles de que: «Virtud es lo que hace bueno al que la posee y torna buenas las obras del mismo» (*Ética a Nicómaco*, II, 6, 1106a15-16). Pone, por tanto, la esencia de la virtud en hacer bueno al hombre, en perfeccionarle. La virtud hace bueno al que la posee y hace que sea bueno su obrar. Concluye, por ello, seguidamente: «Y siendo la virtud la que hace bueno a su poseedor y buena su obra, son éstos los hábitos que llevan el nombre puro y simple de virtudes, porque hacen que la obra sea actualmente buena y bueno también su poseedor. Por el contrario, los hábitos de la primera modalidad no se dicen de modo absoluto virtudes, porque no hacen buena la obra, sino que confieren cierta capacidad para hacerla tal, y porque no hacen a su poseedor bueno absolutamente» [137].

En sentido propio y perfecto sólo son virtudes las virtudes morales, y así es tal como se emplea el término en el lenguaje corriente. Las virtudes intelectuales lo son impropiamente, y en la vida ordinaria ya no se denominan virtudes, ni en sentido amplio. No obstante, lo son, porque: «Como los hábitos intelectuales especulativos no perfeccionan la parte apetitiva ni la afectiva de ningún modo, sino sólo la intelectiva, pueden ciertamente llamarse virtudes en cuanto que con-

137. *Ibid.*, 1-2, q. 56, a. 3, in c.

fieren aptitud para la buena operación, es decir, para considerar la verdad, puesto que tal es el acto bueno del entendimiento» [138]. De esta división, que proviene de Aristóteles, se derivan dos consecuencias, respecto a las potencias sujeto de las virtudes. Primera: «De aquí que el sujeto del hábito, que se llama virtud en un sentido relativo, puede residir en el entendimiento, y no sólo en el entendimiento práctico, sino también en el especulativo prescindiendo de todo orden a la voluntad; por eso Aristóteles señala que la ciencia, la sabiduría y el entendimiento y también el arte, son virtudes intelectuales» [139].

Las *virtudes intelectuales* tienen como sujeto al entendimiento especulativo, como la *inteligencia* de los principios, la *ciencia* y la *sabiduría*; y los hábitos llamados *artes*, que se refieren no a los actos del hombre en cuanto tal, sino a sus obras externas. Tampoco: «En el arte no se requiere que el artífice observe una buena conducta sino que realice un buen trabajo (...). De ahí que el arte no sea necesario al artífice para vivir bien, sino para realizar y conservar buenas obras artísticas» [140]. Por consiguiente, las obras buenas propias de un artista o de un sabio no implican la bondad moral de su autor.

Las *virtudes morales* tienen como sujeto la voluntad, o bien las demás facultades bajo la moción especial de ella, porque la voluntad es la facultad por la que el hombre tiende a su fin último. La segunda consecuencia es, por tanto, que: «El sujeto del hábito, llamado virtud en sentido puro y simple, no puede ser sino la voluntad u otra potencia en cuanto movida por la voluntad (...) así, cuando alguien obra bien actualmente, lo debe a tener buena voluntad. He ahí por qué, cuando una virtud hace obrar bien en acto y no confiere meramente la aptitud para obrar bien, debe residir o en la voluntad misma o en otra potencia en cuanto movida por la voluntad» [141].

Considera santo Tomás que su explicación filosófica de la virtud basada en textos aristotélicos, coincide plenamente con otra de orden teológico, dada por Pedro Lombardo, en su obra *Los cuatro libros de las Sentencias*, que obtuvo modificando levemente la de san Agustín. Santo Tomás presenta esta concepción de la virtud diciendo: «La definición comúnmente dada de la virtud es *virtud es una buena cualidad de la mente por la que se vive con rectitud, de la cual nadie hace mal uso, y que Dios obra en nosotros sin nosotros*» [142]. Explica seguidamente que: «Esta definición encierra perfectamente toda la esencia de la virtud. En efecto, la definición perfecta de una cosa se compone de todas sus causas

138. *Ibid.*, 1-2, q. 57, a. 1, in c.
139. *Ibid.*, 1-2, q. 56, a. 3, in c.
140. *Ibid.*, 1-2, q. 57, a. 5, ad 1.
141. *Ibid.*, 1-2, q. 56, a. 3, in c.
142. *Ibid.*, 1-2, q. 55, a. 4, ad 1.

y la definición predicha comprende todas las causas de la virtud. Ahora bien, la causa formal de la virtud, como la de cualquier otra cosa se toma de su género y diferencia, y se expresa al decir *buena cualidad* pues el género de la virtud esa *la cualidad*, y la diferencia, *la bondad*. Sin embargo, la definición sería más exacta si en vez de *cualidad* se pusiera hábito, que es el género próximo».

La definición es perfecta porque indica las cuatro causas de la virtud. Las dos intrínsecas con la expresión «buena cualidad de la mente», ya que se da la *causa formal* con la diferencia específica «buena» y el género remoto «cualidad», aunque podía haberse sustituido por el género próximo «hábito operativo». También se indica la *causa material* al señalar el sujeto de la virtud, la «mente», incluyendo en su concepto tanto las facultades racionales por esencia, el entendimiento y la voluntad, como las racionales por participación, o que obran por el influjo de la razón y de la voluntad, como los apetitos sensitivos. Así pues: «La virtud no tiene materia *de qué* formarse, como tampoco la tienen otros accidentes; pero tiene una materia *sobre la que* se ejercita, y una materia *en que* reside, es decir, un sujeto. La materia *sobre que* versa es el objeto de la virtud; éste no ha podido incluirse en la definición dada, porque el objeto determina la virtud de una especie, mientras que aquí se da una definición de la virtud en general. Por eso se limita a mencionar, a modo de causa material, el sujeto de la virtud, es decir que es una buena cualidad *de la mente*».

En cuanto a las causas extrínsecas, sobre la *causa final* explica que: «Siendo la virtud un hábito operativo, su fin es la operación. Mas es preciso observar que algunos hábitos operativos –los hábitos viciosos– dicen siempre orden al mal; otros se ordenan unas veces al bien y otras al mal; la opinión, por ejemplo, puede inclinarse a la verdad o al error. La virtud es un hábito que se ordena siempre al bien. Por lo tanto, para distinguir la virtud de aquellos hábitos que se refieren siempre al mal, se dice: *Por la cual se vive con rectitud*; y su distinción de los hábitos, que unas veces se inclinan al bien y otras al mal, se expresa en las palabras *de la cual nadie hace mal uso*» [143]. La virtud no es únicamente buena en sí misma, sino que también esencialmente hace buenas las acciones, de manera que no es posible que se dirija al mal o sea indiferente al bien.

Sin embargo, debe advertirse, en primer lugar, que con la virtud la *libertad* no desaparece, porque la virtud no impone necesidad a los actos sino facilidad, ya que: «La forma natural produce necesariamente el acto a que está ordenada, siendo de todo punto imposible que coexista con un acto que es propio de una forma contraria (...). En cambio, el hábito del alma no produce sus actos necesa-

143. *Ibid.*, 1-2, q. 55, a. 4, in c.

riamente, sino que como dice Averroes, en el libro III del *Comentario al De Anima, hábito es aquello con lo que uno obra cuando quiere*. Y en virtud de esa libertad de acción, existiendo de hecho el hábito en el hombre, puede no usar de él y producir el acto contrario» [144]. La razón es la siguiente: «El modo natural de la naturaleza intelectual es que tienda libremente a lo que quiere». Por tanto, la virtud «no impone necesidad, sino que quien la posee puede no usar de ella» [145].

Afirma, por lo mismo santo Tomás, que: «El uso de un hábito en nosotros está sometido a nuestra voluntad» [146]. Siguiendo también a Averroes, define al hábito por esta sujeción: «Averroes dice, en el libro III del *Comentario al De Anima*, que *hábito es aquello con lo que uno obra cuando quiere*» [147]. Por ello: «Se puede obrar contra la inclinación del hábito» [148].

En segundo lugar, debe notarse que las virtudes tienen por objeto los medios que conducen al fin elegido y según el fin, que permitan alcanzar las virtudes, serán más o menos *perfectas* y *verdaderas*. Como explica santo Tomás: «La virtud se ordena al bien. El bien principalmente es fin, pues lo conducente al fin no se dice bueno sino en orden a él. Si hay un doble fin, último y próximo, hay también un doble bien: uno último y otro próximo y particular (...). El bien secundario y como particular del hombre puede ser doble: uno verdadero bien, por ser de suyo ordenable al bien principal, el último fin; y otro no verdadero, sino aparente, por apartar del bien final». Sólo el último bien es verdadero y perfecto, los demás bienes son verdaderos bienes pero no perfectos, y lo mismo se puede decir de las virtudes que se ordenan a ellos.

Añade, por ello, santo Tomás que: «Es evidente, en consecuencia, que es absolutamente virtud verdadera aquella que se ordena al bien principal del hombre; pues también dice Aristóteles, en el libro VII de la *Física* (c. 3, 246a13), que virtud es *la disposición de lo perfecto en relación con lo óptimo*». La virtud que está ordenada al bien verdadero y perfecto, el bien último y principal, es, por tanto *verdadera* y *perfecta*.

En cambio, la virtud que se refiere a un bien secundario, que es un medio para lograrlo, por ser éste verdadero y no bien perfecto, será una virtud *verdadera* pero *no perfecta*. Como dice santo Tomás seguidamente: «Si se toma la virtud por decir orden a fin particular, puede haber virtud (...), en cuanto que se ordena a un bien particular».

144. *Ibid.*, 1-2, q. 71, a. 4, in c.
145. *Ibid.*, 1, q. 92, a. 3, ad 2.
146. *Ibid.*, 1-2, q. 62, a. 3, ad 2.
147. *Ibid.*, 1-2, q. 49, a. 3, sed c.
148. *Ibid.*, 1-2, q. 109, a. 8, in c.

No ocurre así si el hábito se ordena a un bien secundario aparente, porque entonces no es una virtud verdadera, sino sólo *aparente*. De manera que: «Si el bien particular no es bien verdadero, sino aparente, esa misma virtud que con él se relaciona no será virtud verdadera, sino apariencia de virtud», como dice san Agustín en *Contra Iulani*, IV, c. 3: «No es verdadera virtud la prudencia del avaro, con la que se procura diferentes géneros de lucro; ni su justicia, por la que desprecia los bienes ajenos por el temor de grandes dispendios; ni su templanza, que refrena el apetito lujurioso, por ser derrochador; ni su fortaleza, de la que dice Horacio que rehúye la pobreza, por el mar, los montes y el fuego. Si el bien particular, empero es un verdadero bien, como la conservación de la ciudad y cosas semejantes, se dará *verdadera* virtud, aunque *imperfecta* de no referirse al bien perfecto y final» [149].

Por último, la frase final de la definición agustiniana expresa la causa eficiente, aunque solamente para las virtudes sobrenaturales o infusas, teologales y morales, no, en cambio, para las naturales o adquiridas, cuyo origen está en la naturaleza humana, que las adquiere por la repetición de actos. «Dios es la causa eficiente de la virtud infusa, a que hace referencia la definición cuando dice *la cual Dios obra en nosotros sin nosotros*: Si estas palabras se suprimiesen, la definición sería común para todas las virtudes, tanto adquiridas como infusas» [150].

Debe tenerse en cuenta, finalmente, por su importancia, la propiedad de todas las virtudes de ser un justo medio, indicada por Aristóteles, tal como recuerda santo Tomás del siguiente modo: «Dice Aristóteles, en el libro II de la *Ética a Nicómaco* (c. 6, 15, 1106b36), que *la virtud moral es el hábito electivo que consiste en el justo medio*» [151]. Lo justifica con este argumento: «El bien propio de la virtud moral es perfeccionar la parte apetitiva del alma en orden a una materia determinada; y la medida y regla del movimiento apetitivo a los objetos apetecibles es la razón misma. Pero el bien de lo mensurado y regulado consiste en la conformidad con su regla; y así el bien de las cosas artísticas está en que guarden las reglas del arte. Por el contrario, el mal, en la disconformidad con su regla y medida. Esto puede acontecer, ya por exceder, ya por no alcanzar la medida (...). Por eso el bien de la virtud moral consiste en la *conformidad con la regla de la razón*. Y es manifiesto que la igualdad o conformidad es un *medio entre el exceso y el defecto*» [152].

La virtud, por tanto, consiste en escoger en su materia propia el *justo medio señalado por la razón*. Lo cual no significa que sea una medianía, que la virtud esté alejada igualmente del bien y del mal, es decir, como una mediocridad. Garrigou-

149. *Ibid.*, 2-2, q. 23, a. 7, in c.
150. *Ibid.*, 1-2, q. 55, a. 4, in c.
151. *Ibid.*, 1-2, q. 64, a. 1, sed c.
152. *Ibid.*, 1-2, q. 64, a. 1, in c.

Lagrange, explicando esta doctrina del justo medio racional, indica que: «Conviene esencialmente a las virtudes morales, pero en ellas no puede darse justo medio racional que no sea *extremo*, un punto culminante donde convergen y se equilibran todas nuestras energías por encima de las formas opuestas de lo irracional y del mal» [153].

El mismo santo Tomás dice, después de la demostración citada: «La virtud moral recibe la bondad de la regla de la razón; pero tiene por materia las pasiones o las operaciones. Si se compara la virtud moral a la razón, por parte de lo que tiene de razón, consiste esencialmente en uno de los extremos, que es la conformidad, mientras que el exceso y el defecto constituyen el otro extremo, que es la disconformidad. Pero si se considera la virtud moral por parte de su materia, entonces tiene razón de medio, en cuanto que reduce la pasión a la regla de la razón» [154].

Comenta Garrigou que: «La mediocridad moral no es, por el contrario, más que un medio entre el bien, o el justo medio verdadero y las formas opuestas del mal. Consiste además en querer imponer una medida incluso a las virtudes que no podrían esencialmente admitirla, a las que tienen a Dios por objeto. Hace hombres de poca fe, de esperanza dudosa, de caridad tibia. Desde el punto de vista intelectual, dice santo Tomás, el justo medio consiste en afirmar, tomando como reglas los primeros principios ni más ni menos lo *que es*» [155].

En efecto, enseña santo Tomás que las tres virtudes teologales, por tener como objeto a Dios, medida última de todo, no tienen un justo medio. «La medida y regla de la virtud teologal es el mismo Dios: nuestra fe se regula según la verdad divina; nuestra caridad, según la bondad de Dios; y nuestra esperanza, según la inmensidad de su omnipotencia y su misericordia. Es una medida que excede a toda facultad humana» [156].

En cambio, las virtudes intelectuales igual que las morales, consisten en un medio, porque: «El bien de cualquier cosa consiste en un medio, en cuanto que se conforma a una regla o medida que puede ser sobrepasada y puede no ser alcanzada (...) el bien de la virtud intelectual especulativa consiste en un justo medio, por conformidad con la cosa misma, en cuanto que dice ser lo que es o no ser lo que no es; en esto consiste la razón formal de verdad. Por el contrario, el exceso está en la afirmación falsa por la cual se afirma ser algo que no es. El defecto está en la negación falsa por la cual se niega ser lo que es» [157].

153. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu, son existence et sa nature*, Beauchesne, Paris, 1933[6], 731.
154. SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, 1-2, q. 64, a. 1, ad 1.
155. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu, son existence et sa nature, o.c.*, 731-732.
156. SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, 1-2, q. 64, a. 4, in c. No obstante, puede hablarse también de un medio racional, en cuanto que las tres virtudes teologales, por estar en sujeto limitado, reciben a su vez una limitación accidental y existencial.
157. *Ibid.*, 1-2, q. 64, a. 3, in c.

En este orden intelectual, indica Garrigou-Lagrange que: «La mediocridad consiste, por el contrario, en tomar como reglas las opiniones existentes verdaderas o falsas, en aceptar cualquier cosa por medio de un eclecticismo arbitrario y en hacer una elección o compromiso oportuno entre todas. La esencia del oportunismo. Pero hay muchas maneras de ser mediocre. Se puede ser de una manera vulgar; es también a veces una actitud maduramente reflexionada, estudiada, que supone un talento real, y bajo esta segunda forma, la mediocridad puede llegar a ser un aspecto engañador del mal más sutil y más profundo» [158].

Respecto a la propiedad de las virtudes morales de *adecuarse a la medida que impone la razón*, para que el hombre viva según ella, debe repararse, en primer lugar, en que la materia u objeto de estas virtudes son las *operaciones*, actos de la razón práctica y los actos externos, y las *pasiones*, movimientos afectivos del apetito sensible. De manera que: «La virtud moral perfecciona la parte apetitiva del alma ordenándola al bien de la razón. El bien de la razón es el moderado y ordenado según ella. Luego las virtudes morales son acerca de todas las materias que pueden ser ordenadas y moderadas por la razón. Pero la razón regula, no sólo las pasiones del apetito sensitivo, sino también las operaciones del intelectivo o voluntad, que no es sujeto de pasiones. Por consiguiente, no todas las virtudes morales tienen por objeto las pasiones, sino que algunas de ellas las pasiones, y otras las operaciones» [159].

Además, en segundo lugar, hay que notar que el dominio por las virtudes morales de las pasiones, no lleva a su supresión, porque: «No es función de la virtud el privar de sus propias actividades a las potencias subordinadas a la razón, sino el obligarlas a ejecutar las órdenes de la razón realizando sus propios actos» [160]. Añade santo Tomás que incluso la virtud de la justicia, que no tiene por materia las pasiones del apetito concupiscible o irascible, sino que ordena una operación, la voluntad, y tiene por regla de la razón el derecho o la relación justa y debida [161], exige también la pasión. Argumenta que: «Al acto de justicia sigue un gozo, al

158. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu, son existence et sa nature, o.c.*, 732.
159. SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, 1-2, q. 59, a. 4, in c. Para santo Tomás la *recta razón* es la regla propia de la moralidad. Afirma por ello: «Es el fin propio de toda virtud conformarse con la recta razón; así la templanza, tiende a que el hombre no se aparte de la razón, por sus concupiscencias; la fortaleza, a que no se aparte del juicio recto racional por el temor o por la audacia. Este fin le es impuesto al hombre por la razón natural, la cual dicta al hombre obrar siempre conforme a la razón» (*Ibid.*, 2-2, q. 47, a. 7). Como ha precisado Rodríguez Luño, para el Aquinate: «La recta razón es lo que la razón humana dictamina de suyo acerca de una acción, es decir, la recta razón es el dictamen obtenido cuando la razón procede correctamente (sin error de razonamiento) según las leyes, los principios y los fines que son propios de la razón moral en cuanto tal, sin interferencias ni presiones de ningún tipo. La recta razón es, podríamos decir, la razón práctica que obra según su legalidad propia». A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética general*, Eunsa, Pamplona, 1991, 234.
160. *Ibid.*, 1-2, q. 59, a. 5, in c.
161. *Ibid.*, 2-2, q. 7.

menos en la voluntad, en cuyo caso no es una pasión; pero, si este gozo se intensifica por la perfección de la justicia, redundará en el apetito sensitivo, puesto que las facultades inferiores siguen al movimiento de las superiores. Y así por esta redundancia, cuanto más perfecta sea la virtud, mayor causa de pasión será» [162]. Por tanto, la virtud de la justicia hará a la persona «apasionada», pero por lo justo.

Las virtudes morales no sólo moderan las pasiones desordenadas por el exceso, sino que también las causan, en el caso de que falten, aunque siempre sometidas al orden de la razón. Como dice santo Tomás: «La virtud supera las pasiones desordenadas y, en cambio, produce las ordenadas» [163].

La doctrina de santo Tomás de la virtud no incluye ninguna contaminación estoica. Las pasiones no se excluyen, sino que, por la virtud, se someten al dominio de la voluntad para ser reguladas por la razón. Recogiendo la herencia de la ética aristotélica se afirma que: «La buena operación del hombre siempre va acompañada de pasión, así como siempre es producida con ayuda del cuerpo» [164]. Con ello, se patentiza el respeto que guarda la ética tomista por todas las dimensiones de la persona, ya que las mismas pasiones, que pertenecen a lo corpóreo y sensible, están integradas en la totalidad que es la persona.

16. Los obstáculos de la vida moral

También se advierte que en las concepciones éticas de santo Tomás siempre se tiene presente el ser personal con su dimensión ética, y por ello no están alejadas de la realidad completa y concreta del hombre su doctrina de los vicios o de los hábitos operativos malos, es decir, no ajustados a las normas de la moralidad: la ley y la conciencia [165].

162. *Ibid.*, 1-2, q. 59, a. 5, in c.
163. *Ibid.*, 1-2, q. 59, a. 5, ad 1.
164. *Ibid.*, 1-2, q. 59, a. 5, ad 3.
165. La virtud de la prudencia tiene un papel central en la ética tomista, porque es «la recta razón en el obrar». Esta virtud del entendimiento práctico gobierna las acciones particulares en orden al fin o bien humano. «A las virtudes morales les corresponde el fin, no porque ellas mismas se lo señalen, sino en cuanto que tienden al fin establecido por la razón natural. A esto les ayuda la prudencia, preparando el camino y disponiendo los medios. De ahí que la prudencia es más noble que las virtudes morales y mueva a éstas. Pero, a su vez, la prudencia es movida por la sindéresis como la ciencia por los primeros principios». SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, 2-2, q. 47, a. 6, ad 3. La prudencia se diferencia de la *sindéresis*, o hábito de los primeros principios morales, porque no se refiere al bien en general, sino al bien en un caso concreto y particular. También se diferencia de la concienca moral, que se refiere a un bien singular, por denominarse así al juicio, o al acto del entendimiento, que aplica los principios morales a las situaciones concretas. La prudencia es una virtud, un hábito del entendimiento práctico para el recto obrar. Únicamente su juicio coincidiría con la conciencia, que: «No es una potencia, sino un acto (...). De ella se afirma que testifica y liga o incita, y también que acusa y remuerde» (*Ibid.*, 1, q. 79, a. 13).

De entre los hábitos viciosos y de sus correspondientes actos malos, o pecados, designa a siete de ellos con el nombre de *capitales*, siguiendo una tradición que se remonta a san Gregorio Magno. Explica santo Tomás que los vicios se denominan así, no en razón de su gravedad, la mayoría no la tienen, sino porque son como cabezas o punto de partida de todo lo vicioso y malo. De manera que: «Se llama vicio capital aquel del cual proceden, como de causa final, que es el origen formal, otros pecados. Por tanto, el vicio capital es no solamente principio de otros pecados, sino, en cierto sentido, directivo de los otros. Es condición de todo arte o hábito, cuyo objeto es un fin, presidir e imperar sobre los medios. Por eso san Gregorio Magno, en *Morales*, XXXI, c. 1, compara éstos a los *generales de un ejército*» [166].

La enumeración de los vicios capitales que presenta es la siguiente: vanagloria, gula, lujuria, avaricia, acedia, envidia e ira. La mayoría de los autores en vez de la vanagloria señalan la soberbia como vicio capital. Santo Tomás no considera a esta última como tal. Ni tampoco la hace coincidir con la vanagloria. Aunque parece que ambas concuerden por estar referidas a la propia excelencia: «La soberbia no se identifica con la vanagloria, sino que es su causa. La soberbia busca la propia excelencia y la vanagloria busca la manifestación de esa excelencia» [167].

Esta enumeración se justifica según los modos generales desordenados de desear el bien y los de apartarse del mismo, por el mal que conlleva. Respecto al primer modo debe tenerse en cuenta que: «El bien es doblemente objeto del apetito sensitivo, en que están las pasiones del alma, que son causa del pecado: primero, en un orden absoluto, en cuanto que el bien es objeto del *apetito concupiscible*; segundo, bajo la razón de arduo, como objeto del *apetito irascible*» [168]. La apetición desordenada del bien creado puede ser, por tanto, según la apetición concupiscible, que es la tendencia al bien por sí mismo, o según el apetito irascible, que es la tendencia al bien en cuanto arduo y difícil. También podrían considerarse según las pasiones, causas remotas y mediatas del acto malo [169], pero, puesto que residen en el apetito, se obtendría la misma clasificación.

También es necesario advertir que la concupiscencia se divide en dos tipos: «Primero, en cuanto es conveniente a la naturaleza del animal, como la comida y la bebida y otras cosas análogas. Y a esta concupiscencia de lo deleitable se le

166. SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, 1-2, q. 84, a. 3. «Vicios capitales se llaman (...) a aquellos que tienen razón de principio próximo de otros pecados» (*Ibid.*, ad 1).
167. *Ibid.*, 2-2, q. 162, a. 8, ad 2.
168. *Ibid.*, 1-2, q. 77, a. 5, in c.
169. Cfr. *Ibid.*, 1-2, q. 77, a. 1, a. 2, in c. «Las pasiones del alma, en cuanto están fuera del orden de la razón, inclinan al pecado; pero en cuanto están ordenados por ella, son actos virtuosos» (*Ibid.*, 1-2, q. 24, a. 2, ad 3).

llama *natural*. Segundo, como conveniente al animal en cuanto a la aprehensión; así cuando se aprehende algo como bueno y por eso se deleita en ello. A tal concupiscencia de lo deleitable se le dice *no natural*».

A este apetito o deseo concupiscible no natural puede denominársele asimismo *espiritual*, porque: «El primer modo de concupiscencia, o sea la natural, es común a los hombres y a los otros animales, puesto que para unos y para otros hay algo conveniente y deleitable según la naturaleza (...). El otro modo de concupiscencia es propio del hombre, a quien le compete concebir como bueno y conveniente algo que está fuera de lo que la naturaleza requiere» [170]. Es, por tanto, un deseo que requiere la intervención de la aprehensión intelectual o la imaginación o la memoria, ya que es por su mediación que el objeto de la apetencia es deleitable. Se trata de una concupiscencia que no está arraigada de un modo inmediato en la naturaleza, sino en lo racional o espiritual. No es como la primera un deseo natural, sino un deseo que podría llamarse igualmente cultural.

En el tratado de los vicios presenta esta división, que se encuentra en el de las pasiones, del siguiente modo: «Hay que distinguir una doble concupiscencia: la natural, que tiende a las cosas de que nuestra naturaleza se sustenta, ya sea en orden a la conservación del individuo, como la comida, la bebida y cosas de este género, ya sea en cuanto a la conservación de la especie, como en lo referente a lo sexual (...). La otra concupiscencia es del alma, es decir, de aquellas cosas que no afectan sensiblemente a la sustentación o al deleite de la carne, sino que son deleitables por medio de una aprehensión imaginativa o de otro tipo, como son el dinero, adorno en los vestidos y todo lo demás de este carácter» [171].

Por último, en la enumeración de los vicios capitales, santo Tomás considera que: «El bien del hombre es triple: (...) del alma (...) del cuerpo y el bien exterior». Respecto al primero precisa: «Ante todo tenemos el bien del alma, que, mediante la sola aprehensión, se nos presenta bajo la formalidad de apetecible; ese bien es la excelencia de alabanza y honor, que desordenadamente trata de alcanzar la *vanagloria*» [172]. Por tanto, la vanagloria es el apetito desordenado de la propia alabanza y el propio honor, o de la gloria.

170. *Ibid.*, 1-2, q. 30, a. 3, in c.
171. *Ibid.*, 1-2, q. 77, a. 5, in c. Declara santo Tomás que: «Así como el uso de la comida, debidamente moderado, puede tenerse sin pecado alguno, puede también existir acto venéreo en que no haya pecado, ajustándose al debido orden y fin de la generación humana» (*Ibid.*, 2-2, q. 153, a. 2). Polemizando con los que habían negado la bondad de la sexualidad, considerando que era un efecto del pecado original, santo Tomás, con una cierta ironía, afirma: «En el estado de inocencia habría generación que multiplicase los hombres, pues de lo contrario, el pecado del hombre hubiera sido muy necesario, como medio de alcanzar un gran bien» (*Ibid.*, 1, q. 98, a. 1); cfr. F. CANALS VIDAL, *Actualidad teológica de Santo Tomás*, Verbo, Madrid, XV/141-142 (1976), 127-150, 143-145.
172. *Ibid.*, 1-2, q. 84, a. 4, in c.

Asimismo, la vanagloria es un vicio capital porque: «Entre los bienes por los cuales consigue el hombre la excelencia, parece ser el principal la gloria, que implica la manifestación de alguna bondad, ya que el bien es naturalmente amado por todos (...). Y, por ello, dada la proximidad a la excelencia, que los hombres desean más que ninguna otra cosa, síguese que es muy apetecible y que de su deseo desordenado nacen muchos pecados. De ahí que la vanagloria constituye un pecado capital» [173].

En la concupiscencia natural desordenada, más que el fin propio de las tendencias naturales, se busca el placer sensible o deleite, que sigue de modo natural a su ejercicio. Al arraigarse sus dos apetitos dirigidos a la conservación del individuo y de la especie se constituyen los vicios capitales de la gula y la lujuria respectivamente. De ahí que añada santo Tomás: «Después viene el bien del cuerpo, que se ordena a la conservación del individuo, como la comida y la bebida, cosa que desordenadamente persigue la *gula*; o a la conservación de la especie, como el coito, al cual se dirige la *lujuria*» [174].

La gula es, por ello, el apetito desordenado de los alimentos. Este apetito surge de lo más profundo de la naturaleza humana, porque: «Los alimentos se conceptúan como medio para la conservación de la vida. Y como este fin es sumamente deseable y no puede obtenerse sin comer, de ahí procede que el mismo alimento nos sea tan apetecible, llegando a constituir el centro de todas las preocupaciones del hombre» [175].

La lujuria es el apetito desordenado al placer sexual. El uso ordenado de la facultad generativa, es decir, en el matrimonio y respetando sus leyes, es legítimo, porque: «Si es verdadero bien la conservación de la propia vida, más excelente bien debe ser la conservación de la especie humana. Luego tanto mejor debe ser el acto que conduce a la conservación de la especie, que el conducente a la conservación de la vida individual (...). Y así como el uso de la comida puede ser sin pecado, si se hace en el debido modo y orden, puede darse el acto sexual sin ningún pecado, si se ajusta al debido modo y orden, según que es conveniente al fin de la generación humana» [176].

173. *Ibid.*, 2-2, q. 132, a. 4, in c.

174. *Ibid.*, 1-2, q. 84, a. 4, in c.

175. *Ibid.*, 2-2, q. 148, a. 5, ad 1.

176. *Ibid.*, 2-2, q. 153, a. 2, in c. En cambio, «La lujuria es un exceso, una transgresión del orden en dichos actos sexuales» (*Ibid.*, a. 3). Como todo vicio tiene otro opuesto: la insensibilidad. «El vicio contrario no se encuentra muchas veces, porque los hombres son propensos más bien a la lujuria. Pero ese vicio existe, a saber, la *insensibilidad*, vicio por el que ni siquiera a la propia mujer se concede el acto a que tiene derecho» (*Ibid.*, a. 3, ad 3). El placer sensible no es ilegítimo. La renuncia al mismo la finalidad de esta renuncia, es un vicio por defecto, la insensibilidad. «Es vicioso todo lo que contraría al orden de la naturaleza. Es ella quien dispone las cosas de tal forma que en las operaciones necesarias a la vida del hombre se sienta placer, y es lógico que el hombre disfru-

En cuanto, por último, al otro bien del hombre deseable declara: «El tercero es un bien exterior, por ejemplo, las riquezas; a ello se ordena la *avaricia*» [177]. El vicio o pecado de la avaricia consiste en el apetito desordenado de los bienes exteriores. Es también un pecado capital, porque: «El fin más apetecible es la bienaventuranza o felicidad, fin último de la vida humana. Por consiguiente, cuanto un objeto realiza más las condiciones de la felicidad, tanto es más apetecible. Una de estas condiciones es que sea suficiente por sí mismo; si no se diese ésta, no satisfaría el apetito como fin último. Ahora bien, las riquezas prometen esta plena y perfecta suficiencia (...), la avaricia, pues, consistente en el apetito del dinero, es un pecado capital» [178].

Los otros vicios capitales surgen del desorden del apetito irascible, de los modos de rehuir el bien por el mal adjunto pues, como continúa explicando santo Tomás: «Y el que uno huya del bien por el mal que le acompaña, puede suceder por dos motivos. Si se trata del propio bien, la *acedia*, que se entristece del bien espiritual por el esfuerzo corporal que le va unido» [179]. La acedia no es la pereza, vicio opuesto a la laboriosidad. En la cuestión que le dedica más adelante, santo Tomás sostiene que es un vicio especial, pero que «no se puede decir que lo sea por huir del bien espiritual en cuanto que es trabajoso, o molesto al cuerpo, u obstáculo de sus placeres» [180]. La acedia hace que el bien divino recibido, tanto el sobrenatural como el natural, se considere triste y sombrío. «La acedia es la tristeza del bien espiritual en cuanto es bien divino» [181]. Como efecto suyo señala la falta de ánimo, pues «de tal manera deprime el ánimo del hombre, que nada de lo que hace le agrada». Es una tristeza que paraliza; por ello, además de la depresión lleva a la desgana. «La acedia lleva cierto tedio en obrar» [182].

te de ese placer, en la medida requerida por la salud humana, tanto para la conservación del individuo como de la especie. Si alguien llegara a despreciar dicho placer hasta el extremo de desechar la parte exigida para la conservación de la naturaleza, pecaría violando el orden de la naturaleza; cosa que pertenece al vicio de la insensibilidad» (*Ibid.*, 2-2, q. 142, a. 1). No obstante, no es viciosa la renuncia voluntaria a algún acto natural y al consiguiente placer que le acompaña, para conseguir un fin más alto, (*Ibid.*).

177. *Ibid.*, 1-2, q. 84, a. 4, in c.

178. *Ibid.*, 2-2, q. 118, a. 7, in c. Advierte santo Tomás que: «Cuantas más fuerzas pierde la naturaleza del hombre, tanta mayor ayuda necesita de las cosas exteriores, y, por eso más fácilmente cae en la avaricia. Pero no por esto es el pecado más grave, aunque en cierto modo sí es por esto el más peligroso» (*Ibid.*, a. 5, ad 3).

179. *Ibid.*, 1-2, q. 84, a. 4, in c.

180. *Ibid.*, 2-2, q. 35, a. 2, in c.

181. *Ibid.*, 2-2, q. 35, a. 3, in c.

182. *Ibid.*, 2-2, q. 35, a. 1, in c. Cfr. ALBERTO CATURELLI, *Metafísica del trabajo*, Huemul, Buenos Aires, 1982. Caturelli denomina a la acedia «pereza activa», porque: «La absolutización del trabajo reemplaza el ocio contemplativo (optimista, intelectualista, trascendentista) por un triste activismo diario que odia todo valor trascendente al mundo del trabajo; trátase de un mundo que puede admitir valores racionales pero que rechaza los valores espirituales y, por eso, se vierte en la (..) acedia» (150).

La segunda razón de esta huida del bien es por los bienes de los demás. Se dan aún, en este caso, dos posibilidades. La primera: «Si es del bien ajeno y sin insurrección por nuestra parte, y esto pertenece a la *envidia*» [183]. Este vicio capital consiste, por tanto, en: «Entristecerse de los bienes de los otros en cuanto exceden a los propios. Y esto es propiamente la envidia. Es siempre perversa (...) pues se duele de lo que debía alegrarse, a saber, del bien del prójimo» [184].

La segunda posibilidad es si hay una huida del bien del prójimo «con una insurrección que pide venganza, y esto es la ira» [185]. En sí misma la ira, que es una pasión del apetito irascible de venganza para castigar una injuria cometida [186], no es ni buena ni mala. «Si va dirigida por la razón es buena, en caso contrario, mala (...). Si se busca venganza conforme al dictamen de la recta razón, es virtud laudable, y se llama *ira por celo*. Si, por el contrario, busca la venganza sin atender al modo como debe conseguirse, por ejemplo, tratando de castigar a quien no lo merece, o más de lo que merece, o saliéndose del orden como debe proceder, o pervirtiendo el fin por el que debe hacerse, que es la conservación de la justicia y corrección de la culpa, ese apetito es vicioso y se denomina *ira por vicio*». La dirección de la razón debe realizarse no sólo en el objeto de la venganza sino también en su modo, para que «el movimiento de la ira no se inflame demasiado ni interior ni exteriormente. Si no se observa este precepto, la ira no estará libre de pecado, aunque se trate de justa venganza» [187].

La gula, la lujuria, la avaricia y la vanagloria, por surgir del arraigo de los deseos naturales y racionales, o psíquicos, del apetito concupiscible desordenado son, por consiguiente, de entre los vicios capitales los más básicos. A ellos se reducen muchos vicios, por ser cuatro cabezas de lo vicioso. Por último, con respecto a esta enumeración, indica también: «Al apetito desordenado de un bien arduo pertenece la *soberbia de la vida*, pues la soberbia es el apetito desordenado de la propia excelencia (...). Queda, pues, patentizado, que todas las pasiones, como causas del pecado, se reducen a esas tres cosas (concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y soberbia de la vida). A las dos primeras se reducen todas las del apetito concupiscible. A la tercera, las del irascible, que no se divide en dos, porque todas las pasiones del irascible se configuran con la concupiscencia anímica» [188] y en este sentido no son naturales. La acedia, la envidia y la ira, los tres vicios del apetito irascible son todos culturales.

183. *Ibid.*, 1-2, q. 84, a. 4, in c.
184. *Ibid.*, 2-2, q. 36, a. 2, in c.
185. *Ibid.*, 1-2, q. 84, a. 4, in c.
186. *Ibid.*, 1-2, q. 46, a. 1, 2.
187. *Ibid.*, 2-2, q. 158, a. 2, in c.
188. *Ibid.*, 1-2, q. 77, a. 5, in c.

La soberbia no es un vicio natural o corporal, sino que, igual que la avaricia y la vanagloria, es espiritual o del alma. «La soberbia es el apetito inmoderado de la propia excelencia, fuera de la recta razón» [189]. Pero no es un vicio capital. No obstante, santo Tomás afirma que es el principio de todos los actos malos y de todos los vicios porque: «En cualquier género de cosas, lo que es esencial ocupa el primer plano (...) la aversión es la parte formal del pecado, y este elemento lo posee la soberbia directamente, mientras que en los demás pecados es algo como derivado. Tiene, pues, la soberbia, razón de primacía y es principio de todos los pecados» [190].

La soberbia no es, por ello, un vicio capital, sino más que ellos: es el principio de donde nacen todos los vicios y actos desordenados, incluso los mismos capitales. Santo Tomás la considera como: «Pecado especial, del que nacen muchas clases de pecados (...); como reina y madre de todos los vicios» [191].

Por la máxima capitalidad de la soberbia, que supera todo género de vicios: «Pueden nacer de ella todos los vicios, aunque no es preciso que siempre suceda así, (...) porque no es necesario que todas las transgresiones de los preceptos divinos procedan de desprecio, sino que a veces proceden de ignorancia o flaqueza» [192].

La soberbia se diferencia de los vicios capitales no sólo por su «transcendentalidad», sino también por su mayor gravedad. Considerada en su formalidad, es decir, en cuanto a la aversión o huida de Dios, que es elemento formal del acto malo, la soberbia es el vicio más grave. En todos los demás vicios y en los meros actos malos, este alejamiento de Dios es por ignorancia, flaqueza o por el deseo de otro bien; es, en definitiva, una consecuencia [193]. En cambio, en la soberbia se convierte en principio, porque la aversión de Dios es por no querer someterse a Él, o por: «Tratar de suprimir la sumisión del hombre a Dios, en cuanto se eleva sobre las propias fuerzas y sobre la línea señalada por la ley de Dios (...), es decir, no someterse a la regla por Él señalada» [194].

A diferencia de los otros vicios «espirituales», que son desórdenes del apetito concupiscible, la soberbia, también vicio no natural, la considera santo Tomás arraigada en el apetito irascible. Por ello, no es tan fácil de caer en ella como en los demás vicios concupiscibles, tanto carnales como espirituales, e incluso los mismos espirituales del apetito irascible. Por su gran dificultad la soberbia supone

189. *Ibid.*, 2-2, q. 162, a. 4, in c.
190. *Ibid.*, 2-2, q. 162, a. 7, in c.
191. *Ibid.*, 2-2, q. 162, a. 8, in c.
192. *Ibid.*, 2-2, q. 162, a. 2, in c.
193. *Ibid.*, 2-2, q. 162, a. 6, in c.
194. *Ibid.*, 2-2, q. 162, a. 5, in c.

una actitud muy consciente, y, por lo mismo, una mayor responsabilidad y culpabilidad que en los otros actos originados por el desorden del apetito concupiscible. La soberbia no es, por tanto, un punto de partida o un comienzo de los vicios. A la soberbia se accede desde otros. Es un punto de llegada, aunque a partir de ella se pueden originar ya todos los otros actos viciosos.

El carácter mediato de la soberbia no es incompatible con la afirmación de santo Tomás de que sea el principio de todo lo vicioso. Es su principio en cuanto que es su fin. En el acto malo, indica santo Tomás: «Como acto voluntario que es, existe un doble orden: de intención y de ejecución. En el orden de intención es el fin quien tiene razón de principio. Y en todos los bienes temporales, el fin que el hombre busca es poseer una cierta perfección y excelencia. Por esta vía descubrimos que la soberbia, apetito de propia excelencia, se pone como indicio de todo pecado». La soberbia es el fin a que tienden los actos malos. Por ello, cuando se alcanza se consuma la intención de los mismos: la separación de Dios; y todos ellos se hacen radicalmente más graves.

Continúa explicando santo Tomás que: «En cambio, en el orden de ejecución adquiere primacía todo aquello que ofrece oportunidad de satisfacer deseos pecaminosos, y tiene razón de raíz. Eso corresponde a las riquezas. Por eso, la avaricia es la raíz de todos los pecados» [195]. La soberbia no es lo primero en cuanto a la realización del mal, sino que lo es la avaricia. En este orden, lo que es primero debe permitir colmar el mayor número de deseos desordenados; y ello lo hace posible la riqueza. Tal como también señala santo Tomás: «La avaricia se dice raíz de todos los pecados por semejanza con la raíz del árbol, que suministra alimento a todo el conjunto. Lo prueba la experiencia. Por las riquezas está uno dispuesto a cometer cualquier pecado, a satisfacer cualquier deseo de pecado, ya que mediante las riquezas se sirve uno para poseer todos los bienes temporales» [196]. La avaricia es como la raíz de un árbol, que proporciona alimento al resto del vegetal.

De la avaricia, o deseo desordenado de los bienes útiles, brotan muchos vicios, pero sobre todo la vanagloria, porque con la codicia de las riquezas, como dice santo Tomás en este pasaje, se busca la «perfección y la excelencia», al margen de la debida ordenación. Desde esta excelencia vana o vanagloria se llegaría a su causa final: la soberbia. Hacia este vicio espiritual del apetito irascible se va, por tanto, por los caminos del enriquecimiento y el honor, deseados desordenadamente por los vicios capitales de la avaricia y la vanagloria, propios de la concupiscencia espiritual. En cambio, es mucho más difícil desembocar en la soberbia por los caminos de

195. *Ibid.*, 1-2, q. 84, a. 2, in c.
196. *Ibid.*, 1-2, q. 84, a. 1.

la gula y la lujuria, vicios de la concupiscencia carnal. Santo Tomás declara que «los pecados carnales contienen un género de torpeza más evidente» [197], por tanto, suponen una debilidad en quien incurre en ellos, y en este sentido queda «humillado». Tales vicios son menos graves que los espirituales, que llevan a la soberbia.

Desde esta doctrina de los vicios capitales de santo Tomás se advierte la gran importancia de las virtudes opuestas directamente a los mismos. De entre todas ellas, puede destacarse la humildad, virtud opuesta a la soberbia. La humildad, según santo Tomás, está referida al apetito irascible, porque: «En torno al apetito del bien arduo se precisa una doble virtud: la primera, para moderar y refrenar el espíritu a fin de que no aspire desmedidamente a cosas más altas, misión que cumple la humildad; la segunda, que dé firmeza al ánimo contra la desesperación y le empuje a la consecución de los grandes bienes conforme a la recta razón. Esta función se confía a la magnanimidad» [198].

La función de la humildad es, por tanto, la de moderar el apetito desordenado de la propia excelencia. El apetito de grandeza y de excelencia no es vicioso si es ordenado, si es proporcionado a la condición de la persona. Por ello, la humildad no suprime toda aspiración, sino únicamente a la desmedida. «La humildad reprime el apetito a fin de que no aspire a cosas que superan el recto orden de la razón». Las mismas aspiraciones no suprimidas por la humildad requieren incluso otra virtud, la magnanimidad. Ambas son compatibles, porque esta última: «No se opone a la humildad, sino que las dos convienen en someterse a la razón» [199].

Advierte también santo Tomás que: «La característica de la humildad es reprimir los deseos de lo que excede las propias facultades. Para conseguir esto hace falta (...) el conocimiento de los propios defectos, lo cual pertenece, por tanto, a la humildad» [200]. Por consiguiente: «La humildad como virtud significa cierto laudable rebajamiento de sí mismo, pero esto puede hacerse, a veces, por puro formulismo exterior e hipócrita, cual acontece en la *falsa humildad*, que es, en palabras de san Agustín en la epístola *Ad Paulinum* (c. 2), *una gran soberbia*, pues se busca la propia gloria. Otras veces se adopta una actitud por convencimiento interior. Esto es verdadera virtud, ya que la virtud consiste principalmente en el juicio interior de la mente, como enseña Aristóteles, en la *Ética*, libro II, c. 5 (n. 4 1106a3), no en las manifestaciones externas» [201]. La humildad implica, por tanto, un justo conocimiento de nuestra realidad personal.

197. *Ibid.*, 2-2, q. 162, a. 6, ad 3.
198. *Ibid.*, 2-2, q. 161, a. 1, in c.
199. *Ibid.*, 2-2, q. 161, a. 1, ad 3.
200. *Ibid.*, 2-2, q. 161, a. 2, in c.
201. *Ibid.*, 2-2, q. 161, a. 1, ad 1.

El conocimiento de la auténtica limitación personal humana debe hacerse relacionándolo con la grandeza de Dios, y en este sentido podría decirse que la humildad se identifica con la verdad [202]. Tal conocimiento lleva a la reverencia y sumisión a Dios ya que: «En el hombre hay que considerar dos cosas: lo que es de Dios y lo que es del hombre. Es propio del hombre todo lo defectuoso; de Dios, todo lo que pertenezca al orden de la salvación y de la perfección». Por consiguiente, por una parte, y principalmente: «La humildad se ocupa preferentemente de la reverencia debida a Dios como súbditos», y, por tanto, también como obligados a cumplir sus leyes. Por otra: «Todo hombre, considerado en lo que es propio suyo, debe someterse a los demás en lo que éstos tienen de Dios» [203]. De manera que cada persona por la humildad somete lo malo que tiene de sí, es decir, sus imperfecciones y vicios, a lo bueno que Dios ha puesto en los demás, y en este sentido es más indigno que ellos. Y así, por la humildad: «Tenemos que venerar a Dios no sólo en sí mismo, sino en todas sus participaciones» [204].

También, por la humildad: «Cabe, no obstante, pensar que los demás poseen mayor bondad que nosotros, o que nosotros poseemos más defectos, y en virtud de esa superioridad humillarnos ante ellos» [205]. Santo Tomás al responder a la objeción de que no parece que sea una virtud, puesto que «no aparece entre las virtudes que regulan las pasiones ni entre las partes de la justicia que moderan las acciones externas» [206], afirma que es una virtud especial. Su argumento es el siguiente: «Aristóteles no se preocupó de señalar sino las virtudes que se refieren a la vida civil, en que se determina perfectamente la sujeción de unos miembros a otros conforme a la justicia legal. Pero la humildad, como virtud especial, considera principalmente la sujeción del hombre a Dios, en cuyo honor se humilla, sometiéndose incluso a otros [207].

La virtud de la humildad forma parte de la templanza, porque: «Así como la virtud de la templanza modera los movimientos más difíciles, a saber las concupiscencias sensibles que desordenadas llevan a la gula y a la lujuria (...), así también hace falta que una virtud secundaria modere los movimientos que no requieren una dificultad tan grande. Y esta virtud es lo que se llama modestia, que se añade a la templanza como a virtud principal» [208]. A esta parte de la templanza, pertenece, también como parte, la humildad, pues como también dice santo Tomás: «Entre las diversas partes de la templanza hay que colocar la humildad bajo la modestia (...), ya que la humildad no es otra cosa que cierta moderación de espíritu» [209].

Sobre la virtud de la humildad están las virtudes intelectuales principalmente la prudencia, y la justicia, y las otras virtudes en cuanto al esfuerzo que requieren. La humildad es más fácil que las demás virtudes, es una especie de la virtud de la modestia. Sin embargo, a pesar de su pequeñez es una virtud fundamental, es el fundamento necesario de la vida moral.

Todas las virtudes tienen su fundamento en la humildad. Explica santo Tomás que: «El cónjunto ordenado de las virtudes se asemeja a un verdadero edificio, en el que con toda propiedad se puede aplicar el nombre de fundamento a la virtud que primero se adquiere y es base de la construcción (...). La humildad, que remueve los obstáculos de la virtud, es el fundamento» [210]. Sobre la humildad puede cimentarse la vida ética porque aparta todos los obstáculos que impiden su construcción. Para santo Tomás toda la Ética se fundamenta en la humildad, porque es la virtud que implica el reconocimiento de la limitación y finitud de la dignidad personal humana [211].

202. Por este conocimiento, decía santa Teresa que: «La humildad es andar en verdad; que lo es muy grande no tener cosa buena de nosotros, sino la miseria y ser nada; y quien esto no entiende, anda en mentira» (*Moradas sextas*, 10, 7). Comenta Canals al respecto que: «Escribió santa Teresa algo demasiadas veces citado fuera de su contexto y así profundamente malentendido, e incluso invertido en su intención y significado. Demasiadas veces hemos oído citar: *la humildad es la verdad*, como una premisa a partir de la cual se razona alegando que no tiene por qué dejar de afirmar alguien que tiene talento, o tal, o cual cualidad, puesto que siendo la humildad la verdad, debe uno afirmar y reconocer sus perfecciones. Tenemos aquí un caso típico de verdad parcializada, con riesgo de ser usada contra la verdad plena». F. CANALS VIDAL, *Encuentro entre la Filosofía y el Arte*, Barcelona, 1986, 17-24, 22-23.

203. *Ibid.*, 2-2, q. 161, a. 3, in c.

204. *Ibid.*, 2-2, q. 161, a. 3, ad 1.

205. *Ibid.*, 2-2, q. 161, a. 3, in c.

206. *Ibid.*, 2-2, q. 161, a. 1, obj. 5.

207. *Ibid.*, 2-2, q. 161, a. 1, ad 5.

208. *Ibid.*, 2-2, q. 160, a. 1, in c.

209. *Ibid.*, 2-2, q. 161, a. 4, in c.

210. *Ibid.*, 2-2, q. 161, a. 5, ad 2.

211. Como explica Canals: «En el vicio de la soberbia no se cae sino de un modo consciente y culpable (...). Correlativamente la humildad sería fácil y común. El hombre necesita ser seducido por el mundo mediante el amor a las riquezas y envanecido en la gloria humana, para poder decidirse a la opción de la soberbia que de otro modo reconocería como ardua y absurda». F. CANALS VIDAL, «Sobre el sermón de Lucifer en la *Meditación de Dos Banderas*. En recuerdo del Padre Ramón Orlandis en el 30 aniversario de su muerte», Cristiandad, Barcelona, 682-684 (1988), 44-51.

III

DIMENSIÓN SOCIAL DE LA PERSONA

1. El individuo y la persona

En la interpretación de Maritain de la doctrina de la persona de santo Tomás, no sólo se ofrece una nueva determinación del constitutivo formal de la misma, sino que también establece la distinción entre el individuo y la persona, tal como hacen los personalistas franceses [1], que consideran que la individualidad tiene su raíz en la materia y la personalidad en el espíritu, y oponen, por ello, a ambas.

Igualmente Maritain opone al hombre como individuo y al hombre como persona. De manera que: «El nombre de persona se reserva a las substancias que poseen ese algo divino que es el espíritu, y que por lo mismo constituyen, cada una por separado, un mundo superior a todo el orden corpóreo, un mundo espiritual y moral que, hablando con propiedad no es una parte de este universo (...) el nombre de persona queda reservado a las substancias que, en la búsqueda de su fin, son capaces de determinarse por sí mismas, elegir los medios e introducir en el universo por el ejercicio de su libertad, nuevas series de sucesos» [2]. El hombre es persona, y lo es en cuanto tiene espíritu. Por él, cada persona es un mundo más eminente que el mundo material. De ahí que el hombre en cuanto persona no sea una parte del universo. La persona transciende a este mundo material por su libertad, propiedad del espíritu.

El hombre es también individuo, como lo son los restantes seres vivientes y los seres inertes. Por ello: «El nombre de individuo, por el contrario, es común al

1. Cfr. E. MOUNIER, *El personalismo*, Eudeba, Buenos Aires, 1968; Idem. *Revolution personaliste et communitaire*, Montaigne, Paris, 1935. Cfr. F. BLÁZQUEZ, Epesa, Madrid, 1972; E. BORNE, *Mounier ou le combat pour l'home*, Seguers, Paris, 1972; A. LLORCA, *Emmanuel Mounier o el filósofo al servicio de la persona*, Espíritu, Barcelona, 88 (1983), 141-156, 89 (1984), 53-71; C. DÍAZ, *Mounier y la identidad cristiana*, Sígueme, Salamanca, 1978.
2. J. MARITAIN, *Tres reformadores*, Excelsa, Buenos Aires, 1945, 26.

hombre y a la bestia, a la planta, al microbio y al átomo. Y mientras que la personalidad se funda en la subsistencia del alma humana (...), la individualidad, como tal, se funda en las exigencias propias de la materia (...). De suerte que en cuanto individuos, somos un fragmento de materia, una partícula de este universo (...). En cuanto individuos, estamos sujetos a los astros. En cuanto personas, los dominamos» [3]. El hombre en cuanto individuo o ser corpóreo es, por tanto, una parte del universo y está por él determinado.

En la interpretación de la doctrina tomista de Cayetano, que pretende seguir Maritain, sin embargo, es muy difícil la introducción de esta oposición entre el individuo y la persona, porque estas nociones, tal como en realidad las concibe Maritain, son éticas, aunque las utilice metafísicamente. El mismo Maritain, después de exponer las características opuestas que distinguen el individuo y la persona en el hombre, muestra claramente su constitución ética, al añadir que el hombre: «Si se realiza en la dirección de la individualidad material, se encaminará hacia el yo odioso, cuya ley es tomar, absorber para sí, y a la par la personalidad como tal tenderá a alterarse, a disolverse (...). Si, por el contrario, el desarrollo se realiza conforme a la personalidad espiritual, entonces andará el hombre en la dirección del yo generoso de los héroes y de los santos». Si el hombre se comporta como individuo, además de no ser libre y quedar centrado en sí mismo, dejará de ser auténticamente persona, pues: «El hombre no será verdaderamente persona sino en la medida en que su comportamiento ético traduzca en acción la realidad metafísica del espíritu, no será verdaderamente persona, sino en la medida en que la vida de la razón y de la libertad domine en él la de los sentidos y de las pasiones; sin esto seguirá siendo como el animal, un simple individuo, esclavo de los acontecimientos, de las circunstancias, siempre remolcado, incapaz de dirigirse a sí mismo» [4].

En la misma metafísica de Suárez, a la que tanto se acerca Maritain, y que tan distinta es de la tomista, no se puede distinguir, ni, por ello, tampoco oponer la persona al individuo. Porque tanto el individuo como la persona designan al ser concreto, lo real existente. Pero la persona por connotar también la racionalidad es una determinación posterior del concepto de individuo. La persona, afirma Suárez, siguiendo a Boecio, es un individuo cuya naturaleza es racional [5]. No es

3. *Ibid.*, 27. Cfr. J. MARITAIN, *El hombre y el estado*, Encuentro, Madrid, 1983; Idem. *Humanismo integral*, Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1966.

4. Idem. *La defensa de la persona humana*, Studium, Buenos Aires, 1949, 49. Cfr. DENIS DE ROUGEMONT, *Politique de la Personne*, «Je sers» SCEL, Paris, 1934, 45-46.

5. F. SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae*, Gredos, Madrid, 1963, Vol. V, D.M. XXXIV, s. 1, n. 13: «La persona es lo mismo que la substancia primera o el supuesto y únicamente determina esa razón a la naturaleza intelectual o racional». También en *De Trinitate*, lib. I, c. III, n. 3, *Obras Completas*, L. Vives, Paris, 1856-1878.

más que un individuo, o supuesto, que por poseer la propiedad de la inteligencia, que le hace superior a los demás, se le da el nombre especial de persona. Sólo puede darse una diferenciación entre individuo y persona como la que hay entre un género y una de sus especies. Porque, al ser la noción de individuo más amplia que la de persona e incluirla, pues la persona es un individuo racional y los demás seres meros individuos, el concepto de individuo es un género y la persona una especie suya cuya diferencia específica es la racionalidad. Es imposible, por tanto, separar la persona del individuo.

Tampoco es viable en el sistema metafísico suareciano considerar al individuo en un sentido peyorativo, como lo utiliza Maritain. Para Suárez el término individuo se puede predicar de todo ser real. En las *Disputaciones Metafísicas*, al examinar en una de ellas «la unidad individual y su principio», declara explícitamente que: «Hay que decir que todas las cosas que son entes actuales o que existen o pueden existir inmediatamente, son singulares e individuales» [6]. Por ello, el individuo no es raíz de imperfección, ya que son individuos los ángeles, e incluso el mismo Dios, como también claramente manifiesta Suárez al argumentar: «No puede negarse que toda naturaleza angélica, tal como existe en la naturaleza, es singular e individual, ya que si la naturaleza divina misma, que es inmaterial en sumo grado, es singular e individual, mucho más lo será cualquier naturaleza angélica, que es incomunicable no sólo a muchas naturalezas, sino también a muchos supuestos, al menos por su propia naturaleza» [7].

A la persona humana, en cambio, Maritain la sobrevalora, por estimar que ella sola es un mundo superior al universo, y, por ello, sostiene que el hombre en cuanto persona no es una parte del universo, al que pertenece como individuo, de manera que, en el aspecto personal, sólo se relaciona con él accidentalmente. En la metafísica de Suárez, por el contrario, el universo es un todo superior en perfección a la persona, a pesar de reconocerse que la persona, como afirma santo Tomás, es lo más perfecto que existe en la naturaleza [8], es decir, es la parte de ella o del universo que tiene mayor perfección; y, por ser su parte, la persona está subordinada al bien del universo, que «extensivamente» le es superior.

El bien intrínseco del universo, explica Suárez, es la manifestación de la Perfección de Dios, glorificándole así de este modo. También se manifiesta en cualquier criatura, pero en la multiplicidad y variedad de los seres que constituyen el universo, que es, por tanto, una totalidad ordenada, se manifiesta más

6. *Ibid., o.c.*, vol. I, D.M. V, s. 1, n. 4, 566.

7. *Ibid., o.c.*, D.M. V, s. 1, n. 7, 568.

8. Cfr. SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, 1, q. 29, a. 3.

adecuadamente la Perfección divina, pues: «Al establecer el universo, pretendió Dios la comunicación de su bondad y la manifestación de su perfección; por ello, produjo un universo compuesto de varios grados y órdenes de realidades, porque ninguno bastaba por sí para cumplir el fin que pretendía Dios con la producción de las cosas y la perfección del universo» [9]. Por muy perfectas que sean las partes del orden del universo en sí mismas, como la persona, que es la más perfecta, tienen que realizar esta función común del universo, y, por consiguiente, se subordinan a él.

El universo creado es superior a la persona, porque la distinción, la variedad y el orden de las criaturas que implica tienen más valor que una criatura considerada individualmente, aunque sea la más perfecta, o que el conjunto de estas criaturas siendo todas ellas de la misma especie, ya que, por ejemplo: «Si sólo hubiese sido producido por Dios el grado intelectual, éste tendría en sí la máxima semejanza intensiva que hay ahora en el universo; pero, sin embargo, hay en todo el universo una semejanza mayor, como quien dice extensiva, con relación a la cual es necesaria tanta variedad de cosas para la perfección del universo. Pues, como ninguna criatura se basta por sí misma para representar a Dios, fue preciso establecer un universo perfecto como efecto adecuadamente pretendido por Dios, para que por lo menos de la multitud y variedad de cosas, quedase completada esa representación en cuanto fuese posible o preciso, según el orden de la sabiduría divina. Pues, aunque una cosa más perfecta represente de suyo a Dios con más perfección, sucede, sin embargo, con frecuencia, que una cosa menos perfecta representa a Dios de otro modo, o según una perfección distinta» [10].

Tampoco se da la distinción entre el individuo y la persona, tal como la presenta Maritain, ni mucho menos su valoración, en la doctrina de la persona de santo Tomás. Según la misma, como se ha dicho, el individuo no es un género, del que la persona sea su especie, ni la racionalidad es una diferencia específica. No es posible que esta última advenga al individuo, constituyéndole en persona y confiriéndole así la dignidad y perfección propia de la realidad personal. Según la metafísica del ser, la persona establece lugares en la escala general de los entes, precisamente los últimos, ocupados por los entes que participan en mayor grado del ser; y, como indica Canals, todo lo que hay en la Escala de los entes y que aparece como constituyendo un grado de perfección, no es adecuadamente concebido, si se hace considerándolo como incluido en alguno de los modos de las categorías, porque tales perfecciones no se pueden explicar por *diferencias*

9. F. SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae*, *o.c.*, D.M. XXXV, s. 1, n. 5, 503.
10. *Ibid.*, D.M. XXXV, s. 1, n. 8, 506.

genéricas o específicas, como si fuesen determinaciones de la substancia. Deben siempre concebirse como grados de participación del ser [11].

Si la dignidad de la persona humana no tuviese su origen en su ser propio y proporcionado a su esencia, sino en una determinación de esta esencia, puesto que todas ellas, incluso las generales, cambian, en sí o en distintos aspectos, en el transcurso de la vida humana, no sería posible que se conservase siempre el valor persona. Así ocurre, por ejemplo, como se ha dicho, si se considera la racionalidad o la libertad, o la relación comunicativa u otra propiedad humana, –que, en el hombre, son determinaciones accidentales de la substancia, como cualidades, relaciones, hábitos, etc.–, aunque tengan su origen en último término en el ser substancial, ya que son también perfecciones. El constitutivo personal tiene que ser no sólo una perfección, sino la más básica y fundamental, origen de las demás, condiciones que únicamente cumple el ser.

La noción de persona, igual que los otros grados de perfección de la escala de los entes, no es un concepto trascendental, o de máxima extensión no genérica, y que, por tanto, transciende los géneros supremos o categorías. Sin embargo, como también ha notado Canals, tampoco la persona es concebible desde las categorías en que se divide el ente, como si perteneciese a algún predicamento de la substancia o de una delimitación de la substancia como es, por ejemplo, la acción. Para hallar su verdadero significado hay que tener presente que con ella se alude a plenitud, a máximo nivel de perfección, de nobleza y estimabilidad, y de perfectividad apetecible. Por consiguiente, tiene que ser comprendida resolviendo su concepto *directamente* en el ser, la unidad, la verdad y la bondad trascendentales (y en este sentido, como se ha dicho, la persona tiene un carácter transcendental) [12].

2. La persona y la sociedad

Sobre la oposición entre individuo y persona establece Maritain, tal como acostumbran los personalistas, las relaciones de la persona con la sociedad. Su tesis es que: «Una persona es parte de la sociedad, como de un todo más grande y mejor que ella, no precisamente según el aspecto formal y la ley típica de la personalidad, porque al decir persona, decimos un todo, sino según el aspecto formal y la ley típica de la individuación».

El hombre considerado como persona no forma parte de la sociedad, porque la persona no es nunca parte, sino un todo independiente. En cambio, en cuanto

11. Cfr. F. CANALS VIDAL, *Cuestiones de fundamentación*, Ediciones de la Universidad de Barcelona (Barcelona), 1981, 20.
12. Cfr. Idem. *Sobre la esencia del conocimiento*, PPU, Barcelona, 1987, 581-582.

individuo es una parte de la sociedad, de manera que ésta es un todo superior a él. Pero: «El hombre tiene en sí una vida y unos bienes que no pueden ordenarse a la sociedad política (...) ¿por qué? Porque es persona. La persona humana, miembro de la sociedad, es parte de ésta como de un todo mayor (...) pero no lo es en su ser completo, y según todo lo que le pertenece, el centro de su vida de persona la levanta por encima de la *civitas* temporal». De manera que, si es una parte del todo, el individuo debe someterse al bien del todo, al bien común de la sociedad; por el contrario, siendo la persona un todo y superior a la misma sociedad, no estará su bien propio subordinado al de la sociedad.

Por poseer la persona un destino o bien propio, que es superior al de la sociedad, añade Maritain: «De ahí podemos sacar una consecuencia importante: el bien común de la *civitas* temporal estará, por una parte, esencialmente subordinado al bien temporal y al bien supratemporal de la persona humana por cuanto es persona (...), el bien temporal de la persona humana por cuanto es individuo o por cuanto es parte, se hallará subordinado al bien del todo, que como tal es superior» [13].

Que el bien temporal de la sociedad deba subordinarse al bien superior, temporal y supratemporal, de la persona, se derivaría de la doctrina tomista, pues: «Según los principios de santo Tomás (...) el individuo es en la ciudad, una parte del cuerpo social. Y en este concepto está ordenado al bien de la ciudad, como al bien del todo (...). Pero si se trata del destino que le compete como persona, la relación es inversa y la ciudad humana se ordena a la realización de este destino (...) y así cada persona individual, considerada como individuo, parte de la ciudad, es para la ciudad, y ha de sacrificar su vida por ella si las circunstancias así lo exigen. Pero tomada como persona destinada a Dios, la ciudad es para ella» [14]. En definitiva, para Maritain, el individuo es para la sociedad, y la sociedad es para la persona.

Esta concepción de las relaciones entre la persona y la sociedad le sirve a Maritain para idear una nueva teoría social y política, que denomina «personalismo comunitario». Porque, según lo dicho, la sociedad debe tener dos características complementarias. Debe ser comunitaria, esto es, que su finalidad sea la consecución del bien común, que consiste en «la recta vida terrenal de la multitud reunida; es, por tanto, un bien material y moral a la vez» [15]. También la sociedad tiene que ser personalista, entendiendo por ello que este bien común respete y sirva a los bienes de la persona, que son «la conquista de su perfección y de su libertad espiritual» [16]. Porque el fin específico o bien común de la sociedad no es un fin último, sino que tiende a algo superior, los fines propios de la persona.

Al igual que otros personalistas, con esta subordinación de la sociedad a la persona, intenta Maritain superar la oposición, que se plantea a veces, entre lo individual y lo colectivo. Esta disyuntiva, añade, ha dado origen a dos doctrinas adversas de la sociedad, y que se presentan siempre como alternativas, el individualismo y el colectivismo.

En lo que califica Maritain de «error individualista» se afianza y establece en sí mismo al individuo, considerándolo antagónico con el estado, o con la sociedad en general. Maritain considera que esta concepción es errada porque, por un lado, se prescinde del bien común, y, por otro, se exalta al individuo, disolviendo en su noción la de persona.

En el «error totalitario» o «colectivismo», por el contrario, se caracteriza al hombre como una parte de un todo, la sociedad o estado, y como parte se subordina completamente a la totalidad. También Maritain considera falsa esta concepción, porque, aunque a diferencia de la anterior, se acepta el bien común, sin embargo, se convierte en bien supremo y fin último. Además, no se respeta el concepto de persona, porque ya se destruye el de individuo [17].

El colectivismo de las doctrinas totalitarias y el individualismo de los liberalismos se apoyan, por consiguiente, en una misma base: la negación de la persona, y, por tanto, de su dignidad y de su destino. El «personalismo comunitario», sostiene Maritain, es la solución a estos dos errores extremos, porque rebasa o supera el plano en que se presentan, ya que, tal como se ha definido, se reconoce el bien común, al que se subordina el individuo, y también se admite a la persona, y su valor, a la que se subordina el mismo bien común [18].

3. El problema de la sociedad

No sólo santo Tomás no opone el individuo y la persona, tal como se hace en las corrientes personalistas contemporáneas, sino que también difiere de ellas en este aspecto social. *En primer lugar*, porque afirma que la persona forma parte

13. J. MARITAIN, *La defensa de la persona humana, o.c.*, 55-58. Cfr. Idem. *Du régime temporal et de la liberté*, Desclée de Brouwer, Paris, 1933; Idem. *La personne et le bien commun*, Desclée de Brouwer, Paris, 1943. Cfr. H. BARS, *La política según Maritain*, Nova Terra, Barcelona, 1963.

14. Idem. *Tres reformadores, o.c.*, 28-29. Cfr. Idem. *Christianisme et Democratie*, Desclée de Brouwer, Paris, 1943.

15. Idem. *La defensa de la persona humana, o.c.*, 57. Cfr. Idem. *Les Droits de l'home et la loi naturelle*, Ed. du Seuil, Paris, 1942; Idem. *Humanismo integral, o.c.*

16. *Ibid.* Para la crítica de esta concepción Cfr. J. MEINVILLE, *De Lamennais a Maritain*, Nuestro Tiempo, Buenos Aires, 1945; Idem. *Crítica de la concepción de Maritain sobre la persona humana*, Nuestro Tiempo, Buenos Aires, 1948.

17. Idem. *La defensa de la persona humana, o.c.*, 58-61. Cfr. Idem. *El hombre y el Estado, o.c.*

18. *Ibid.*, 61-62. Cfr. C. SANTAMARÍA, *Jacques Maritain y la polémica del bien común*, ACN de P., Madrid, 1955; L. E. PALACIOS, *El mito de la nueva cristiandad*, Rialp, Madrid, 1951.

de la sociedad. De manera que: «Cualquier persona singular se compara a toda comunidad como la parte al todo» [19].

No encuentra ninguna dificultad para sostenerlo, porque concibe a la sociedad como una totalidad accidental, y no como un todo substancial. Si la sociedad tuviera la unidad propia de la substancia, entonces la persona no podría ser parte de la misma, puesto que la misma persona es una substancia incomunicable, un todo completo.

El término *parte* en la afirmación de santo Tomás no tiene el mismo sentido que «parte» de un ente substancial. La pertenencia de la persona a la sociedad no es de este tipo, pues en ella mantiene su entidad personal, es decir, conserva su personalidad. La expresión «parte» tiene sólo un sentido analógico con la parte substancial, propio de las partes accidentales, y que parece ser desconocido por el mismo Maritain.

Por ser persona el hombre no sólo pertenece a la sociedad, sino que por este atributo dignificador, es posible la misma sociedad. Una comunidad de meros individuos, como la que forman algunos animales, aún persiguiendo todos ellos el bienestar general, un bien común, no constituyen una sociedad. Porque sus miembros, por no ser personas, no conocen este bien, ni lo quieren libremente, lo logran por instinto. En cambio, la comunidad humana, por estar constituida por personas, puede tener un ideal común, conocido y buscado, que le da una unidad espiritual, que es lo que instituye formalmente a la sociedad.

El bien común de la sociedad no tiene una comunidad de género o de especie, sino que su comunidad es de fin. Afirma, por ello, santo Tomás que: «El bien común es común no por comunicación genérica o específica, sino por comunicación de finalidad, puesto que el bien común es también el fin común» [20]. A este bien o fin común es al que tiende la ley: «Toda ley se ordena al bien común» [21].

Este fin al que tiende cualquier ley no es otro que la amistad entre los seres personales. La ley humana tiende a la amistad de los hombres entre sí, su bien común; y el bien al que tiende la ley divina es la amistad de los hombres con Dios. La famosa definición de ley de santo Tomás: «La ley no es más que una

19. SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, 2-2, q. 64, a. 2. Como ha indicado Millán-Puelles, la sociedad es «un conjunto de personas cuya unidad se debe a un fin común». Por consiguiente: «Esta unidad consiste en una pluralidad unificada por el objetivo en que coinciden todos sus componentes o elementos, cada uno de los cuales, sin embargo, está provisto de su correspondiente voluntad y busca también su propio fin». Lo que no conlleva tampoco oposición alguna, porque: «La tendencia de todos a un fin común no anula en ninguno de ellos su respectiva orientación a su fin propio. Lo que acontece es que los diversos fines propios tienen algo en común y que ese algo, para poder ser conseguido, requiere la mutua ayuda de los socios». A. MILLÁN PUELLES, *Léxico filosófico*, Rialp, Madrid, 1984, 529.

20. *Ibid.*, 1-2, q. 90, a. 2, ad 2.

21. *Ibid.*, 1-2, q. 90, a. 2, in c.

prescripción de la razón, en orden al bien común, promulgada por aquel que tiene el cuidado de la comunidad» [22], adquiere su verdadero sentido desde este supuesto: «Toda ley tiende a esto, a establecer la amistad de los hombres unos con otros o con Dios» [23].

La concepción de la persona de santo Tomás, en su faceta social, es diferente, en *segundo lugar*, de todos los personalismos contemporáneos, en su valoración del bien común de la sociedad. Maritain, por ejemplo, al igual que los personalistas, sostiene que el bien propio de la persona es superior al bien común de la sociedad, que estará subordinado al de la persona. Distingue, por tanto, el bien de la persona del bien común, como si este último se diera separado del primero. Con lo que se concibe la sociedad como existiendo aparte de las personas que la constituyen, como si fuese una entidad separada, y que, por ello, tuviese un bien que no afectase a la persona, un bien de la sociedad como tal.

En cambio, santo Tomás afirma, consecuentemente con la naturaleza del bien común, que el bien propio de las personas forma parte del bien común de la sociedad. De la cooperación de las personas en la sociedad surge el bien común de la misma, y gracias a él la persona puede conseguir unos grados de perfección, de todo tipo, pero principalmente morales, que fuera de la sociedad le serían imposibles de alcanzar [24].

En la concepción de la sociedad de santo Tomás, se establece que una de las dos finalidades esenciales de la misma consiste en proporcionar a la persona la ambientación y los instrumentos necesarios para que pueda alcanzar su último fin, para que pueda colmar su capacidad de felicidad y, por tanto, su ansia de Dios.

La persona humana, como todas las criaturas, está ordenada a Dios. No sólo por su inteligencia y por su voluntad, sino que es toda la persona la que está destinada a Dios. Sin embargo, por su conocimiento y su querer puede lograr directamente su tendencia a Dios. Inicialmente esta propensión se manifiesta de un modo potencial e indeterminado. En la inteligencia, porque incluye germinalmente toda ciencia, en cuanto posee los primeros principios de ella. También en la voluntad, por su tendencia natural al bien. Por esta vaguedad se encuentran

22. *Ibid.*, 1-2, q. 90, a. 4, in c. «Lex nihil aliud est quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata». Cfr. JUAN B. VALLET DE GOYTSILO, *Metodología jurídica*, Civitas, Madrid, 1988.

23. *Ibid.*, 1-2, q. 99, a. 1, ad 2.

24. Indica también Suárez que: «El bien de los individuos, como más ampliamente diré, es comprendido en el bien común, cuando el bien de uno es tal que no excluye el bien común. Más bien es requerido por los individuos, en virtud de la ley aplicada a los individuos, para que de los bienes de los individuos surja el bien común». F. SUÁREZ, *Tractatus de Legibus ac Deo Legislatore*, I, c. VII, n. 3. Ed. y vers. esp. de L. Pereña, E. Elorduy, V. Abril, C. Villanueva y P. Suñer, CSIC, Madrid, 1971, 131. Cfr. JUAN B. VALLET DE GOYTISOLO, *Metodología de las leyes*, Editoriales de Derecho Reunidas, Madrid, 1991.

tanto la inteligencia como la voluntad con una cierta indeterminación respecto a toda verdad y a todo bien [25].

Para que se explicite esta tendencia a la Verdad y al Bien en su pensamiento y en su amor, es necesario que ambos se desarrollen, lo que requiere un dificultoso trabajo. Debe procurarse que la vida intelectual y volitiva, que son interiores, por ejercerse de un modo inmanente e íntimo, se desplieguen como un camino hacia el último fin. Hay que concebir, por tanto, esta vida interior como una tensión espiritual hacia Dios. La sociedad debe proporcionar las ayudas necesarias en este sentido. La sociedad, por consiguiente, está subordinada a la vida interior de las personas.

Este fin último es un factor de unificación social, pues para todas las personas, que integran la sociedad, es uno y el mismo. Es posible, por ello, definir la sociedad como una comunidad de causa final, o una comunidad en torno a un ideal supremo. Puesto que este ideal es personal, por ser Dios una persona, y la sociedad está integrada por personas, puede decirse que la sociedad es una comunidad personal o una unidad interpersonal y que, por ello, todas las relaciones sociales, que se dan en su seno, son interpersonales.

La sociedad, así entendida, no tiene solamente un carácter de medio o condición. No es ésta su sola razón de ser, porque, aunque viene requerida por la persona, en cuanto necesita de unos bienes materiales y espirituales que no puede obtener en soledad, es decir, por una cierta imperfección de la persona, sin embargo, tiene otra finalidad más profunda. Este segundo fin viene exigido, en cambio, por la propia perfección de la persona. El bien que es la persona misma, como tal, necesita expansionarse y comunicarse, y lo hace en el amor de amistad a las otras personas. De manera que la persona necesita solidarizarse con las otras personas en la búsqueda del ideal común. La sociedad, por tanto, debe ser *la prolongación de la plenitud de la vida interior de las personas* [26], que se traducirá en todas las relaciones sociales o interpersonales.

Asimismo, en *tercer lugar*, en el personalismo queda despreciado el valor de la sociedad, pues solamente existe porque el hombre es individuo, no porque sea también persona. De manera que si el ser humano fuese únicamente persona, no tendría necesidad de la sociedad y, por tanto, ésta no existiría. En esta valoración también difiere, en tercer lugar, la doctrina de santo Tomás. En ella se sostiene que el hombre es un animal social y que, por ello, desea vivir en

25. J. BOFILL, *¿Personalismo o Naturalismo?*, Cristiandad, Barcelona, 118 (1949), 74-76.

26. Idem. *La primacía de la persona según la doctrina de Santo Tomás*, Cristiandad, Barcelona, 216 (1943), 110-124. Cfr. también: J. BOFILL, *El corazón lo más íntimo de la persona*, Cristiandad, Barcelona, 150 (1950), 286-287.

sociedad. Por ser social por naturaleza, el hombre es esencialmente social. Por consiguiente, en ningún aspecto ni en circunstancia alguna se le puede situar por encima de la sociedad; ni tampoco su propio bien puede estar sobre el bien común de la sociedad [27].

Por último, puede decirse que la concepción del Aquinate de la persona se distingue de la personalista porque también en esta última queda rebajado el valor de lo social, al sostener como Maritain que el fin último de la persona, Dios, es solamente individual, insistiendo en que a Dios se le conoce y ama en un «acto eminentemente personal» [28]. Por tanto, aunque el fin último pueda ser común a todas las personas, sin embargo, lo es de una manera distributiva, no como un bien común primaria y esencialmente [29]. Lo que, por el contrario, es afirmado por santo Tomás y hasta por el mismo Suárez, pues, en razón de su Bondad Suprema, Dios es necesariamente un bien común en un sentido esencial [30].

27. Por esto añade Suárez que: «Nada hay más agradable a Dios Nuestro Señor en las cosas humanas, como el que los hombres tengan entre ellos una sociedad perfecta y ordenada, que se llama ciudad». F. SUÁREZ, *De Legibus, o.c.*, III, c. 1, n. 3, 69. Cfr. E. ELORDUY, *Orientaciones en la interpretación de las doctrinas jurídicas de Suárez*, en Revista de Estudios Políticos, Madrid, 66 (1952), 77-110; EL GÓMEZ ARBOLEYA, *La filosofía del derecho de Francisco Suárez en relación con sus supuestos metafísicos*, Escorial. Revista de Cultura y Letras, Madrid, VI (1942) 15, 13-41. El bien común tiene una primacía sobre los bienes particulares, que le están, por tanto, subordinados. Pero esta primacía no es absoluta, porque como ha señalado Millán-Puelles: «Un determinado bien particular será mejor que un cierto bien común, y eso es cuando aquél es de un género superior al de éste, por ejemplo, el bien espiritual de una sola persona humana vale más que el bien común material». A. MILLÁN-PUELLES, *Léxico filosófico, o.c.*, 377. Apoya, el eminente Profesor, esa tesis con el siguiente texto de santo Tomás, prácticamente desconocido: «El bien común es mejor que el privado cuando ambos pertenecen al mismo género, pero no cuando son de diversa clase», SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, 2-2, q. 152, a. 4, ad 3.

28. J. MARITAIN, *La persona y el sentido común, o.c.*, 15. Cfr. J. MARITAIN, *Para una filosofía de la persona humana*, Editorial Letras, Santiago de Chile, 1937; Idem. *Significado del ateísmo contemporáneo*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1950.

29. «El último fin del hombre es un Fin interpersonal, un fin *social*, en el sentido propio de la palabra. Y ello no únicamente porque por el conocimiento y el amor la persona humana se une a otra persona, Dios; sino también porque todas las personas, al tener a Dios como último Fin, quedan unidas en el seguimiento de este mismo ideal». F. TOMAR ROMERO, *El fin último del hombre y la contemplación en Santo Tomás*, en *Etica e società contemporanea*, «Atti del III Congresso Internazionale della S.I.T.A.», Libreria Editrice Vaticana, 1992, vol. III, 201-212.

30. T. Mc GANN, *Suárez y el personalismo*, Pensamiento, Madrid, XV (1958) 56, 487-501. GANN hace notar polémicamente frente a esta negación de Dios como bien común del personalismo que: «¿Cómo podría de otro modo ponerse tanto énfasis en el amor al prójimo, dentro de la vida cristiana? Si Dios fuera simplemente su bien y mi bien, sería inexplicable tal énfasis; cada uno debería buscar su salvación en completa independencia de los demás. El amor del prójimo se hace significativo sólo desde el momento en que Dios es un bien común» (*Ibid.*, 500). Como ha explicado el Profesor Millán-Puelles, el bien común está constituido por tres componentes: el bienestar material, la paz y los valores culturales y espirituales. Este último constitutivo: «No es el más perentorio, tiene en cambio, carácter de fin respecto de los elementos anteriores». Debe reconocerse añade: «Íntegramente la necesidad y hasta la prioridad de urgencia del bienestar material para los hombres»; y además proclamar: «La prioridad de importancia o dignidad de los valores espirituales». A. MILLÁN -PUELLES, Voz en GER, Gran Enciclopedia Rialp, Madrid, 1971, *Bien común*, 4, 225.

La confrontación del personalismo comunitario de Maritain con el personalismo suareciano revela, por consiguiente, que para la superación del individualismo y el colectivismo, y así evitar los valores que sacrifican ambas doctrinas, como les critica y censura insuperablemente Maritain, no es suficiente la solución personalista. Para resolver el problema de las relaciones de la persona y la sociedad es necesario valorarlas en el mismo grado que el Aquinate y los tomistas en general [31], que tienen en la más alta estima a la sociedad y reconocen siempre su necesidad para la persona, por ser el hombre social por naturaleza [32].

4. El bien común y la actividad personal

Los seres vivos se relacionan con el mundo que les rodea, con su medio ambiente, porque tienen unas necesidades básicas: su propia conservación y su crecimiento o desarrollo. Para satisfacerlas necesita del exterior, que debe reunir unas ciertas condiciones, a las que, dentro de unos márgenes, el viviente puede adaptarse. Igualmente la vida personal requiere la comunicación con el mundo de las otras personas, para su propia promoción. Por ello, santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, considera que la persona humana es un ser social y, por ello, desea y debe vivir en sociedad. Por su dimensión social, que posee por naturaleza, la persona humana es esencialmente social, comunicativa. Necesita de la agrupación con los demás para lograr su perfección y también para difundir la que posee. Por ello, nunca la persona es, en ningún aspecto ni en circunstancia alguna, independiente absolutamente de la sociedad. Tampoco su propio bien, que se encuentra en el bien común de la sociedad. De ahí que se tenga la obliga-

31. Cfr. E. FORMENT, *El personalismo contemporáneo y el personalismo teológico*, Cristiandad, Barcelona, 646 (1985), 44-52. Es propia de la *Escuela Tomista de Barcelona*, que deriva del magisterio del P. Ramón Orlandis Despuig, S.I., maestro de Jaime Bofill Bofill y de Francisco Canals Vidal, la interpretación del personalismo de santo Tomás en su aspecto social, de un modo totalmente distinto al de Maritain. Cfr. J. BOFILL, *Obra filosófica*, Ariel, Barcelona, 1967, Idem. *¿Personalismo o Naturalismo?*, Cristiandad, Barcelona, 118 (1949), 74-76; Idem. *La primacía de la persona según la doctrina de Santo Tomás*, Cristiandad, Barcelona, 216 (1943), 110-124; Idem. *El corazón lo más íntimo de la persona*, Cristiandad, Barcelona, 150 (1950), 286-287; Idem. *Humildad ontológica, humildad personal, humildad social*, Cristiandad, Barcelona, 143 (1950), 108-109; Idem. *La devoción al Corazón de Cristo y la perfección de la persona*, Cristiandad, Barcelona, 149 (1950), 254-256.

32. Lo que resulta de la comparación de la concepción de la persona de Maritain con la doctrina de Suárez, en todas sus vertientes, es una importante dificultad para la primera, que hace muy difícil su viabilidad como tomista. Porque se advierte, al cotejarlas, que, por un lado, en la fijación del constitutivo formal de la persona, la concepción de Suárez está mucho más cerca de santo Tomás que la de Maritain. Por otro, que el personalismo de Suárez coincide con el de santo Tomás en que no es posible, en ambos, establecer la oposición entre individuo y persona, como hace Maritain; ni tampoco admitir su solución al problema de la persona y la sociedad. Lo cual es muy grave para una doctrina que pretende, como la de Maritain, ser la fiel y auténtica interpretación del pensamiento de santo Tomás sobre la persona.

ción de procurar este bien común, del que depende el propio bien particular de la persona. Este deber se realiza habitualmente en el ejercicio del propio oficio o profesión.

El concepto de profesión se encuentra muy bien explicado en la filosofía de santo Tomás. Lo que no es extraño, porque puede considerarse al Aquinate como el creador de la Ética profesional o Deontología, a pesar de que sólo analizó las diferencias generales de vida y de actividades del hombre. No obstante, justificó la diversidad de profesiones de la vida humana y, con ello, el contenido ético de las mismas. En la *Suma Contra los Gentiles*, indica que: «Como hay muchas cosas necesarias para la vida del hombre, que uno no puede obtener por sí mismo, es preciso que las cosas diversas sean hechas por distintos hombres, por ejemplo, que unos sean agricultores, otros pastores, otros constructores, y así en otros casos». Añade también la siguiente precisión: «Y como la vida de los hombres no sólo necesita las cosas corporales, sino principalmente las espirituales, es preciso también que algunos se dediquen a las cosas espirituales en beneficio de los demás, debiendo estar exentos de cuidados temporales» [33].

La profesión es una actividad personal, realizada por la propia vocación, al servicio de los demás. Esta definición, que da los tres elementos esenciales de la profesión, se desprende de tres textos de santo Tomás. En el primero, se caracteriza la profesión u oficio como una *actividad propia*. «Dice san Isidoro que: "la palabra oficio se deriva del verbo *efficere*, y se dice *officium* en vez de *efficium* por eufonía (*Etimologías*, l. VI, c. 19)". Y puesto que el obrar (*efficere*) se refiere a la acción, los oficios se distinguen por sus actos» [34]. La profesión, por tanto, requiere siempre la actividad del propio sujeto. Así, por ejemplo, no es empresario el accionista de una empresa, o cualquier otro propietario, sino el que la dirige, independientemente de que la empresa sea o no propia. De la misma manera que el dueño de un campo, por el mero hecho de serlo, no es ya agricultor, sino el que lo trabaja.

El segundo elemento imprescindible es la *vocación*. Como también indica santo Tomás: «La diversidad material de los actos humanos es infinita. Por eso no se distinguen los oficios atendiendo a ella, sino atendiendo a la diversidad formal, que se toma de las distintas especies de los actos» [35]. Cada profesión se referiría a una de estas especies. El problema de saber cual de estas profesiones u oficios debe escogerse, o el llamado problema de la vocación profesional, lo

33. SANTO TOMÁS, *Cont. Gentes*, 3, 134. Cfr. A. LOBATO, *El problema del hacer humano*, Salmanticensis, Salamanca, 13/2 (1966), 284-325.

34. Idem. *Summa Theol.*, 2-2, q. 183, a. 3, sed c.

35. *Ibid.*, 2-2, q. 183, a. 3, ad 1.

resuelve santo Tomás reduciéndolo al descubrimiento de las inclinaciones naturales propias. El motivo que da es teológico: «La Divina Providencia distribuye los diversos oficios entre personas distintas, contando con que algunos tienen más inclinación a unos oficios que a otros» [36]. Hay también una razón filosófica o natural: la naturaleza nada hace en vano. Si alguien tiene aptitud para realizar una profesión y siente inclinación hacia ella es que tiene vocación para la misma. La vocación profesional no es más, por consiguiente, que una inclinación natural hacia unas determinadas actividades u profesión. De ahí que la profesión acostumbre a ser estable. Ciertamente se puede cambiar de profesión, porque el hombre es libre para elegirla, pero ordinariamente la profesión acostumbra a ser vitalicia, o por lo menos tener una cierta estabilidad.

El tercer y último constitutivo de la profesión es su *finalidad social*. Igualmente señalada por santo Tomás, al escribir: «La eficiencia, de la cual como se ha dicho deriva el nombre de *oficio*, implica una acción que tiende a un término distinto del sujeto, como se dice en el libro IX de la *Metafísica*. Por tanto, las profesiones u oficios propiamente se distinguen por actos relativos a los demás». Los actos que especifican las profesiones son todos sociales, y, por tanto, son actividades de carácter social. Por ello, añade seguidamente: «En este sentido, se dice que el doctor o el juez desempeñan un oficio. Por esto dice san Isidoro que el oficio consiste en *hacer lo que a nadie daña y a todos es útil*» [37].

El ser social de la persona confirma el carácter social de la profesión, porque si el ser personal es social lo serán también sus acciones, que constituyen la profesión, ya que el obrar sigue al ser y el modo de obrar depende del modo de ser.

El que sea esencial a toda profesión esta función social no implica la negación de la atención del bien particular de quien la realiza. El beneficio honesto, es decir, la obtención de los medios necesarios para la digna subsistencia de sí y de la familia es totalmente lícito, lo mismo que cualquier otra finalidad particular de tipo cultural, artística, etc. Estos fines individuales no son imprescindibles en la profesión. En cambio, sí lo es la finalidad social. Sin ella, la profesión no lo es propiamente. Si no se pone el propio saber y el propio esfuerzo al servicio de los demás, y sólo se busca el aspecto remunerativo del trabajo, no se es verdaderamente un profesional. De ahí que la misma naturaleza se venga, pues en este caso no se pasa nunca de la mediocridad profesional. Si este obligado servicio al bien común de la sociedad, propia de la profesión, parece incompatible con la bús-

36. Idem. *Cont. Gentes*, 3, 134. Cfr. A. LOBATO, *La libertad como vínculo entre la teoría y la praxis*, en «Actas del Congreso Internacional "Teoría y Praxis"», Edizione Domenicane, Napoli, 1979, 2v, v. II, 51-71.

37. Idem. *Summa Theol.*, 2-2, q. 183, a. 3, ad 2.

queda en ella de un medio de vida es por el desconocimiento general de las relaciones entre el bien general y el particular, que se dan en la sociedad.

Los tres constitutivos de la profesión, actividad propia, vocación y servicio a la comunidad, revelan su íntima relación con la Ética. Tal relación es tan estrecha que son del todo inseparables. Tanto por su origen (la actividad práctica de una persona) como por su término (otras personas con derechos inalienables), la profesión guarda una relación esencial con la Ética. Por ello, no existe verdaderamente incompatibilidad entre ambas.

Según santo Tomás, todas las profesiones están subordinadas a la Ética. Las profesiones, aunque dependan de las ciencias y de sus aplicaciones, no son autónomas en sentido absoluto. Poseen metodologías propias y unos objetos de estudio, de actuación o fabricación específicos, pero no por ello son independientes de la Ética. Esta sujeción se advierte claramente por el origen de cualquier profesión: la persona humana. La génesis de las profesiones muestra que son actividades humanas, actos de una persona. Por estos actos la persona se convierte en un profesional, en una persona que ejerce una determinada profesión, y, por tanto, como actos de la persona están sujetos a la ética.

Dado el carácter social y ético de la profesión, toda actividad profesional debe ser regulada por la justicia, puesto que las partes integrales de esta virtud son hacer el bien debido y evitar el mal nocivo a otro, y, por tanto, se refiere siempre a otra persona.

En todas las actividades profesionales es preciso guardar siempre las exigencias de la justicia, y, por consiguiente, de todas sus especies o partes subjetivas. Así es necesaria la que se refiere a la igualdad estricta, entre lo que se recibe y lo que se da, es decir, la *justicia conmutativa*. Se falta contra ella, por ejemplo, si no se cumple lo estipulado en un servicio profesional o se piden unos honorarios excesivos. Tampoco deben quebrantarse la *justicia distributiva* y la *justicia legal*, las otras partes de la justicia, basadas en la debida proporción. Se lesiona la primera si, por ejemplo, se confieren cargos a personas ineptas; y la segunda si se defrauda a la sociedad no realizando una actividad bien hecha.

Si se quebrantan las exigencias de la justicia, no se salva la honestidad de la actividad profesional. La justicia es la primera exigencia que impone la Deontología, que lleva consigo además la obligación de restituir, si no se ha cumplido estrictamente. También enseña que como complemento de la justicia debe procurarse practicar algunas virtudes derivadas, partes potenciales que no constituyen modos de estricta justicia, ya que no se deben al otro porque tenga perfecto derecho a ellas, sino que se le deben por conveniencia social. Concretamente las llamadas *virtudes sociales*, como son, según la doctrina de

santo Tomás, la *veracidad*, la *gratitud*, el *justo castigo*, la *liberalidad* o desprendimiento, la *epiqueya* o interpretación benigna de la ley, y la *afabilidad*[38].

Quizás se podría resumir la enseñanza tomista sobre estas virtudes diciendo que, no hay nada que autorice y mucho menos obligue a hacer el mal, por pequeño que sea. Teniendo presente para ello el «principio o norma general del comportamiento humano», tal como en la actualidad lo ha propuesto Cudeiro: «Todo lo que favorezca el ser o la vida de la persona humana, la consecución de la verdad y la amistad entre los hombres será bueno, todo lo que lo impide será malo»[39].

5. Formación social

La persona humana necesita de la sociedad para la satisfacción de bienes espirituales y materiales, que requiere para su promoción propia. Enseña siempre santo Tomás, como ha indicado Lobato, que: «El ser personal no existe ni se realiza a solas. La persona humana es un ser familiar y comunitario que adquiere su promoción a través de la mediación de las relaciones con el otro, con los otros sujetos personales, en una mutua reciprocidad»[40]. También precisa de la sociedad para dar los bienes adquiridos, como se ha dicho. Los dos fines se dan en la actividad educativa, imprescindible para que la persona pueda alcanzar ambos.

El que enseña, el docente, indica santo Tomás en el primero de los artículos de la cuestión XI del *De Veritate*, dedicada a la enseñanza, no infunde el saber al que aprende ni se lo impone, ni le trasvasa el que posee[41], porque no puede actuar sobre él con una acción directa causativa de la sabiduría. El agente principal e intrínseco de la docencia es el sujeto que aprende, o más exactamente, el poder o la potencia de aprender que posee su alma. Esta potencia no es pasiva, como la que tiene el agua fría para padecer el ser calentada por la acción de algo caliente. Por el contrario, se trata de una potencia activa, porque es el principio interior de la acción docente. Es evidente esta tesis, si se tiene en cuenta que, como explica santo Tomás: «En las cosas naturales algo preexiste en potencia de dos modos: uno en potencia activa completa, es decir, cuando un principio intrínseco puede llevar suficientemente al acto perfecto, como está claro en quien recobra la salud; pues el enfermo recobra la salud mediante la virtud natural que está en el enfermo. Otro, en potencia pasiva, esto es cuando el principio intrínseco no es suficiente para llevarlo al acto, como cuando el fuego se hace del aire, lo cual no puede hacerse por alguna propiedad natural existente en el aire».

38. *Ibid.*, 2-2, q. 109 y ss.

39. V. CUDEIRO, *Posibilidad y líneas generales de una ética natural abierta al orden sobrenatural*, en *Etica e società contemporanea*, «Atti del III Congreso Internazionale della S.I.T.A.», Libreria Editrice Vaticana, 1992, vol. I, 181-191.

40. A. LOBATO, *La humanidad del hombre en Santo Tomás de Aquino*, en «Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale», Città del Vaticano, 1991, vol. I, *San Tommaso d'Aquino Doctor Humanitatis*, 51-82; Idem. *La famiglia umana, icona di Dio*, en Idem. (Ed.) *La nuova evangelizzazione e il personalismo cristiano*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1994, 234-268.

41. SANTO TOMÁS, *De Verit.*, q. 11 (*De Magistro*), a. 1, ad 6.

Esta potencia activa no es, en cierto sentido, autosuficiente, porque no puede prescindir de las ayudas externas. Por esto, tanto el que sana, como el que aprende de sí mismo, necesita ayuda. Por ello, advierte seguidamente santo Tomás que: «Cuando preexiste algo en potencia activa completa, entonces el agente extrínseco obra ayudando al agente intrínseco, suministrándole las cosas necesarias con que pueda ponerlo en acto, como el médico, cuando cura, es ministro de la naturaleza»[42]. El agente principal e intrínseco de la docencia es, por consiguiente, el que se educa, que en este sentido se autoeduca. El docente es solamente un agente secundario y extrínseco del proceso docente, cuya función es exclusivamente la de ayudar.

La ayuda que proporciona la función docente consiste en «enseñar» (*insignare*), esto es, presentar en signos. Lo cual supone la actividad por parte del discente de «aprender», o realizar una operación intelectual por la cual, desde estos signos, llega a los significados o conceptos de las cosas que significan. El que enseña no hace inteligente al que aprende, sólo le ayuda desde fuera para que éste ejerza su potencia intelectiva. Tal como dice santo Tomás: «El hombre que enseña exteriormente no infunde la luz inteligible, sino que (...) nos propone ciertos signos de las intenciones inteligibles, que nuestro intelecto recibe a partir de aquellos signos»[43].

El que aprende, por esos signos significativos, o signos lingüísticos, concibe la cosa en su inteligibilidad, o expresa interiormente su concepto, entiende lo que se le enseña[44]. De ahí que diga también santo Tomás que: «El acto de la enseñanza tiene un doble objeto, ya que se realiza por medio de la palabra, signo exterior del concepto interno. Primero, la materia o el objeto del concepto interno (...). Segundo: otro objeto de la enseñanza, por parte de la palabra que se pronuncia para ser oída, es el oyente»[45]. Santo Tomás compara la obra del docente no como la de quien planta la ciencia, sino como la de quien la riega y la cuida. «El

42. *Ibid.*, q. 11 (*De Magistro*), a. 1, in c.

43. *Ibid.*, q. 11 (*De Magistro*), a. 1, ad 14.

44. Cfr. F. CANALS VIDAL, *Sobre la esencia del conocimiento*, *o.c.*, 225 y ss.

45. SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, 2-2, q. 181, a. 3, in c. Cfr. A. LOBATO, *San Tommaso «Homo Loquens»* en Idem. (Ed.), *Homo loquens. Uomo e linguaggio. Pensiero, cervelli e macchene*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1989, 13-16.

agricultor –escribe en la misma obra– no es el hacedor del árbol, sino el cultivador; por lo tanto, tampoco el hombre puede llamarse doctor de la ciencia, sino el que dispone de ella» [46].

El discente aprende a partir de lo que ya conoce, los primeros principios y las primeras nociones, conocidos ambos por el entendimiento a partir a su vez del conocimiento sensible. La ayuda del docente consistirá, por tanto, en ayudarle a que pueda obtener las conclusiones científicas de estos principios, que son así sus premisas. Los principios no se enseñan y no hay ciencia en ellos. La ciencia está en las conclusiones, en las verdades demostradas a partir de los primeros principios; los cuales son evidentes, y de los que se tiene inteligencia, no ciencia.

El que aprende, por tanto, elabora por sí mismo la ciencia, la descubre personalmente como contenida implícitamente en las primeras nociones y principios, que encuentra en su interior. De ahí la creencia socrática de que quien aprende «ya sabía» lo aprendido, y su procedimiento metodológico de la *maiéutica.* No obstante: «Esto no significa que el saber científico o ciencia sea un conocimiento relativo o sensible. La ciencia es una ordenación de conocimientos objetivos e implica razonamientos demostrados. Todos los que parten de las mismas premisas pueden llegar a las mismas conclusiones. Pero el objeto de la ciencia, captado en su objetividad, no impide que el proceso de captación sea personal, y que se relacione con conocimientos y premisas que la persona poseía como evidentes» [47].

Según santo Tomás, de esta construcción por el docente se siguen tres consecuencia. La primera que: «Una misma ciencia puede estar en el maestro y en el discípulo sólo en cierto modo. Pues siendo la misma en cuanto a la cosa sabida, sin embargo, no es la misma en cuanto a las especies inteligibles mediante las cuales cada uno de ellos entiende: pues por las especies inteligibles se individualiza la ciencia en mí y en ti».

La segunda consecuencia es que: «Tampoco es necesario que la ciencia, que está en el discípulo, tenga por causa la ciencia que posee el maestro (...) dado que la ciencia del discípulo es comparable a la salud que está en la materia respecto de la salud que está en el alma del médico. Pues así como en el enfermo está el principio natural de la salud, al cual presta sus auxilios el médico para completar la salud; así también está en el discípulo el principio natural de la ciencia, es decir, el entendimiento agente, y los primeros principios evidentes por sí mismos».

46. Idem. *De Verit.,* q. 11 (*De Magistro*), a. 1, obj. 8.
47. W. R. DAROS, *Educación y función docente en el pensamiento de Tomás de Aquino,* Sapientia, Buenos Aires, XXXVIII (1983) 147, 45-66.

La tercera, conexionada con la anterior, es que: «Del mismo modo que el médico trata de sanar al enfermo de acuerdo con la naturaleza del enfermo (...), así el maestro lleva al alumno al conocimiento de la ciencia por el mismo procedimiento, mediante el cual el alumno descubrirá por sí mismo la ciencia, a saber, deduciendo las cosas desconocidas de las conocidas (...). Por lo tanto, la ciencia se desarrolla en el discípulo, según la capacidad del que aprende, y no según la capacidad del maestro» [48]. El alumno es el que aprende, y lo hace según su capacidad.

Ello no supone, sin embargo, que sean distintos los procedimientos de acceso a la ciencia del maestro y del discípulo, porque, como también precisa santo Tomás: «El que enseña a otro del mismo modo le lleva al conocimiento de lo ignorado, como alguien se lleva a sí mismo descubriendo el conocimiento de lo que ignoraba» [49].

Puede inferirse, por tanto, con el profesor Canals, que: «El *método de enseñanza* no difiere del de *investigación* o hallazgo del saber, ni en sus puntos de partida, ni en el sentido esencial del desarrollo del movimiento racional, sino sólo por la exclusión de las vacilaciones y del ensayo de caminos perdidos» [50].

Esta importantísima tesis es una aplicación de la tesis aristotélica formulada al principio de los *Analíticos posteriores,* según la cual: «Toda doctrina y toda disciplina racional se genera desde un conocimiento preexistente» [51]. Lo cual no supone un innatismo, sino que, como también explica Canals: «Lo que se afirma es la anterioridad de conocimientos sensibles e intelectuales, a los que las facultades humanas están ordenadas por su naturaleza, y que se adquieren por medio *connatural* y como espontáneo, con anterioridad a toda construcción reflexiva de carácter metódico, y generadora de hábitos intelectuales científicos» [52].

El que enseña debe procurar no dificultar la elaboración personal de la ciencia por parte del alumno. Santo Tomás en el Prólogo a la *Suma Teológica,* obra escrita «para la enseñanza de los principiantes», indica tres maneras que pueden entorpecer el acceso del discípulo a la ciencia, al confesar que: «Hemos comprobado que los que se inician en estas doctrinas tropiezan con graves dificultades (...), debidas, en parte, a la multiplicación de cuestiones, artículos y argumentos inútiles; en parte, debidas también a que aquello mismo que necesitan saber no se

48. SANTO TOMÁS, *De unit. intell.,* c. 5.
49. Idem. *De Verit.,* q. 11 (*De Magistro*), a. 1, in c.
50. F. CANALS VIDAL, *Sobre la esencia del conocimiento, o.c.,* 42. Cfr. A. LOBATO, *Las «Quaestiones Disputatae» de Santo Tomás y su aportación a la vida universitaria,* Doctor Angelicus, Barcelona, II/2 (1991), 7-19.
51. ARISTÓTELES, *Analíticos posteriores,* lib. I, c. 1, 71a.
52. F. CANALS VIDAL, *Sobre la esencia del conocimiento, o.c.,* 41 nota.

expone según exige el buen método, sino según lo va pidiendo la exposición de los libros que se comentan o según lo requiere la oportunidad de la controversia; y, en parte, debido a que sus frecuentes repeticiones provocan hastío y confusión en los oyentes» [53].

Un «buen método» para enseñar consiste, por consiguiente, en seguir el orden que requiere la ciencia enseñada, que se convierte así en disciplina. Con ello se eliminan tanto los asuntos inútiles como las repeticiones. Si se presenta lo enseñado en un orden lógico, constituyendo un sistema de conocimientos, quedan removidos estos obstáculos, y el alumno puede llegar a las conclusiones, o a la ciencia, por sí mismo.

Este orden, que facilita la docencia, explica santo Tomás que se presenta al alumno en dos formas complementarias: «Puede, pues, el maestro contribuir de dos modos a que el discípulo pase de las cosas por él previamente conocidas al conocimiento de las desconocidas. El primero de estos modos es suministrarle algunos medios o auxilios de los cuales use su entendimiento para adquirir la ciencia, tales como ciertas proposiciones menos universales, que el discípulo puede fácilmente juzgar mediante sus previos conocimientos, o dándole ejemplos sensibles, o cosas semejantes, o cosas opuestas, etc. (...). El segundo de estos modos consiste en fortalecer el entendimiento del que aprende (...) en cuanto que se hace ver al discípulo la conexión de los principios con las conclusiones» [54].

El orden de la explicación, en definitiva, tiene que ser el mismo que el seguido en la adquisición de la ciencia, ya que, como indica santo Tomás en el *De Magistro*: «Hay dos modos de adquirir ciencia: uno, cuando la razón natural llega por sí misma al conocimiento de lo que no sabía; y este modo se llama invención. El otro cuando la razón natural es exteriormente ayudada por alguien; y este modo se llama aprender mediante disciplina».

Precisa seguidamente, santo Tomás, que ambos se basan en la razón. «El proceso de la razón del que llega al conocimiento de lo desconocido descubriendo, es que aplique a determinadas materias los primeros principios conocidos por sí mismo, y, por consiguiente, pase a algunas conclusiones particulares y, de éstas, a otras».

El que posee la ciencia, obtenida de esta manera, puede ayudar a otro a pensar del mismo modo que él ha adquirido dicha ciencia. El alumno, por tanto, sólo aprende si, ayudado por otro, el maestro, inventa o descubre por sí mismo la

53. SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, Prol. Cfr. ALBERTO ESCALLADA, O.P., *El prólogo a la Suma*, en SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, BAC, Madrid, 1988, vol. I, 53-55.
54. *Ibid.*, 1, q. 117, a. 1, in c.

ciencia que este último posee y le presenta en signos. Por ello, añade santo Tomás: «Según esto, dícese que uno enseña a otro, porque este camino de la razón que hace en sí mismo con la razón natural, se lo expone a otro mediante signos. Y así, la razón natural del discípulo, usando de estas cosas que le proponen como de instrumento, llega al conocimiento de lo que no sabía» [55].

Con la explicación, lo que se logra es que el alumno mismo se explique. Este proceso de la razón, o explicación propia, exige que se relacione intelectualmente, es decir, que se ascienda de los hechos a los principios, y, a la inversa, que se descienda de éstos a los hechos. Viendo, por tanto, lo explícito en lo implícito y viceversa. De manera que, como también declara santo Tomás: «La potencia intelectiva, siendo una fuerza sintética, pasa de unas nociones a otras, por lo que no se relaciona igualmente con todas las cosas inteligibles que debe considerar; sino que de inmediato ve las cosas que son conocidas por sí mismas, en las cuales contiénense implícitamente otras que no puede entender, sino haciendo uso de la razón explicitando las que se contienen implícitamente en los principios» [56]. Puede afirmarse, por consiguiente, con santo Tomás que: «El hombre causa el conocimiento en otro, mediante la operación natural de la razón del otro. Esto es enseñar» [57].

De estos cuatro principios básicos de la doctrina filosófica de la educación de santo Tomás se desprende en primer lugar que la enseñanza debe estar centrada en el que aprende, tiene que estar en función de la persona concreta a la que está destinada. El docente es una persona que actúa de agente secundario, como un instrumento que facilita y ordena el aprendizaje del alumno; y ambos siguen la pauta objetiva de la ciencia. En segundo lugar, revelan que la persona es el fundamento de la educación [58]. La educación tiene su origen en la persona y ella es también su destinataria. Si la educación es de la persona y para la persona, hay que reconocer que se apoya totalmente en su dimensión social. Su definición por su misión, formar personas por la persona y para la persona, patentiza claramente su carácter social.

55. Idem. *De Verit.*, q. 11 (*De Magistro*), a. 1, in c.
56. *Ibid.*, q. 11 (*De Magistro*), a. 1, ad 12. Cfr. A. LOBATO, *El Maestro en Teología en el proyecto de Santo Tomás*, Sapientia, Buenos Aires, XLII/165-166, (1987), 177-198.
57. *Ibid.*, q. 11 (*De Magistro*), a. 1, in c.
58. Es innegable, explica Canals, que: «Todo lenguaje con sentido inteligible, toda comunicación vital en el nivel del espíritu personal, en la línea del conocimiento de la realidad en cuanto tal, y en la línea de la acción moral, o de la convivencia social interpersonal, así como en la línea de la eficiencia racional o efectuación técnica, está de suyo, exclusivamente destinado a ser recibido, consciente e inteligiblemente por entes personales. No se habla sino a las personas, ni en el orden teorético ni en el moral, ni en el normativo de una vida política, ni en el regulativo o valorativo de una eficiencia racional». F. CANALS VIDAL, *Sobre la esencia del conocimiento*, *o.c.*, 575-576.

6. La amistad

La finalidad social de la amistad, idea clave de la filosofía política de santo Tomás, es una consecuencia de su concepción personalista del hombre. Es la vida personal del hombre la que posibilita la comunicación y la amistad, puesto que «toda amistad se funda en alguna comunicación de vida humana» [59], y esta vida, como se ha dicho, es la vida personal.

Siguiendo a Aristóteles, que dedicó los libros VIII y IX de su *Ética a Nicómaco* al estudio de la amistad, santo Tomás relaciona la noción de amistad con la del amor. El mismo término «amistad» deriva etimológicamente de la palabra latina «amicitia», que venía a su vez de «amicus», proveniente del sustantivo latino «amor».

El término amor tiene dos significados. En sentido propio, amor designa una pasión del apetito sensitivo, acto, que sigue a la forma de bien aprehendida por los sentidos, por el que se tiende a un bien concreto. Explica santo Tomás que: «El amor sensitivo, por consiguiente, reside en el apetito sensitivo (...) y pertenece al concupiscible, puesto que se refiere al bien en su concepción absoluta, no como arduo, bajo cuyo aspecto el bien cae dentro del objeto del irascible» [60].

En el otro sentido el amor no es una pasión, porque con él se designa un acto de la voluntad o apetito racional, tendencia que sigue a la forma de bien aprehendida por la razón, cuyo objeto es, por tanto, el bien concebido de modo abstracto.

En el amor racional, que reside en el apetito intelectivo, se pueden distinguir aún dos significados. El primero es el amor racional que expresa el segundo acto del acto voluntario, la simple volición, que sigue al de simple presentación de un objeto como bueno, y, por tanto, el primer acto de la voluntad. Este primer tipo de amor racional, o simple volición, por ser la ordenación al bien, o inclinación al fin último, no es un acto deliberado, sino necesario, aunque, como se ha dicho, libre. Solamente significa la primera determinación de la voluntad al bien.

El segundo significado de amor volitivo es el de lo que santo Tomás denomina «dilección», que supone ya el discernimiento y la decisión personales. Se diferencia del anterior: «Por cuanto la *dilección* añade sobre el amor una elección precedente, como su mismo nombre indica; por lo cual la dilección no se encuentra en el apetito concupiscible, sino sólo en la voluntad y únicamente en la naturaleza racional» [61]. Por comportar el libre albedrío y la racionalidad, se

59. SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, 2-2, q. 25, a. 3.
60. *Ibid.*, 1-2, q. 26, a. 1. Cfr. M. F. MANZANEDO, *El amor y sus causas*, Studium Madrid, XXV (1985) 1, 41-69; Idem. *Propiedades y efectos del amor*, Studium, Madrid, XXV (1985) 3, 423-443.
61. *Ibid.*, 1-2, q. 26, a. 3. Cfr. F. GIARDINI, *L'essenza dell'amore*, Sapienza, Roma, 23 (1959), 35-55.

puede afirmar que este amor es el que más propiamente es amor racional o intelectivo.

El amor racional lo divide en dos tipos, que son análogos con analogía de atribución, o con «orden de prioridad y posterioridad». El segundo, la amistad, es el analogado principal, o el amor racional propiamente dicho [62].

Santo Tomás presenta ambos del siguiente modo: «Como dice el Filósofo, en la *Retórica*, libro II, c. 4 (1380b35), *amar es querer el bien para alguien*. Así el movimiento del amor tiende hacia dos objetos, a saber: hacia el bien que para alguien se quiere, ya sea a sí mismo, ya a otro; y hacia alguien para quien se quiere el bien». Hay, por tanto, en el amor dos fines: el que se quiere (*finis qui*) y el fin para quien se quiere (*finis cui*). Esta división del fin del amor racional da lugar a sus dos tipos. Porque: «Al bien que se quiere para otro se tiene amor de concupiscencia; y a aquel para el que alguien quiere el bien se le tiene amor de amistad» [63].

El amor de concupiscencia y el amor de amistad son las dos especies del amor humano. Aunque al primero santo Tomás lo designe con el término «concupiscencia» no pertenece al apetito concupiscible, no es, por tanto, una pasión, sino un acto de la voluntad. Ambos pertenecen al amor racional, por ser las dos formas con que se presenta éste.

Debe también precisarse que para santo Tomás el vocablo «concupiscencia», ni referido al amor ni al apetito, tiene el sentido moral de desorden, producido por no estar sujeto a la racionalidad. Aunque tanto las pasiones como el amor de concupiscencia son fuente de la concupiscencia, en la acepción moral, santo Tomás no les da esta denominación por algún aspecto moral, sino para indicar su impulso a las cosas o bienes no personales, pues la misma palabra tiene su origen en la latina «cupiditas», que significa deseo.

El término latino «concupiscere» significa desear, pero, en el lenguaje posterior, adquirió una connotación de desorden. Sin embargo, «concupiscencia» de suyo designa el deseo de cosas para uno. En sí mismo el nombre no implica desorden, sino unas exigencias de un ente, que es finito, pero que está aspirando a plenitudes en todos los órdenes. Por esto, afirma santo Tomás que, con este amor, se ama la ciencia, la virtud moral y hasta la visión de Dios en la vida eterna, pues en el amor de concupiscencia se funda la virtud teologal de la esperanza. Todo lo que se quiere para sí, se quiere con amor de deseo. Después, el

62. *Ibid.*, 1-2, q. 26, a. 4. Cfr. J. BOFILL, *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*, Cristiandad, Barcelona, 1950, 129-130.
63. *Ibid.*, Cfr. Idem. *In Sent.*, 3, d. 29, q. 1, a. 3; J. GARCÍA LÓPEZ, *El amor humano* en *Estudios de metafísica tomista*, Eunsa, Pamplona, 1976, 255-272.

mismo nombre significó algo que sugiere inmediatamente desorden y egoísmo, el no querer más que para uno, quererlo al margen de la perfección moral y anteponiendo el propio deleite.

Los dos fines del amor intelectivo, por causar dos formas distintas de amor, de deseo y de amistad, tendrán, por tanto, diferente valor, serán bienes con desigual apreciabilidad. Por ello, santo Tomás determina los objetos que poseen la virtualidad para causar uno u otro amor. «De dos maneras se puede amar una cosa: de una manera como bien subsistente; o de otro modo, como bien accidental o inherente. Como bien subsistente se ama a aquel, a quien alguien quiere un bien; como bien accidental o inherente se ama aquello que se desea para otro. Así se ama la ciencia no para que ella tenga un bien, sino para ser poseída A esta postrera manera de amar se la ha denominado concupiscencia; a la primera amistad» [64].

Al hombre los seres accidentales le provocan el amor de concupiscencia. En cambio, el amor de amistad es causado por un ser substancial o subsistente. Sin embargo, no todas las substancias tienen este valor, porque precisa santo Tomás que: «Ninguna criatura irracional puede ser amada con amor de caridad; y esto por tres razones, de las cuales las dos primeras se refieren en general a la amistad, la cual no puede tenerse hacia las criaturas irracionales».

Se argumenta en el texto, por una parte, que siendo la caridad un tipo de amistad, no es posible tenerla con las substancias irracionales, tanto las inertes como las vivientes, plantas y animales, porque con ellas no se puede entablar ningún tipo de amistad por dos motivos. Sostiene santo Tomás que el primero es el siguiente: «La amistad se tiene hacia aquel, a quien le queremos bien, y hablando con propiedad, no podemos querer bien a una criatura irracional, porque no es de ella propiamente el tener bien, sino sólo de la criatura racional, que es señora de usar el bien que tiene según su libre albedrío». A continuación expone este segundo: «Porque toda amistad se funda en alguna comunicación en la vida humana, la cual es según la razón. Por estas razones no se puede tener amistad a una criatura irracional, a no ser metafóricamente» [65].

Por consiguiente, sólo pueden ser objeto de amor de amistad los seres subsistentes que posean, en primer lugar, la autonomía propia de un ser que disfrute de libre albedrío, que le permita ser sujeto propio de derechos y deberes. En segundo lugar, que tengan también dignidad racional, que les capacite para la vida social. Siendo estos dos atributos exclusivos del ser personal, se concluye que sólo puede tenerse amistad con las personas, y precisamente por su valor de persona.

64. *Ibid.*, 1, q. 60, a. 3.
65. *Ibid.*, 2-2, q. 25, a. 3. Cfr. J. BOFILL, *La escala de los seres*, *o.c.*, 146-147.

Los seres impersonales, igual que los accidentes, únicamente pueden ser objeto de amor de deseo, o de concupiscencia. Si se habla a veces de ser amigo de los animales o de la naturaleza, o bien que, por ejemplo, el perro es el mejor amigo del hombre, o que lo es un buen libro, el término «amigo» se utiliza siempre en sentido metafórico. En cambio, es posible tener amor de concupiscencia a las personas, a pesar de que sólo deben ser objeto de amor de amistad. Sin embargo, en este caso se deforma la realidad, porque se las considera como si no fuesen personas, equiparándolas a los otros seres, y, por tanto, se les tiene un amor desviado.

7. La benevolencia

El amor de donación o de amistad no queda suficientemente caracterizado con las afirmaciones de que es un querer el bien del otro, porque es bien de éste, y que el otro es siempre una persona. El querer un bien para otra persona forma parte de la esencia de la amistad, pero no la constituye totalmente. Es solamente un amor racional, distinto del de concupiscencia, que santo Tomás denomina de benevolencia.

El amor de benevolencia es al que se refiere la definición de Aristóteles de su *Retórica*: «Amar es querer para alguien aquello que se cree bueno, pero no por sí mismo, sino por ese otro» [66]. Santo Tomás, que la cita parcialmente al definir el amor racional, la asume; pero precisando que: «Aristóteles define allí amar, no tocando toda su esencia, sino sólo algo, con que grandemente se manifiesta el acto de amor» [67]. Esta parte de la esencia del amor de amistad es el amor de benevolencia, porque ya ha dicho que: «Según Aristóteles, en la *Retórica*, libro II, c. 4 (1380b27), *amar es querer el bien para otro*. Eso es la benevolencia» [68].

Santo Tomás da, por ello, la siguiente definición de amor de benevolencia: «Es cuando de tal manera amamos a alguien que queremos para él un bien». Por el contrario, se da amor de concupiscencia: «Si para lo amado no queremos su bien, sino que apetecemos su bien en orden a nosotros, como decimos que nos gusta el vino o el caballo» [69].

El propietario de un caballo, por ejemplo, le quiere bien, ya que le proporciona alimento para que pueda vivir. No obstante no le quiere con amor de benevolencia, sino de concupiscencia, porque lo hace en favor de sí mismo, para que

66. ARISTÓTELES, *Retórica*, lib. II, c. 4, 1380b35. Cfr. M. F. MANZANEDO, *La amistad en la Ética Nicomaquea de Aristóteles*, Studium, Madrid, XVII (1977) 1, 78-98.
67. SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, 2-2, q. 27, a. 2, ad 1.
68. *Ibid.*, 2-2, q. 27, a. 2, ob 1.
69. *Ibid.*, 2-2, q. 23, a. 1. Cfr. J. M. RAMÍREZ, *De passionibus animae*, en *Opera Omnia*, V, CSIC, Madrid, 1973.

le sea útil. Igualmente se puede querer un bien para una persona no en favor de ella misma, sino por propia conveniencia. No se le ama entonces con amor de benevolencia, tal como le corresponde por su valor y dignidad personal, sino según el valor utilitario que tienen los seres no personales, rebajándola al mismo nivel que al caballo.

En definitiva, el amor de concupiscencia, que se debe a los seres irracionales, y que por aberración puede tenerse a las personas, no es desinteresado, porque en el fondo es amor de sí. Aunque hay un objeto amado, el amor no se detiene en él, sino que vuelve al sujeto del que parte. Éste no busca en lo amado un valor en sí, sino lo que encuentra de utilidad o de placer para él mismo, para su propia ganancia.

En cambio, el amor de benevolencia, que merecen las personas, no es interesado, porque sólo se busca el bien de lo amado. No se le considera a éste como a un medio, por el cual el sujeto vuelve a sí. El objeto amado aparece como un fin del mismo sujeto, porque lo persigue por su propio valor, y que hace que se entregue al mismo. Con este desprendimiento, el sujeto del amor de benevolencia, aunque no lo busque esencialmente, paradójicamente se perfecciona y encuentra la felicidad, que puede tener incluso hasta si este amor llega al sacrificio.

De esta diferencia esencial entre estas dos clases de amor se desprende que el amor de benevolencia es superior al amor de concupiscencia. El primero es amor en un sentido más perfecto que el segundo, ya que su objeto es valorado no por orden a otro, como en este último, sino por sí mismo. Por esto declara santo Tomás que: «El amor por el que se ama algo como un bien propio es amor absoluto, y el amor por el cual se ama algo para que redunde en bien de otro es amor relativo» [70].

Podría decirse que entre el amor de benevolencia y el mero amor de deseo, o de concupiscencia, hay una analogía de atribución extrínseca. De manera que a ambos se les puede atribuir con propiedad el término «amor», en el sentido de amor racional o volitivo, pero el concepto que en cada caso se significa no es exactamente el mismo, sólo es común en cuanto que guardan una relación. El amor, formal e intrínsecamente, únicamente se da en la benevolencia, donde hay verdaderamente donación y desprendimiento, que es, por tanto, el analogado principal del amor. En cambio, el deseo sólo es amor por denominación

70. *Ibid.*, 1-2, q. 26, a. 4. Cfr. J. BOFILL, *La escala de los seres, o.c.*, 143-145. Demuestra Bofill que, según este texto de santo Tomás, y otros parecidos: «La analogía del *bonum* se traduce en una analogía del amor, especificado por él», 145.

extrínseca, porque lo es únicamente por guardar una relación extrínseca con su sujeto.

No solamente el amor de amistad implica el amor de benevolencia, sino que requiere además su reciprocidad. Advierte explícitamente santo Tomás que: «No basta la benevolencia para la razón de amistad, antes bien se exige un amor mutuo, pues el amigo es amigo para el amigo» [71].

El amor de benevolencia para que se convierta en amistoso tiene que ser bilateral, porque la amistad es esencialmente amor mutuo. En el amor de amistad no puede darse la benevolencia en sentido único. Las dos personas deben quererse entre sí; no basta que sólo ame una de ellas, ni que la otra se contente en dejarse querer. Siempre se precisa la correspondencia, aunque el grado de amor entre ambas personas no sea exactamente el mismo y exista una cierta desnivelación.

La cualidad de la reciprocidad mejora el amor de benevolencia. De manera que el amor de benevolencia correspondido, que constituye a la amistad, es más perfecto que el mero de benevolencia. Sin embargo, parece que sea a la inversa, porque es superior amar sin esperar recibir nada a cambio que amar con recompensa. Pero hay que mantener esta jerarquía, ya que el motivo del amor de benevolencia correspondido no es esta correspondencia, como si ésta fuese el precio esperado por la donación del propio amor, sino únicamente el bien del otro. La reciprocidad es una exigencia de la comunicación plena a que aspira todo amor [72].

8. La unión

Además de las propiedades de benevolencia y reciprocidad, para que el amor racional sea de amistad debe poseer una tercera cualidad esencial: la unión afectuosa. La benevolencia recíproca no basta para la amistad, se requiere también una comunión afectiva. Según santo Tomás: «La dilección es un acto de la voluntad que tiende al bien, aunque con cierta unión con el amado, que no lleva la benevolencia» [73]. De manera que: «La benevolencia es un simple acto de la

71. *Ibid.*, 2-2, q. 23, a. 1.

72. El desinterés en el amor de amistad no consiste, como a veces se ha dicho, que en este amor se busca una respuesta amorosa del amado, pero no por interés propio, sino para suscitarle el amor desinteresado, que es un bien para él, que tiene, aunque necesite de dos sujetos por lo menos para existir, un gran valor por sí mismo. El amigo quiere así la reciprocidad en el amor, para que el objeto amado logre un bien, el que ame a su vez de este modo. En cambio, el desinterés, según la doctrina de santo Tomás, está en que no se tiene un amor de deseo desordenado, un amor de concupiscencia que no se transciende en amor de benevolencia o de amistad, orden que reclama la persona. Cfr. T. MELENDO, *Ocho lecciones sobre el amor*, Rialp, Madrid, 1992.

73. SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, 2-2, q. 27, a. 2, ad 2.

voluntad por el que deseamos un bien para otro sin presuponer dicha afectuosa unión»; en cambio, «la dilección añade la unión afectuosa» [74].

Es necesario distinguir esta unión afectiva, que es la tercera condición de la amistad, de otras dos uniones, que también se dan en el amor de amistad, como su causa y como uno de sus efectos, porque a veces se han confundido con ella.

Previamente a esta unión constitutiva de la amistad es preciso que preexista otra comunicación, la posesión de un bien común a ambos amigos, que son así semejantes, pues «la semejanza se entiende como conveniencia o comunidad en la forma» [75]. Esta comunión formal el Aquinate la considera el fundamento de la amistad, pues afirma que: «La misma correspondida benevolencia se funda sobre alguna comunicación» [76]. La similitud, por tanto, es su causa radical.

El amor de amistad, como todo amor, tiene tres causas: el bien, el conocimiento del bien y la semejanza del bien. El bien actúa como causa final y el conocimiento como condición «sine quae non» de esta causa. De manera que: «El conocimiento es causa del amor por la misma razón por la que lo es el bien, que no puede ser amado si no es conocido» [77]. La semejanza en el bien es una causa eficiente del amor, ya que: «La raíz del amor, estrictamente hablando, es la semejanza de lo amado respecto del amante» [78]. Por consiguiente, el origen o causa más profunda de la amistad es la comunicación formal.

Este carácter fundamental de la compartición de un bien en la amistad se comprueba en que según las clases de bien, que es semejante, se diversifican las amistades. Siguiendo a Aristóteles [79], declara santo Tomás que las distintas especies de amistad: «Se toman de las diversas comunicaciones en que la amistad se funda, pues una es la especie de la amistad con los parientes, otra la de los conciudadanos o de los peregrinos, ya que una se funda en la comunicación natural y las otras en lo civil, o en una peregrinación» [80]. Existen por ello amistades familiares, profesionales, culturales, políticas, religiosas, etc. También se puede advertir que la causa eficiente de la amistad es la posesión de un bien que unifica, en que son amigos los semejantes en edad, estado, condición, costumbres, aficiones, profesión, etc.

74. *Ibid.*, 2-2, q. 27, a. 2. Cfr. A. PEROTTO, *Amore e amicitia*, Sapienza, Roma, 7 (1953), 339-342.
75. *Ibid.*, 1, q. 4, a. 3.
76. *Ibid.*, 2-2, q. 23, a. 1.
77. *Ibid.*, 1-2, q. 27, a. 2. Cfr. J. M. RAMÍREZ, *De passionibus animae, o.c.*, V, 105-108.
78. Idem. *In Sent.*, 3, d. 27, q. 1, a. 1, ad 3.
79. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, lib. VIII, c. 12, 1161b11,
80. SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, 2-2, q. 23, a. 5. Cfr. V. FERRARI, *L'amore nella vita umana secondo l'Aquinate*, Sapienza, Roma, VI (1953), 197-206; VII (1953), 408-424.

La verdadera raíz de la amistad es, por todo ello, la semejanza que se da: «Cuando los dos semejantes poseen en acto una misma cualidad, como, por ejemplo, la blancura, y se dicen semejantes por ella». Continúa argumentando que: «La semejanza produce el amor de amistad o el amor de benevolencia, porque, por lo mismo que dos seres son semejantes, al tener en cierto modo una sola forma, son como uno solo en aquella forma, a la manera que dos hombres son uno en la especie de humanidad, y dos cosas blancas en la blancura, y, por ello, el afecto de uno se dirige hacia el otro como hacia sí mismo, y quiere el bien para el otro como para sí mismo» [81].

No sólo se declara en este texto que la semejanza es la causa fundamental del amor de amistad, sino también que la unidad, que ella implica y hace que sea causa de este amor, explica que el amigo quiera el bien del otro como propio. La unidad, que constituye el bien compartido, explica que: «Cuando uno ama a alguien con amor de amistad, quiere el bien para quien ama como lo quiere para sí mismo; y de ahí el sentir el amigo como otro yo, por lo que dice san Agustín: *Bien dijo uno de su amigo que era la mitad de su alma*» [82].

Tal como indica santo Tomás, esta última consecuencia que obtiene había sido enseñada por san Agustín. En sus *Confesiones* considera que en la amistad el propio yo es otro él, pues al referir la muerte de un amigo de la infancia, escribe: «Más me maravillaba aún de que habiendo muerto él, viviera yo que era otro él» [83]. Añade, citando a Horacio, que: «Bien dijo uno de su amigo que *era la mitad de su alma*» [84]. También, aludiendo a Ovidio, declara: «Yo sentí que *mi alma y la suya no eran más que una en dos cuerpos*» [85].

Sobre este aspecto de la amistad, que también se encuentra descrito, casi con idénticas palabras, en Aristóteles [86] y en Cicerón [87], insistió muchas veces san Agustín. En las *Confesiones* refiriéndose a sus amigos de Cartago dice que «de muchas almas se hacía una sola» [88]. Igualmente en una carta al obispo Severo escribe: «A mí cuando me alaba un sincero y grande amigo de mi alma, me parece como si me alabara yo a mí mismo. Y siendo tú como otra alma mía, o mejor, siendo una tu alma y la mía» [89]. En otra carta a san Jerónimo, hablando de

81. *Ibid.*, 1-2, q. 27, a. 3. Cfr. Idem. *In evangelium Joannis expositio*, 15, 19, lect. 4.
82. *Ibid.*, 1-2, q. 28, a. 1.
83. SAN AGUSTÍN, *Confess.*, IV, e, 11: PL 32, col. 69. Cfr. T. VIÑAS, *La amistad en la vida religiosa*, Publicaciones Claretianas, Madrid, 1982 c. II, 104-119.
84. HORACIO, *Carmina*, 1, 3.
85. OVIDIO, *Tristia*, IV, 4, 72.
86. Cfr. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas y doctrinas de los filósofos más ilustres*, VI, 1, 20.
87. Cfr. CICERÓN, *Laelius de amicitia*, XXI, 81; XXV, 92.
88. SAN AGUSTÍN, *Confess.*, IV, 8, 13: PL 32, col. 698.
89. Idem. *Epistulae*, Epist. CX, 4: PL 33, col. 420.

su amigo Alipio, comenta: «Quien nos conozca a ambos diría que somos dos, más que por el alma, por sólo el cuerpo, tales son nuestra concordia y fiel amistad» [90]. Y parecidas expresiones se encuentran en otros muchos textos.

En la amistad además de la unión que la origina, se da también una unión afectuosa. Si el amigo, por querer el bien del otro como propio, motivado por la primera unión, es «sentido» como «otro yo», está unido afectivamente con él. Puede decirse, por consiguiente, que el sujeto de la amistad no se ordena al objeto como a otro distinto de sí, sino como a sí mismo totalmente. Afectivamente la persona se transforma en el amigo, aunque real y efectivamente continúa conservando su propio ser. Cada amigo tiene la unidad propia de su ser, pero en cuanto amigos mantienen una unión afectiva, que es compatible con la primera. El amor de amistad «hace que el amante sea, por el afecto, la cosa misma amada» [91].

Al igual que en los otros tipos de amor, la unión no es solamente la causa más profunda de la amistad, sino también su constitutivo intrínseco y formal, su causa formal, aunque distinta en ambos casos, y en grados diferentes, según las diversas especies de amor.

Tratando de la unidad en orden al amor, distingue santo Tomás estas dos clases de unidad, la que es causa del amor y otra que es el amor mismo, al declarar: «La primera, la que es causa de él, (...) es, según lo dicho, unión de semejanza. La segunda es esencialmente el amor mismo, y es unión por coadaptación en el afecto, asemejándose a la unión substancial en cuanto que el amante, en el amor de amistad, se ordena al amado como a sí mismo» [92].

La naturaleza del amor de amistad es, por tanto, esta unión afectiva, de manera que la amistad es una comunicación afectuosa de una persona a otra. Sostiene también el Aquinate que la unidad de la amistad, que la constituye formalmente, se asemeja a la unión substancial, o a la identidad substancial de una persona consigo misma.

90. *Ibid.*, Epist. XXVIII, 1: PL 33, col. 111-112.
91. SANTO TOMÁS, *In Sent.*, 3, d. 27, q. 1, a. 3, ad 2.
92. Idem. *Summa Theol.*, 1-2, q. 28, a. 1, ad 2. En otros muchos pasajes se habla de esta unión como constitutivo formal del amor. Unión afectiva que se caracteriza como terminación: «Implica terminación del afecto al ser informado por su objeto» (*In Sent.*, 3, d. 32, q. 1, a. 3); como conformación: «No es más que la conformación del apetito por el bien apetecible, y por eso se dice que es cierta unión del amante con el objeto amado» (*De Verit.*, q. 26, a. 4); como inclinación, aptitud o connaturalidad: «Lo primero que produce el bien de la potencia apetitiva es cierta inclinación, aptitud o connaturalidad hacia el mismo bien; lo cual pertenece a la pasión del amor» (*Summa Theol.*, 1-2, q. 23, a. 4); y como adecuación o correspondencia entre el sujeto y el objeto, que denomina connaturalidad. Cfr. J. M. PERO-SANZ, *El conocimiento por connaturalidad. La afectividad en la gnoseología tomista*, Eunsa, Pamplona, 1964: «El amor implica connaturalidad y cierta unión con el amado» (*In Sent.*, 3, d. 26, q. 1, a. 3), «El amor importa cierta connaturalidad con el bien amado» (*In II Ethicorum*, lect. 5, n. 293), e igualmente en otros textos se refiere a esta connaturalidad o sintonía.

Llega a afirmar que: «El amor es más unitivo que el conocimiento», porque «el conocimiento se perfecciona uniéndose, a través de una semejanza suya, lo conocido con el que lo conoce; pero el amor hace que sea la misma cosa que se ama la que se una en algún modo al amante» [93]. Por ello, el que ama con amor de amistad ama al amigo como a sí mismo; le mira como otro yo, en cuanto le quiere bien como lo quiere para sí.

Esta unión afectiva es como una adherencia o un aglutinarse, lo que constituye otra diferencia con la unión cognoscitiva, porque: «el acto de entender se realiza en cuanto las cosas inteligibles (una imagen o semejanza del objeto) entran dentro del entendimiento, acomodándose al modo de ser del mismo entendimiento; y así éste no sufre detrimento por ellas, sino que se perfecciona. En cambio, el acto propio de la voluntad es lanzarse hacia las cosas en sí mismas, de forma que el amor conglutina al alma y la cosa amada. Por eso, el alma se mancha adhiriéndose a ellas desordenadamente» [94].

9. El amor para consigo mismo

De la naturaleza de la unidad de esta unión afectiva se derivan tres consecuencias. La primera consiste en que, por no constituir la unión afectuosa, constitutivo formal de la amistad, una unidad substancial, sino una unidad semejante a ella, no es posible tener amistad consigo mismo. Según el mismo santo Tomás: «Hay que decir que propiamente uno no tiene amistad consigo mismo, sino otra cosa mayor que ella, puesto que la amistad incluye cierta unión, pues como dice Dionisio en *Los nombres divinos*, c. 4 (PG. 3, col. 709) el amor es *poder unitivo*, y cada uno tiene en sí una unidad que es superior a cualquier otra unión». Con respecto a sí mismo no se tiene amistad sino algo mejor: la misma unión. Por ello, la amistad debe darse siempre entre dos o más personas.

La segunda consecuencia es que, sin embargo, es necesario para la amistad este tipo de amor a sí. Porque, como continúa explicando santo Tomás: «Así como la unidad es principio de unión, así el amor con que uno se ama a sí mismo es forma y raíz de la amistad, pues tenemos amistad con los demás en cuanto que con ellos nos portamos como con nosotros mismos» [95].

93. Idem. *Summa Theol.*, 1-2, q. 28, a. 2, ad 3. Cfr. Idem. *De malo*, q. 6, a. un., ad 13. Cfr. J. BOFILL, *La escala de los seres, o.c.*, 136 y 140.
94. *Ibid.*, 1-2, q. 86, a. 1, ad 2.
95. *Ibid.*, 2-2, q. 25, a. 4. Cfr. A. WOHMAN, *Amour du bien propre et amour de soi dans la doctrine thomiste de l'amour*, Revue Thomiste, Toulouse, 73 (1981), 204-234.

El amor de sí es «bueno y obligatorio» [96], siempre que no esté desordenado, porque es entonces cuando se convierte en mal [97]. Si es ordenado por el amor de amistad, en sus distintos grados, es legítimo. También lo es incluso que se quieran bienes para sí mismo, de lo contrario no sería lícito desear la propia salvación, ni la felicidad eterna. De manera que: «El amor ordenado de sí mismo es obligatorio y natural, a condición de que se desee un bien conveniente. En cambio, el amor desordenado, que lleva hasta el desprecio de Dios, decimos que es causa del pecado, como afirma san Agustín» [98].

Santo Tomás se refiere al conocido pasaje de *La Ciudad de Dios*, en donde san Agustín al clasificar a los hombres en dos grupos, según como hayan ordenado su vida personal, explica que: «Al género humano lo hemos dividido en dos clases: los que viven según el hombre y los que viven según Dios. Y lo hemos designado figuradamente con el nombre de dos ciudades, esto es, dos sociedades humanas» [99].

Estas dos grandes clases de vida están edificadas sobre dos amores contrarios. Como se indica en el conocido texto: «Dos amores han dado origen a dos ciudades: el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios, la terrena; y el amor de Dios, hasta el desprecio de sí, la celestial» [100]. En la ciudad de Dios, por estar fundada en el amor de Dios, se vence el desordenado amor de sí mismo. En cambio, en la ciudad terrena, que nace del amor propio desordenado, del cerrarse al orden supremo del amor a Dios y convertirse a sí mismo en el fin absoluto de la propia vida, en su valor supremo, se puede llegar hasta la aversión a Dios.

En el tratado de la caridad de la *Summa Theologiae* afirma santo Tomás que a Dios se le debe el máximo amor [101]. A este amor se le denomina «caridad». Es el amor de amistad más pleno, pues «la caridad añade sobre el amor una cierta perfección de éste, en cuanto el objeto amado se estima en mucho, como da a entender el nombre mismo» [102]. El término derivaría del latín «carus», que significa algo caro o de mucho precio. De ahí que el superlativo «carísimo» se emplee para significar un amor muy intenso. La razón de esta absoluta primacía del amor a Dios es porque es la infinita Bondad por esencia, por lo que es infinitamente amable o digno de ser amado.

96. *Ibid.*, 1-2, q. 77, a. 4, ob 1.
97. *Ibid.*, 1-2, q. 71, a. 1.
98. *Ibid.*, 1-2, q. 77, a. 4, ad 1.
99. SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, XV, 1: PL 41, 437.
100. *Ibid.*, XIV, 28: PL 41, 437. Añade seguidamente: «La primera se gloría en sí misma; la segunda se gloría en el Señor». En la ciudad terrena se cae en la soberbia; en la ciudad de Dios se sigue el camino de la humildad.
101. Cfr. SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, 2-2, q. 26, a. 1, 2.
102. *Ibid.*, 2-2, q. 27, a. 3, in c.

Al afirmar que Dios ha de ser amado por sí mismo, indica seguidamente que: «La preposición *por* denota la relación con alguna de las causas. Hay cuatro géneros de causas: final, formal, eficiente y material, a ésta se reduce también la disposición material, que no es causa de suyo, sino circunstancialmente. Según estos cuatro géneros de causas, se dice que uno ha de ser amado por otro». Así, por ejemplo, se quiere la medicina por la salud, que es su causa final; al hombre por su virtud, que es la causa formal de su bondad; a una persona por su padre, que es su causa eficiente; y a alguien por los bienes que de él hemos recibido, que son así la causa que dispone al amor, y que puede considerarse como causa material, en cuanto que por descubrir su bondad ha movido o dispuesto a que se le quiera por él mismo.

Se sigue que: «De las tres primeras maneras no amamos a Dios por otra cosa, sino por Él mismo; pues no se ordena a nada como a fin, antes bien Él es fin último de todo. Tampoco es informado por otro alguno para ser bueno, puesto que su substancia es su bondad, por la que todas las cosas ejemplarmente son buenas. Ni la bondad le es dada por otro, sino que todos la reciben de Él».

La razón o motivo de amar a Dios es el mismo bien divino o su divina bondad. Este motivo o causa del amor de Dios es por causa final, formal y eficiente, como se prueba en este último texto. Se indica también en el mismo que: «Sin embargo, del cuarto modo puede ser amado por otra cosa, a saber: que por algunas cosas nos disponemos a adelantar en el amor de Dios, como por los beneficios recibidos de Él o por los premios esperados, y aun por las penas que por Él mismo intentamos evitar» [103]. No se excluye, por tanto, que Dios pueda ser amado por los beneficios recibidos y los prometidos y esperados, y por el temor de las penas, que nos libra Él mismo. Todos estos bienes, por descubrir su bondad, pueden conducir a amarle por sí mismo.

Además, la caridad para con Dios también incluye el interés por la propia bienaventuranza o felicidad suprema y, como se ha dicho, según santo Tomás en este amor de deseo o de concupiscencia se funda la virtud de la esperanza. Debe tenerse en cuenta que el amor de concupiscencia y el amor de amistad no son opuestos, pues toda amistad implica también el deseo para mí. Lo que es incompatible es el amor de amistad con la sola concupiscencia, sin donación y únicamente con deseo.

Si sólo se tiene amor de concupiscencia y no se posee además el amor de benevolencia o de amistad, no se viven todos los modos de amor que reclama el hombre. El amor de concupiscencia debe transcenderse en amor de benevolencia

103. *Ibid.*, 1-2, q. 26, a. 3, in c.

o en amor de amistad. El amor de deseo sólo es estéril y no lleva nunca a la felicidad. Incluso si con solo amor de concupiscencia se quieren bienes honestos, no se obtienen plenamente nunca. El querer ser sabio o virtuoso de este modo únicamente, no se consigue, porque para serlo se tiene además que amar la verdad, el bien y sus fundamentos.

Tampoco se saciaría nunca el deseo natural del hombre de poseer a Dios, si sólo amase a Dios para sí, y no se transcendiese a amarle con amor de benevolencia como Bien en sí del que va recibiendo todos sus bienes naturales; es decir, si no correspondiese con el mismo tipo de amor al amor de benevolencia divino. Lo mismo ocurre en el amor sobrenatural de caridad, ya que tampoco basta el deseo de la participación de la misma vida divina, el que quiera poseer el mismo Bien divino en él; se requiere además la caridad, el amor de amistad sobrenatural del hombre con Dios, fundado en la comunicación de la infinita bondad divina al hombre.

El amor de concupiscencia, o el amor de deseo para sí, en cuanto tal no es ilícito. Pero, sin el amor de benevolencia o sin el amor de amistad no es perfeccionante, ni hace feliz. Además de ser infructuoso sólo, si se permanece en él, se convierte en concupiscencia desordenada. Para significarla se emplea el mismo término de concupiscencia, porque no desordenado el amor de deseo es legítimo, y hasta puede decirse que es exigido por la naturaleza humana. El hombre tiende de modo natural y aspira constitutivamente a ser feliz, a alcanzar el bien, y tal aspiración es un amor de deseo para sí, un amor de concupiscencia. Aunque para que no sea desordenada, tiene que transcenderse con una nueva destinación del querer, que se da en el amor de benevolencia y de amistad, quedando así superado el riesgo de cerrazón en sí mismo, o de egoísmo.

La supremacía del amor de Dios lo es tanto objetivamente, o en dirección intencional, como subjetivamente, o en intensidad. Dios debe ser amado máximamente en el orden objetivo, es decir, con estima intelectual, reconociendo la excelencia absoluta de Dios, y voluntaria, o anteponiendo este amor a cualquier otro, que pueda entrar en conflicto con él. También en el orden subjetivo hay que amar a Dios sobre todo, incluso más que a nosotros mismos; de manera que tiene que amarse con una máxima intensidad afectiva o sentimental. No obstante, en este último modo, el hombre en su estado de naturaleza caída ama más intensamente a las criaturas que a Dios.

Todo amor apreciativo o subjetivo no depende de la excelencia del objeto de dicho amor, sino de la cercanía del mismo al sujeto. Por ello, el deber de la prioridad intensiva del amor sentimental a Dios implica el de la unión íntima con Él. Para que se ame más a Dios incluso en el orden de la vehemencia se necesita la

acción sanante de la gracia, con sus virtudes y dones. Sin la gracia actual de Dios el hombre no puede amar a Dios sobre todas las cosas. Necesita que la gracia devuelva la rectitud natural del amor a Dios, que debe ser el supremo en todas las maneras, tanto por naturaleza como por gracia.

Por último, el amor a sí mismo, además de ordenado, debe ser según la propia naturaleza espiritual. Porque el hombre: «Ama lo que tiene como su propio ser, (...) y se dice que el hombre es algo de dos maneras. Primero, según su substancia y naturaleza. En cuanto a esto, todos se estiman en lo que son, compuesto de cuerpo y alma. Así se aman todos los hombres, por desear la conservación de sí mismos. En segundo lugar, se dice que el hombre es algo según su principalidad (...). De este modo, no todos se tienen en lo que son, pues lo principal en el hombre es el alma racional, y lo secundario la naturaleza sensible y corporal» [104].

10. El orden de la amistad

La tercera y última consecuencia que se deriva de la consideración de la unión afectiva, como constitutivo formal del amor de amistad, o amor de donación, es que «el hombre debe amarse más a sí mismo que al prójimo» [105], según el sentido explicado. Lo que no implica desorden, porque si: «El amor del hombre a sí mismo es el modelo de amor que ha de tener a otro y es más ser modelo que copia. En consecuencia, más debe amar el hombre con caridad a sí mismo que al prójimo» [106]. Siempre hay que tener en cuenta que: «No todo amor de sí es egoísmo, sino el amor egocentrista, que descentra al hombre de Dios y pretende la concentración en sí del afecto y servicio de los demás hombres. Es, por tanto, un amor falso, que pervierte el orden y jerarquía de los bienes» [107].

En su exposición del orden de la caridad, después de establecer que este orden comienza por Dios, santo Tomás afirma que: «Debe el hombre amar más a Dios que a sí mismo» [108]. Pero, luego de Dios se debe amar a sí con prioridad respecto al amor al prójimo. «Debe el hombre, después de Dios, amarse más a sí mismo que a otro cualquiera (...) pues, como se ha dicho, Dios es amado cual principio del bien sobre el que se funda el amor de caridad. Y el hombre se ama a sí mismo por razón de que es partícipe de dicho

104. *Ibid.*, 2-2, q. 25, a. 7, in c.
105. *Ibid.*, 2-2, q. 26, a. 4, in c.
106. *Ibid.*, 2-2, q. 26, a. 4, sed c.
107. M. LLAMERA, *Introducción al Tratado de la caridad* en *Suma Teológica bilingüe*, Tomo VII, BAC, Madrid, 1959, 801.
108. SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, 2-2, q. 26, a. 3, sed c.

bien; mientras que al prójimo, a causa de su asociación a este bien. La asociación motiva el amor, pues implica una cierta unión en orden a Dios. Por eso, así como la unidad es superior a la unión, así también es mayor incentivo de amor que el hombre participe el bien divino que el que otro se le asocie en esta participación; y, en consecuencia, el hombre debe amarse más a sí mismo que al prójimo» [109].

Santo Tomás se refiere en este pasaje a otro anterior, en donde había explicado que: «La amistad de caridad se funda en la comunicación de la bienaventuranza, que consiste esencialmente en Dios, como en el primer principio, del cual se deriva a todos los que son capaces de ella. De aquí que principalmente y en sumo grado ha de ser amado con caridad Dios. Es amado, pues, como causa de bienaventuranza, y el prójimo como copartícipe nuestro en la misma» [110].

Dios comunica su infinita bondad al hombre, haciéndole así participar de su misma bienaventuranza o felicidad. Sin esta primera comunicación divina no le sería posible al hombre alcanzar el bien divino, ni, por tanto, tenerlo como propio. Por esta comunicación de bien al hombre es posible su caridad o amistad con Dios, porque: «Habiendo cierta comunicación del hombre con Dios, en cuanto nos comunica su bienaventuranza, sobre tal comunicación es menester cimentar alguna amistad (...). Y el amor fundado en esta comunicación es la caridad. Por donde es claro que la caridad es una amistad del hombre con Dios» [111].

Por darse Dios al hombre como amigo, éste puede tener amistad con Él, es decir, tener su infinita bondad en cuanto bienaventuranza comunicada o común. Gracias a la comunicación vital divina, por la que Dios hace feliz al hombre, éste comparte la misma vida de Dios, está en comunión con ella. Dios hace partícipe al hombre de su vida y, por tanto, de su felicidad, lo que permite que el hombre le tenga amistad o caridad.

La caridad, por tanto, tiene un origen sobrenatural. Se posee por infusión divina, porque: «La caridad es una amistad del hombre con Dios fundada en la comunicación de la bienaventuranza eterna. Esta comunicación no se da según dones naturales, sino gratuitos (...) por lo cual, no podemos tener la caridad naturalmente, ni adquirirla por las fuerzas naturales, sino por infusión del Espíritu Santo, que es el amor del Padre y del Hijo, cuya participación en nosotros es la misma caridad creada» [112].

109. *Ibid.*, 2-2, q. 26, a. 4, in c. Cfr. A. ROYO MARÍN, O.P., *Teología de la Caridad*, BAC, Madrid, 1960.

110. *Ibid.*, 2-2, q. 26, a. 2, in c. Si la humildad es el fundamento primero e imprescindible para levantar el edificio de las virtudes, en cuanto que aparta todos los impedimentos para que se pueda construir, la virtud de la caridad sería el cimiento, que se podría recibir gracias al fundamento negativo de la humildad. Según santo Tomás: «La caridad se compara con el fundamento y la raíz por sustentarse y nutrirse de ella todas las virtudes» (*Ibid.*, 2-2, q. 23, a. 8, ad 2). Además: «La caridad ordena los actos de todas las virtudes al último fin; y, por eso, da la forma a los actos de las virtudes» (*Ibid.*, 2-2, q. 23, a. 8, in c.). Como consecuencia, afirma que: «No puede haber virtud verdadera sin caridad» (*Ibid.*, 2-2, q. 23, a. 7, in c.). No obstante precisa: «Puede darse sin caridad acción buena de suyo, aunque no perfectamente buena, por faltarle la debida ordenación al fin» (*Ibid.*, 2-2, q. 33, a. 7, ad 1).

111. *Ibid.*, 2-2, q. 23, a. 1, in c.

No parece posible, por consiguiente, una amistad natural entre el hombre y Dios. Aunque el hombre pueda conocer por su razón la infinita Bondad de Dios, obtenida por la consideración de las criaturas, y, por tanto, de un modo indirecto, analógico y sumamente imperfecto, por sí mismo no puede alcanzar este bien, no le es posible tenerlo como propio, ni, por ello, tener amistad con Dios.

Según santo Tomás, por ser Dios la felicidad del hombre, se le debe amar en primer lugar; y después a todo el que participa de dicha felicidad. Por ello, en segundo lugar, tiene que amarse a sí mismo porque participa directamente de la bienaventuranza; y, por último, al prójimo, ya que es sólo un compañero en la participación del bien [113].

Respecto a esta argumentación que prueba la prioridad del amor a sí mismo sobre el amor al prójimo, el Aquinate hace dos advertencias. La primera es que: «Se dice que el hombre se ama a sí mismo, si se ama según su naturaleza espiritual» [114]. En un artículo anterior, había explicado que hay un amor a sí mismo en los buenos y otro no verdadero en los hombres que hacen el mal. «Los buenos aprecian en sí mismos, como lo principal, la naturaleza racional, o el hombre interior, y se estiman en ello; pero los malos tienen por principal naturaleza sensible y corporal, o el hombre exterior. De aquí, que al no conocerse rectamente, no se aman en verdad a sí mismos, sino que aman lo que creen que son. Los buenos, conociéndose bien, se aman de verdad» [115].

No obstante, se debe amar también al cuerpo no sólo con amor natural, que ordenado es lícito e incluso obligatorio, por ser parte esencial de la naturaleza humana, sino también con amor de caridad. Santo Tomás da en este tratado dos razones. La primera, porque es un instrumento para alcanzar la felicidad eterna. «La naturaleza de nuestro cuerpo –argumenta– no ha sido creada por el principio del mal, como dicen las fábulas maniqueas, sino por Dios; por lo cual podemos usarlo en servicio de Dios (...). Y así, por el amor de caridad con que amamos a Dios, debemos también amar nuestro cuerpo» [116].

El segundo motivo es porque el cuerpo es capaz de la bienaventuranza por redundancia de la gloria del alma. Explica santo Tomás que: «Aunque nuestro

112. *Ibid.*, 2-2, q. 24, a. 2, in c.

113. *Ibid.*, 2-2, q. 26. Cfr. A. WOHMAN, *Amour du bien propre et amour du soi dans la doctrine thomiste de l'amour, o.c.*

114. *Ibid.*, 2-2, q. 26, a. 4, in c.

115. *Ibid.*, 2-2, q. 25, a. 7, in c.

116. *Ibid.*, 2-2, q. 25, a. 5, in c.

cuerpo no puede gozar de Dios conociéndole y amándole, con todo, por las obras que hacemos con el cuerpo podemos llegar a la acabada fruición de Dios. Por lo cual, del gozo del alma redunda cierta bienaventuranza en el cuerpo (...). De esta manera, por ser el cuerpo de algún modo partícipe de la bienaventuranza, puede amarse con amor de caridad» [117]. Advierte también santo Tomás que: «Sin embargo, no debemos amar en él la infección de la culpa y la corrupción de la pena; antes bien, anhelar su extirpación con el deseo de la caridad» [118]. Por ello, es lícita la mortificación practicada voluntariamente para la expiación del mal propio y ajeno.

De acuerdo con el mandato «Amarás a tu prójimo como a ti mismo», y puesto que antes que el ejemplado está el ejemplar, «el hombre debe amarse a sí mismo más que al prójimo» [119], en cuanto a espiritual, como se ha dicho. Pero con una precisión: se debe amar más el bien espiritual del prójimo que el propio bien corporal. La razón es porque el alma participa directamente de la bienaventuranza eterna, mientras que los cuerpos sólo lo hacen indirectamente. Afirma, por ello, que: «Nuestro cuerpo es más allegado a nuestra alma que el prójimo en razón de constituir la propia naturaleza; pero, en cuanto a la participación de la bienaventuranza, mayor es la alianza del alma del prójimo con la nuestra que la del cuerpo propio» [120]. De esta doctrina se infiere que es más valiosa la vida eterna del prójimo que la propia vida corporal.

Por último, corrobora la tesis de la prioridad del amor de sí con la siguiente observación: «La confirmación de esto es que el hombre no debe incurrir en el mal del pecado, que contraría a la participación de la bienaventuranza, para librar al prójimo de un pecado» [121].

Es una inclinación natural el que cada hombre se ame a sí mismo. Incluso este amor es necesario para que pueda tenerse amistad con el prójimo. Sobre esta inclinación natural de amor a sí mismo se funda el precepto de ley de naturaleza de amor a sí y de amistad. Este deber natural es a su vez elevado al orden sobrenatural, al ser imperado por el deber de la caridad hacia nosotros mismos y hacia el prójimo.

El amor caritativo de sí mismo es un deber, porque: «La caridad según su razón propia (...) es amistad del hombre con Dios, y, por consiguiente, con todas las cosas de Dios; entre las cuales también está el hombre mismo que tiene caridad. Y de este modo entre las cosas que ama con caridad, como pertenecientes a Dios, está que se ame él mismo por caridad». Por ello, cada hombre tiene que procurar más que por nadie su propia perfección y salvación. Sobre todo tiene que cuidarse de esta última, lo cual no sólo es legítimo sino además obligatorio.

117. *Ibid.*, 2-2, q. 25, a. 5, ad 2.
118. *Ibid.*, 2-2, q. 25, a. 5, in c.
119. *Ibid.*, 2-2, q. 26, a. 4, sed c.
120. *Ibid.*, 2-2, q. 26, a. 5, ad 2.
121. *Ibid.*, 2-2, q. 26, a. 4, in c.

A diferencia del imperativo perfecto del amor de caridad, que es amar a Dios por encima de todo, y hasta de sí mismo, tanto objetiva como subjetivamente; en el amor de caridad a sí sólo se requiere la supremacía sobre el amor al prójimo en cuanto a la intensidad subjetiva, no, en cambio, en la dirección intencional de estimación. Para amarse a sí mismo no es preciso que cada hombre se crea superior a los demás, sólo le basta una razón que es él mismo, o que la unidad de mismidad la tiene consigo mismo y no con los demás. Como indica santo Tomás: «Cada uno tiene en sí una unidad, que es superior a cualquier otra unión» [122]. Tal unidad no se puede tener con el prójimo, ni en el máximo grado de amistad.

Santo Tomás, por último, coloca el amor al prójimo en el tercer grado de la ordenación de la caridad, después del amor a sí mismo. A su vez en este amor caritativo a los demás hay un orden según las proximidades de parentesco, consociedad, paisanaje, etc., siguiendo la misma disposición que en el amor de orden natural. Al igual que el amor de caridad a sí mismo, el amor caritativo al prójimo tiene también, por consiguiente, un fundamento natural. Igualmente, como en el amor a sí mismo, son más amados los más allegados que otros hombres mejores con amor subjetivo o intensivo, pero estos últimos, en cambio, deben ser amados con mayor amor objetivo.

11. La caridad

Esta última posición de santo Tomás, que presenta diferenciándola de otras que afirman que el amor de caridad debe ser igual para todos los prójimos, se justifica por el principio esencial y nuclear, o suprema idea directiva, de su síntesis filosófico-teológica de que: «La gracia no anula la naturaleza, sino que la perfecciona» [123].

De esta tesis capital, fundamento último de todo el pensamiento tomista, se siguen otros dos principios, que también permiten una mayor comprensión de la solución dada por santo Tomás en esta cuestión sobre la caridad. El primero, que: «La gracia presupone la naturaleza, al modo como una perfección presupone lo que

122. *Ibid.*, 2-2, q. 25, a. 4, in c.
123. *Ibid.*, 1, q. 1, a. 8, ad 2.

es perfectible» [124]. El don divinizante de la gracia no sólo no es contrario u opuesto a la naturaleza humana con todas sus perfecciones propias, ni, por tanto, las excluye o destruye, sino que las exige previamente como sujeto al que perfeccionar elevándole al orden sobrenatural. La naturaleza es así el sujeto que recibe esta perfección. De ahí se deriva que la gracia no actúe nunca fuera de la naturaleza.

El segundo principio, que, a su vez, también deriva del anterior, es el siguiente: la gracia restaura a la naturaleza humana en su misma línea. El hombre no necesita únicamente de la gracia para quedar elevado en otro orden, el sobrenatural, y pueda así participar de la naturaleza divina, sino igualmente para obtener su total perfección en cuanto naturaleza humana. El hombre, por sus solas fuerzas, no posee la vida espiritual, que es la vida humana moral elevada por la gracia. Tampoco la misma vida humana honesta, dada su situación presente, en la que su naturaleza está afectada por el mal, por el pecado, que la ha «herido» [125] y, por tanto, debilitado. La gracia, por consiguiente, tiene dos funciones. Una sanante, en el orden natural; y otra divinizante, de orden sobrenatural.

De acuerdo con estas tesis directrices, con el mismo amor teologal de caridad, hay que amar a Dios, y también a uno mismo y al prójimo por Dios, ya que «la caridad es omnímodamente virtud única» [126], y, por ello: «Es el mismo específicamente el acto con que se ama a Dios y el acto con el que se ama al prójimo» [127]. Con la misma caridad, un padre tiene que amar a sus hijos, un esposo a su esposa, un hermano a sus hermanos, un profesor a sus discípulos, y en general al prójimo, en las concretas y naturales dimensiones de la proximidad humana.

El amor de caridad es único. Con el mismo movimiento y, por tanto, a la vez, el hombre ama a Dios, más que a todo, se ama a sí mismo, aunque con un amor subordinado al amor de Dios, y ama a los demás. La caridad es específicamente

124. *Ibid.*, 1, q. 2, a. 2, ad 1. La naturaleza se distingue de la gracia, pero es su sujeto receptor. Además: «La gracia no es objeto de experiencia directa, sino que la conocemos a través de las obras que genera, que son siempre a la vez y nos aparecen como obras humanas» R. GARCÍA DE HARO. *Lex scripta in cordibus: naturaleza y gracia. A propósito de algunos textos de los comentarios bíblicos de Santo Tomás*, en «Atti del IX Congreso Tomistico Internazionale», vol. IV Pontificia Accademia di S. Tommaso, Ciudad del Vaticano, 1991, 106-116.

125. SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, 1-2, q. 85, a. 3, in c. El don sobrenatural de la gracia, concedido gratuitamente por Dios al hombre, le es necesario, por consiguiente, por dos motivos. Primero: «Por la imposibilidad absoluta de la naturaleza, dejada a sus propias fuerzas en orden a la actividad propia de la vida espiritual». Segundo, porque: «El hombre, en su estado actual, sin una intervención de Dios, superior a lo que es debido a la naturaleza humana, se halla en imposibilidad, por lo menos moral de vencer en las tentaciones graves, que se le presenten, y por lo mismo de cumplir la ley natural». RAMÓN ORLANDIS, *De la sobrenaturalidad de la vida en los Ejercicios*, Manresa, Madrid, 46/12 (1936), 47/12 y 97-125 (1936), 116-117 y 193-223.

126. *Ibid.*, 2-2, q. 23, a. 5. Se infiere de que: «Siendo el fin de la caridad uno, a saber: la Bondad Divina, es también una la comunicación de la bienaventuranza eterna sobre la que se cimenta esta amistad».

127. *Ibid.*, 2-2, q. 25, a. 1.

una. Aunque sus objetos materiales sean distintos no lo es el motivo formal, que es lo especificante. Este motivo del amor es uno: Dios en cuanto amigo del hombre, o en cuanto le comunica su misma vida divina.

De un modo más preciso, debe afirmarse, por tanto, que el objeto formal «quod», u objeto material primario, primera formalidad que determina al objeto material secundario, o las realidades que alcanza la caridad a causa del anterior, es la Bondad divina. También, que el objeto formal «quo», o lo que determina y hace asequible al mismo objeto formal «quod», la infinita Bondad de Dios, es esta misma Bondad en cuanto objeto de la bienaventuranza común a Él, a uno mismo y a los demás, o el Bien divino en cuanto alcanzado como objeto de bienaventuranza.

Ello supone, y así lo hace notar expresamente santo Tomás en muchos pasajes, además de los ya citados [128], la comunicación por Dios de su vida divina al hombre. Como explica Canals: «El amor teologal, la amistad entre el hombre y Dios, se hace posible, precisamente por la comunicación en la vida misma de Dios, últimamente consistente en la felicidad en la que *seremos semejantes a Dios porque le veremos como es*. Por esto define siempre santo Tomás la caridad, en cuanto virtud teologal, como mirando a Dios como *objeto de la bienaventuranza*» [129].

Por consiguiente, la unidad del amor teologal de caridad es aún más profunda, porque el primer amor con que Dios ama a los hombres es el mismo con que éstos pueden amar a Dios; puesto que el amor de Dios, que es creador, crea en el hombre la vida divina, que es la que le permite amar a Dios. Afirma el mismo santo Tomás que: «En cuanto a cierta unión espiritual el hombre de alguna manera se transforma en aquel fin último; lo cual hace la caridad» [130]. Por ello, comentaba Bofill que la caridad es: «Amor perfectamente heterocéntrico, porque, si busca la unión del hombre con Dios, realiza esta unión no por una asimilación de Dios al hombre, sino por cierta transformación del hombre que lo asimila al último fin, por una *divinización* del hombre» [131].

128. Cfr. *Ibid.*, 1, q. 60, a. 5, ad 4; 1-2, q. 65, a. 5; 1-2, q. 65, a. 5, ad 1; 1-2, q. 109, a. 3, ad 1; 2-2, q. 23, a. 4; Idem. *QD. De caritate*, q. un., a. 2, ad 8 y ad 16; *Ibid.*, q. un., a. 7; Idem. *QD. De spe*, q. un., a. 4; y otros.

129. F. CANALS VIDAL, *Sobre la esencia del conocimiento, o.c.*, 680, n. 43.

130. SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, 1-2, q. 62, a. 3. «Por lo cual, la cantidad de caridad no depende de la condición de la naturaleza o de la capacidad de la virtud natural, sino sólo de la voluntad del Espíritu Santo, que reparte sus dones como quiere» (*Ibid.*, 2-2, q. 24, a. 3, inc.). La perfección natural, por su carácter de natural y, por tanto, por su desproporción, no es merecedora de este don. Ni tampoco la disposición previa o la preparación del sujeto, porque: «Incluso esa misma disposición o impulso los causa el Espíritu Santo, moviendo más o menos la mente del hombre según su vountad» (*Ibid.*, 2-2, q. 24, a. 3, ad 1).

131. J. BOFILL, *La escala de los seres, o.c.*, 185-186.

El amor de caridad es uno en todas sus fases y unifica a todas las demás virtudes, en cuanto les da su ordenación definitiva [132], perfeccionándolas y sobreelevándolas [133]. Por ello sostiene santo Tomás que el orden de la caridad expuesto permanecerá igual en el otro mundo. En el último artículo de la cuestión del orden de la caridad lo afirma explícitamente, argumentando que: «la gloria no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona»; y que «el orden de la caridad antes propuesto proviene de la naturaleza misma» [134].

Se plantea, no obstante, la siguiente objeción: «Todo motivo de amor en la patria será Dios; entonces se cumplirá el dicho de san Pablo: *Que sea Dios todo en todo* (Co 15, 28). En consecuencia, ha de ser más amado el que está más cerca de Dios. De esta manera amará uno más al mejor que a sí mismo, y al extraño que al pariente» [135].

La perfección total o absoluta de la caridad por parte del hombre sólo le es posible en el cielo. Allí, «todo el corazón del hombre está continuamente transportado a Dios. Ésta es la perfección de la caridad de la patria, la cual no es posible en esta vida por la flaqueza de la vida humana, que hace imposible pensar continuamente en Dios y moverse a su amor». En este mundo la perfección que se puede alcanzar en la caridad es relativa, porque al hombre en él sólo le es posible una parcial concentración del afecto en Dios. Se dan, no obstante, dos grados en esta perfección relativa de la caridad. El primero: «Si el hombre pone su cuidado en aplicarse a Dios y a las cosas divinas, *olvidando* todo lo demás, en cuanto se lo permitan las necesidades de la vida presente. Ésta es la perfección de la caridad posible en esta vida, aunque no se dé en todos los que tienen caridad». El segundo, que es imperfecto, se da cuando no se remueve lo que estorba a la caridad, sino únicamente a lo que la contraría. De manera que el hombre, en este nivel de caridad: «De tal modo pone habitualmente todo su corazón en Dios, que nada piense que sea contrario al divino amor. Y ésta es la perfección corriente de quienes tienen caridad» [136].

En cambio, si se acepta lo que se opone a Dios, es decir, si se quebranta su ley cayendo en el mal, se pierde la caridad, porque: «Un contrario desaparece cuando sobreviene otro contrario. Todo acto de pecado mortal contradice a la caridad en su propia esencia, que consiste en que Dios sea amado sobre todo y que el hombre le esté sujeto totalmente, refiriendo todo lo suyo a Él» [137].

132. Cfr. SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, 2-2, q. 23, a. 8.
133. *Ibid.*, 2-2, q. 23, a. 7.
134. *Ibid.*, 2-2, q. 26, a. 13, sed c.
135. *Ibid.*, 2-2, q. 26, a. 13, obj. 3.
136. *Ibid.*, 2-2, q. 24, a. 8, in c.
137. *Ibid.*, 2-2, q. 24, a. 12, in c.

En la patria celeste, según esta objeción, la caridad será total, en el sentido explicado, y, por tanto, el bienaventurado sólo amará más a lo que sea más cercano a Dios, porque amará por Dios. Amará desde Dios y amará lo mejor más que a sí mismo. Por consiguiente, parece que en la bienaventuranza eterna quedará diluido el amor a sí. Sin embargo, en la correspondiente respuesta, santo Tomás lo niega.

Declara que: «En el orden del amor, es menester que, despues de Dios, el hombre se ame a sí mismo máximamente». Lo argumenta concediendo que para el hombre Dios será toda la razón de amar, tal como se dice en la objeción, porque es todo el bien del hombre. «Dios será para cada uno la razón total de amor, por ser todo el bien del hombre». Pero, añade la siguiente demostración por reducción al absurdo: «Y dado el imposible de que Dios no fuese el bien del hombre, no habría razón de amar a Dios» [138].

Puesto que Dios es el bien del hombre, es decir, su Bondad no sólo es infinitamente amable en sí misma, sino que además está destinada para el hombre, éste le ama con un verdadero amor de amistad, y, por tanto, compartiendo su felicidad, incoativa y consumativamente, según sea en esta vida o en la otra. Por ello, después de Dios siempre tendrá que amarse en el orden subjetivo a sí mismo, por ser quien está más unido a Dios por la amistad.

En esta respuesta, además de recordarse que el orden de la caridad exige que el hombre, después de Dios, se ame a sí mismo, se afirma explícitamente que Dios es el Bien, pero que desea entrar en comunicación con el hombre, ser, por tanto, su Bien. Puede así el hombre corresponderle y compartir su Bien. Por consiguiente, si Dios no comunicara primero su mismo Bien, si no fuese el Bien del hombre, no sería posible para éste tener amistad con Dios. En definitiva, santo Tomás reafirma que la caridad se fundamenta en que Dios se ha dado y los hombres pueden aceptar este don de Dios, o en que el Bien divino está destinado para el hombre. Y por ello, que amamos a Dios como objeto de nuestra felicidad. El motivo de la caridad humana es Dios en cuanto amigo del hombre, o en cuanto le comunica su misma vida divina.

Santo Tomás, considera, por tanto, que podemos tener amor de amistad con Dios porque Él lo tiene primero con nosotros, tomando la iniciativa en el amor y de un modo absolutamente gratuito, al comunicarnos su vida. Por otro lado, Dios es objeto de nuestra amistad no por ser únicamente el Bien infinito, sino porque siéndolo nos hace felices, al hacer nuestro su propio Bien. Juan de Santo Tomás sostenía que si Dios no se donase a los hombres y, por ello, solamente se le pudiese conocer como amable en sí mismo y no igualmente como amable en su comunica-

138. *Ibid.*, 2-2, q. 26, a. 13, ad 3.

ción del bien, no se le podría amar con amor de amistad, sino tan sólo con un amor de benevolencia [139]. Por su razón, el ser humano puede conocer la infinita Bondad de Dios, pero por sí mismo no puede alcanzar este bien, tener amistad con Dios. Si el mismo Dios no se da al hombre como amigo, éste no puede tener amistad con Él, compartir la misma vida de Dios, tener comunicación con ella.

12. La comunicación

La unión afectuosa, constitutiva formalmente de la amistad, produce como efecto propio una «mutua inhesión» o «el que el amante esté en el amado, y viceversa». El que ama está contenido en lo amado en cuanto quiere y obra en su favor igual que lo hace en favor de sí mismo. De manera que: «En el amor de amistad, el que ama se dice estar en el amado, en cuanto reputa los bienes y males del amigo, y la voluntad del amigo como propia; de modo que parece sufrir en su amigo los mismos males y poseer los mismos bienes. Por eso, según Aristóteles, en la *Ética*, libro IX, c. 3 (1165b27) y en la *Retórica*, libro II, c. 4 (1382b3), es propio de los amigos *querer lo mismo y alegrarse y entristecerse de lo mismo*».

A la inversa, también: «El amado se dice que está en el que ama, en cuanto por cierta manera de complacencia está en su afecto (...) y no por una razón extrínseca como sucede cuando uno quiere a otro por algún motivo ajeno, sino por la complacencia en lo amado que en sí tiene radicada; por lo cual el amor se dice íntimo, y se habla de entrañas de la caridad» [140]. El amigo puede decirse que está contenido en el que ama, en cuanto que está impreso en su afecto por una cierta complacencia o satisfacción que le produce. Porque, en toda amistad, se da una deleitación, aunque ésta no es el intento ni el móvil esencial y primero de la misma.

Además de la unión afectiva, en la amistad se da una tercera unión, la real o efectiva, que es de un orden distinto al de la unión afectuosa, concomitante a la

139. «Para la simple benevolencia con la que queremos el bien para alguien, por sola complacencia en él, basta la bondad de la persona, que nos complace por ella misma. En cambio, para la amistad que no es simple benevolencia, sino benevolencia mutua, se requiere que sea mirada la persona, no sólo como buena y grata en sí misma, sino como buena y grata en la comunicación de su bien. Por esta causa, Dios, considerado solamente como amable por sí mismo, aún no se concibe como objeto formal de la perfecta amistad, sino de sola benevolencia, que es un principio de amistad. En cambio, Dios considerado en mutua comunicación tiene plena y formalmente la razón de objeto amigable». JUAN DE SANTO TOMÁS, *De caritate*, Ed. Québec, n. 89, 25-26. Cfr. M. LLAMERA, *Introducción al Tratado de la caridad, o.c.*, 680 y ss.; A. ROYO MARÍN, *Tratado de la Caridad*, BAC, Madrid, 1960, 177 y ss.

140. SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, 1-2, q. 28, a. 2. Cfr. J. de FINANCE, *Amour, volonté, causalité*, en *Giornale di Metafisica*, Genova-Torino, 32 (1958), 1-22.

misma por constituirla, y también del de la unión fundante, que le precede. Esta tercera unidad es un efecto de la amistad, y, por tanto, una realidad consecuente y no constitutiva del amor de amistad.

Después de distinguir las otras dos clases de unidad que se dan en la amistad, en el mismo texto, se refiere a esta última. «Hay otra tercera unión, que es efecto del amor; porque, como refiere Aristóteles, en la *Política*, libro II, c. 1 (1262b11): *Aristófanes dijo que los amantes desearían hacerse de los dos uno solo*, pero, como *en este caso o los dos o uno se aniquilarían* aspiran a una unión conveniente y decorosa, es decir, tal que ellos vivan juntos, conversen y estén unidos en las otras cosas a este tenor» [141].

Esta unión efectiva y real, manifestación y expresión de la amistad, no es como la primera, una comunicación, en el sentido de semejanza, sino una comunicación que es una participación o una donación al otro de lo más espontáneo e íntimo: la vida. Se trata de una unión que es una comunicación o comunión de vida, una convivencia. Por esto, dice santo Tomás que: «Es propio del amor el mover a la unión, como dice Dionisio en *Los nombres divinos*, c. 4 (PG. 3, col. 709). Como quiera que el afecto del que ama está de alguna manera unido al objeto amado por cierta semejanza o conveniencia que hay entre ellos, el apetito tiende a verificar la unión en el sentido de que quiere completar en la realidad la unión comenzada en el afecto. Por esto, los amigos se complacen en encontrarse, en conversar y en vivir juntos» [142]. También afirma que: «Convivir es, entre todo lo demás, lo más propio de la amistad, es decir, lo más congruente con la amistad que es según la virtud» [143].

La convivencia de la amistad no es la compartición de la vida sensible o animal. Aristóteles explicaba que la convivencia íntima de los amigos «no tiene analogía con la de los animales, la cual no consiste más que en compartir los mismos pastos» [144]. La vida que se comunica en la amistad es la vida personal, la propiamente humana. Por ello, en la donación recíproca amistosa los amigos se intercambian sus pensamientos, voluntades y afectos, que pertenecen a la propia intimidad personal y son sus mejores bienes propios.

La comunicación de vida es un poner la vida en un común vivir, en una vida común. Se quiere compartir con el amigo no sólo la propia vida personal en general, sino sobre todo aquello que constituye su razón de ser, que se encuentra

141. *Ibid.*, 1-2, q. 28, a. 1, ad 2. Cfr. *Ibid.*, 1, q. 20, a. 2, ad 3.
142. Idem. *Cont. Gentes*, 1, 91.
143. Idem. *In X libros Ethicorum expositio*, IX, lect. 12.
144. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, IX, c. 9, 1170b12. Cfr. SANTO TOMÁS, *In X libros Ethicorum expositio*, IX, lect. 11.

en la intimidad y que probablemente no se ha comunicado a nadie. «Los hombres quieren convivir con sus amigos según aquella acción en la que principalmente se deleitan, aquella que estiman su ser, y por la cual eligen su vida, ordenando toda su vida a ella (...). De suerte que cada uno quiere compartir con su amigo aquella acción que ama entre todas las de la vida. Y en tales acciones comunican los amigos, comunicación que estiman ser una convivencia» [145].

La comunicación de estos intereses es una comunión de vida, y propiamente humana, porque, señala también santo Tomás que: «De cualquier hombre se llama su vida aquello en lo que sobre todo se deleita, aquello en que pone su mayor intento y en lo que principalmente quiere *convivir con sus amigos*, según dice Aristóteles en la *Ética*, libro IX, c. 12 (1172a5)» [146].

La amistad admite grados y, por ello, no siempre esta convivencia alcanza la perfección y se consigue la compenetración con el amigo, o «penetrar en su interior» [147], principalmente respecto a los intereses personales. A la comunicación perfecta, consecuencia de una completa amistad, alude Cicerón en la siguiente famosa definición: «La amistad es una perfecta conformidad de sentir en todas las cosas divinas y humanas con benevolencia y afecto» [148].

Por no ser un constitutivo de la amistad, sino sólo uno de sus efectos, la comunicación de la vida personal entre los amigos no siempre se da realmente. Sin embargo, como dice santo Tomás, se «desea» y se «busca» [149], porque es algo a que constantemente tiende la amistad. Por ello, continúa explicando: «Dice san Agustín, en *Sobre la Trinidad*, libro VIII, c. 10 (PL. 42, col. 960), que el amor es como *vida que enlaza o desea enlazar otras dos vidas, a saber, al que ama y al amado*. Diciendo que *enlaza*, se refiere a la unión del afecto, sin la cual no se da el amor; y diciendo que *intenta enlazar* se refiere a la unión real» [150].

Al enumerar santo Tomás, siguiendo a Aristóteles [151], las características propias de la amistad, no coloca a la convivencia como la principal, sino la cuarta dentro del siguiente orden: «En primer lugar, el amigo quiere que su amigo sea y viva; segundo, quiere bienes para él; tercero, se porta bien con él; cuarto, convive con él plácidamente; quinto, coincide con sus sentimientos, contristándose

145. SANTO TOMÁS, *In X libros Ethicorum expositio*, IX, lect. 14.
146. Idem. *Summa Theol.*, 2-2, q. 179, a. 1.
147. *Ibid.*, 1-2, q. 28, a. 2.
148. CICERÓN, *Laelius de amicitia*, c. V, 20.
149. SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, 1-2, q. 28, a. 1.
150. *Ibid.*
151. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, lib. IX, c. 4, 1166a3. Cfr. L. B. GILLON, *Genèse de la théorie thomiste de l'amour*, Revue Thomiste, Toulouse, 21 (1946), 322-329.

o deleitándose con él» [152]. Esta disposición se justifica por ser la misma que la de los deseos para sí mismo, pues, como se ha dicho, en la amistad se ama al amigo como se ama uno mismo.

Se puede definir el amor de amistad, tal como hace santo Tomás, siguiendo a Aristóteles (*Ética*, VIII, 2, 3), como «mutua redamatio et communicatio in operibus vitae», *mutua benevolencia y comunicación en las operaciones de la vida personal*. Aunque esta correspondencia interamistosa sea efecto de la amistad, no obstante, contribuye eficazmente a la consolidación de la misma y hasta con su ejercicio se ve incrementada, porque permite el descubrimiento de nuevos bienes que aporta cada amigo. De ahí que algunas veces, confundiéndola con la unión de semejanza o con la unión de afecto, se la haya tomado como causa o constitutivo esencial de la amistad.

En la amistad, sin embargo, no es necesaria la comunicación real, lo que se requiere es la tendencia a esta comunicación social con el amigo, sin que sea preciso que se'alcance el fin. Declara santo Tomás que: «El amor no une siempre realmente; es una unión afectiva, que puede referirse al bien ausente e incluso al bien no existente» [153]. Concibe siempre el amor de amistad como una identificación afectiva y la unión real como su efecto. «La esencia del amor no es la unión real, sino la unión de los afectos. Nada impide que lo menos unido según la realidad sea lo más unido según el afecto. Incluso muchas veces las cosas más unidas son las más desagradables y las más contrarias a nuestro afecto» [154].

No obstante, indica también que: «La amistad con una persona sería imposible si no se creyera o no se esperara poder tener alguna comunicación o familiar coloquio con ella» [155]. De manera que: «El amor tiende a la unión real en la medida de lo posible» [156]. Por ello: «Dice Aristóteles de la amistad en la *Ética*, libro VIII (c. 5, 1157b13) que muchas amistades las disuelve la falta de trato, es decir, el no frecuentarse con el amigo o no conversar con él» [157].

152. SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, 2-2, q. 25, a. 7. Añade: «Conforme a lo cual los buenos se aman a sí mismos según el hombre interior, pues lo quieren conservar en su entereza y le desean sus bienes, que son los bienes espirituales; y trabajan para alcanzarlos y gustosamente se vuelven a su corazón, que allí encuentran buenos pensamientos al presente y el recuerdo de pasados bienes y la esperanza de los futuros, con que también reciben placer. De igual manera, no sufren las rebeldías de la voluntad, puesto que toda su alma tiende a sólo una cosa». En cambio, continúa explicando: «Los malos no quieren conservar la integridad del hombre interior, ni anhelan sus bienes, ni trabajan por alcanzarlos, ni les es deleitable convivir consigo, volviéndose al corazón, pues en él hallan maldades presentes, pasadas y futuras, que aborrecen, y ni aun con ellos mismos están en paz por los remordimientos de la conciencia» (*Ibid.*).
153. Idem. *In Sent.*, 3, d. 32, a. 3, ad 3.
154. *Ibid.*, 3, d. 29, a. 3, ad 1.
155. Idem. *Summa Theol.*, 1-2, q. 65, a. 5.
156. Idem. *In Sent.*, 3, d. 29, a. 3, ad 1.
157. Idem. *Summa Theol.*, 2-2, q. 24, a. 10.

Para santo Tomás es imposible el amor de amistad, sin que de él aparezca el deseo de la comunicación. Amigos que no tuviesen ninguna necesidad de saber uno del otro, de hablarse nunca, de escribirse, de verse, etc., no serían auténticamente amigos. Aunque la amistad, que en sí es una unión afectiva, una «unión por sintonía», es compatible con una separación espacial; no obstante es exigitiva de la unión efectiva, de la comunicación de la vida personal.

Esta unión real amistosa se realiza en la contemplación, que es un acto que esencialmente «consiste en entendimiento, pero tiene su principio en el afecto» [158]. Como: «Es evidente que el deseo del fin no es la consecución del mismo, sino movimiento hacia él (...) es, pues, necesario que haya algo distinto del acto de la voluntad, por lo cual se haga presente el fin. Esto es manifiesto en los fines sensibles (...). Lo mismo acontece respecto del fin inteligible. Al principio deseamos su posesión, pero sólo lo conseguimos cuando se nos hace presente por un acto intelectual, y entonces la voluntad descansa deliciosamente en el fin alcanzado ya» [159].

La contemplación es el acto más perfecto de conocimiento, puesto que: «como último y complemento de todos, se da el acto de la contemplación» [160]. La inteligencia es la facultad que permite alcanzar los fines unitivos de la amistad a las personas. «Es la facultad que permite a la persona aprehenderlas, unirlas a sí cuando ello es posible, no tan sólo según su *ratio*, es decir, asimilándolas por el modo abstractivo (...) sino (...) presencialmente, en la simplicidad del ser individual que poseen en la naturaleza» [161].

La razón de la excelencia e importancia de la contemplación amistosa, de la que sólo es digna la persona, la puso de relieve Jaime Bofill, al indicar que para santo Tomás: «Este acto intelectual noble entre todos, que tiene por fin no ya enriquecernos intencionalmente, recibiendo la forma del objeto en su ser específico, sino hacerlo actualmente presente a la voluntad en su ser individual» [162].

Gracias a esta presencia del amigo en su individualidad, únicamente en la contemplación se da la máxima unión posible entre dos personas, una compenetración amorosa. Por ello, explica también Bofill que: «Por esta actividad contemplativa; por esta actividad intelectual, imperada, no por la voluntad efectiva, sino por la voluntad afectiva, este objeto desconcertante que dice razón de fin inteligible; este objeto, que no es universal, sino al contrario, constitutivamente

158. *Ibid.*, 2-2, q. 180, a. 7, ad 1.
159. *Ibid.*, 1-2, q. 3, a. 4, in c.
160. *Ibid.*, 2-2, q. 180, a. 3, in c.
161. J. BOFILL, *La escala de los seres, o.c.*, 162.
162. *Ibid.*, 161-162.

incomunicable, mas que no es tampoco fluyente e impenetrable a la inteligencia, como los seres singulares sensibles, sino al contrario valioso por sí mismo, dotado en sí mismo de razón de ser (...), en una palabra: la Persona, el supuesto espiritual, cuando es contemplado por amor y es contemplado como amante, deviene finalmente presente a nosotros en el ser mismo individual que posee en la Naturaleza; por la contemplación, el amado *fit praesens voluntati* y ésta sí que es comunión actual y perfecta» [163].

Esta actividad: «Tiene en el tomismo un nombre excelso y santo, ya que por un acto de esta naturaleza el hombre, sobreelevado al orden sobrenatural, entrará un día en unión con su Dios y alcanzará con ello la perfección suprema de su vida. El nombre de este acto es la contemplación» [164].

13. La amistad como virtud social

Si solamente puede tenerse amistad con las personas, y precisamente por su vida personal, se puede por ello definir al ente personal, aunque no sea una definición de sus constitutivos metafísicos, pero que se refiere a algo que es esencial a la persona en cuanto que sólo ella es así, diciendo que la persona es el ente que es sujeto y término de amor de amistad, o que es capaz de amar y ser amado con amor de amistad.

En los textos examinados sobre las causas, condiciones y constitutivos de la amistad quedan, en cambio, explicados todos sus rasgos esenciales. De acuerdo con todos ellos, puede definirse diciendo que la amistad es un amor de benevolencia recíproco entre personas, causado por su semejanza en un bien; amor, que es una unión afectuosa de una persona con otra, que ocasiona una mutua inhesión afectiva entre ellas y una comunicación de vida personal.

En la caracterización dada de la persona por la amistad, como aquel ente que es capaz de amar con amor de amistad, se indica, no obstante, que la persona es apta para llamar a otra o corresponder a su llamada, para entrar en comunión de vida, es decir, de comunicarse en las operaciones de la vida personal con otros

163. *Ibid.*, 164-165.
164. *Ibid.*, 162. Cfr. Idem. *Contemplación y caridad*, en *Obra filosófica*, Ariel, Barcelona, 1967, 89-97; e Idem. *La primacía de la contemplación*, Cristiandad, Barcelona, 95 (1948), 99-101. Advierte Bofill respecto a la contemplación que: «No corresponde, en rigor este nombre a la actitud *abstractiva* de la ciencia, que busca solamente "leyes" y tiene por indiferente cuál sea el sujeto particular en el que dichas leyes se cumplan; la contemplación se refiere siempre a algo *individual y concreto*, no sólo real, sino *presente* a mí en su propio ser. La contemplación es un conocimiento de alguna manera *intuitivo*». Además, de una contemplación estética, que provoca la admiración, existe la *contemplación amorosa*. «La fuerza que la sostiene no es el *amor de ver*, el amor del acto, sino el amor de la Persona contemplada, el amor del objeto (...) el amor de amistad, del que no puede ser nunca objeto lo infrapersonal» (Idem. *Contemplación y caridad, o.c.*, c. 96).

entes personales. Tal «definición» no expresa el constitutivo formal de la persona, como se ha dicho, pero sí algo que sólo se encuentra en las personas y sólo las personas son capaces de vivir. Como explica santo Tomás, son: «Las únicas en las que puede haber correspondencia al amor y comunicación en las obras de la vida», e, incluso, también: «Las únicas que toca en suerte el ser dichosas o desgraciadas, y, por tanto, sólo respecto a ellas cabe, en rigor, la benevolencia» [165]. Todas las personas son así, de modo que el no realizarse en ellas, el no alcanzarse a tener realmente convivencia personal, supone una carencia de perfección moral, una falta de un modo de obrar, que debe seguir al ser del ente personal.

Las tres cualidades constitutivas de la amistad, benevolencia, reciprocidad y comunicación, están incluidas de modo explícito en la definición esencial, pero también se contienen implícitas otras muchas, pues todas ellas se pueden reducir a estas tres [166]. Una de las más importantes es la característica de ser una virtud moral. La índole virtuosa de la amistad, que tan necesaria es para que la sociedad pueda cumplir su finalidad, se sigue de su primer rasgo esencial, la benevolencia.

El amor de amistad, por ser la segunda especie del amor racional, llamado así, como se ha dicho, porque implica un conocimiento intelectivo previo del bien, se encuentra en la voluntad. Como determinante de la misma es una cualidad, que, por poder perfeccionar a la voluntad de un modo estable, puede convertirse en un hábito. En la amistad, la unión afectiva, en que consiste podrá adquirir el carácter de una disposición permanente, ser habitual. Santo Tomás afirma, por ello, que: «La amistad es una especie de hábito» [167]. Como, además, por ser un amor de benevolencia, la amistad nos hace obrar bien, o conforme lo que ordena la ley natural para nuestros semejantes, será un hábito operativo bueno, y, por tanto, una virtud.

En su condición moral, la amistad es una virtud; e, incluso, superior a la virtud de la justicia, porque: «Se puede decir que es la virtud moral que tiene por

165. SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, 1, q. 20, a. 2, ad 3.

166. La definición de amistad incluye también la propiedad del acogimiento, por estar implicada en la de reciprocidad de la benevolencia, segundo atributo esencial de la amistad. Además de donación, la amistad supone también la aceptación de la amistad del amigo. No se trata únicamente de dar al otro, sino también de recibir lo que viene de él. Por esto dice santo Tomás que: «El amor que procede según la voluntad, procede de dos que se aman mutuamente» (*De Pot.*, q. 9, a. 9, ad 20). El amigo debe también encontrarse atendido por la persona que en la amistad le ofrece el bien.

Otra propiedad que comprende la definición de amistad, por estar incluida implícitamente en la mutua inhesión, y, por tanto, en la comunicación afectuosa, es que la amistad afecta a lo más nuclear e íntimo del ser personal de los amigos. Hay que situarla, por ello, en el orden del ser y no en el del tener. Propiamente no se tiene un amigo, sino que se es amigo. La amistad no es posesión, sino donación.

167. SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, 1-2, q. 26, a. 3, in c.

objeto las acciones para con los demás, aunque bajo razón distinta que la justicia, ya que ésta las mira bajo el aspecto de débito legal, y ella bajo el signo de un débito moral o de amistad, o mejor bajo la razón de beneficio gratuito, como enseña Aristóteles en la *Ética*, libro VIII, c. 13 (1162b21)».

Se infiere, por tanto, que la virtud de la amistad es más valiosa que la de la justicia para con los demás. La amistad la aventaja y perfecciona, por imponer a darles no sólo lo que les es debido, sino también a amarles de una manera semejante al amor a sí mismo, y ello igualmente por ley natural.

Sin embargo, la amistad no es una virtud totalmente distinta de las demás, por no tener un objeto diferente de las otras virtudes, que se especifican por un objeto propio. «No puede afirmarse que sea virtud esencialmente distinta de las otras, puesto que no alcanza la formalidad de lo laudable y honesto sino por el objeto, o sea, al fundarse en la honestidad de las virtudes (...) por donde, la amistad virtuosa es más bien algo consiguiente a la virtud que virtud» [168]. Es, por tanto, una virtud general, que debe considerarse el corolario de las otras virtudes, por proceder de ellas.

Se manifiesta el carácter social de la virtud de la amistad, en el mismo bien, en que consiste intrínsecamente la persona y que por ser tal bien, el más perfecto de la naturaleza, como se ha dicho, tiende a difundirse. Por la propia perfección de su ser, la persona necesita expansionarse o comunicarse en el más alto grado posible para ella, y puede hacerlo en el amor de amistad entre dos personas [169]. La inclinación a entregar el propio bien, y, por tanto, la misma bondad o perfección propia, explican por qué la amistad tiene que ser siempre benevolente o desinteresada.

Aunque santo Tomás afirme que: «Las diferentes especies de amistad se toman de la diversidad del fin, y así hay tres especies de amistad: útil, deleitable y honesta» [170]; sin embargo, solamente considera a esta última como auténtica, porque únicamente en ella se busca el bien del amigo, que es, por tanto, un fin en sí mismo. Por ello, a la amistad la denomina honesta, pues por fin honesto: «Entendemos lo que es apetecible por sí mismo». En cambio, en lo que suele llamarse amistad útil y deleitable, se persigue aprovecharse del bien del otro, que se convierte en útil, porque es «un medio para conseguir algo ulterior»; o se

168. *Ibid.*, 2-2, q. 23, a. 3, ad 1.

169. Todas las criaturas en cuanto participan del ser, y, por tanto, están en acto y tienen alguna perfección, tienden a comunicar su bien. Cfr. J. BOFILL, *La escala de los seres, o.c.*, 157-159, y E. FORMENT, *Lecciones de Metafísica*, Rialp, Madrid, 1992, 356 y ss.

170. SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, 2-2, q. 23, a. 5. Cfr. G. SAVAGNONE, *L'amicizia nel pensiero di San Tommaso d'Aquino*, Sapienza, Roma, 45 (1981), 431-441.

intenta disfrutar de su bien, tomándolo entonces como resultado de una actividad, o como «lo que aquieta el movimiento del deseo, por cuanto ya se tiene lo que se desea» [171].

La amistad honesta es verdadera amistad, porque tan sólo ella cumple la condición de ser amor benevolente. Las otras dos reciben la denominación de amistad por analogía con la honesta o genuina amistad, del mismo modo que, como enseña santo Tomás, ocurre en la división del bien o del fin en honesto, útil y deleitable. Puesto que: «No se entiende esta división como si el bien fuese algo unívoco que se aplicase por igual a cada uno de los miembros, sino que es algo análogo que se les atribuye según lo anterior y lo posterior, pues la razón de bien conviene ante todo al honesto, después al deleitable y, por último, al útil» [172].

Igual que en la triple división del bien, en la amistad, puesto que a ella pertenece la razón de bien, hay una analogía de atribución o «con orden de prioridad o posterioridad» [173]. La amistad honesta es el analogado principal, porque en ella se cumple intrínseca y formalmente lo que la amistad significa. Las restantes son los analogados secundarios, que reciben el nombre de amistad sólo por guardar una relación extrínseca a la misma. Y solamente en el primer analogado se da también una analogía de proporcionalidad, en cuanto que en la realización de la amistad honesta hay diferentes grados de perfección.

En sí misma la amistad es un bien, pero también lo es por todos sus efectos. La amistad reporta muchos beneficios, aunque no sean ellos el móvil ni el intento principal de la misma; de lo contrario, dejaría de ser amistad para convertirse en compañerismo útil o deleitable, sólo analógicamente denominados amistad. Advierte, por ello, santo Tomás que: «La verdadera amistad desea ver al amigo y hace gozar de su coloquio (...), pero este goce de su visión y disfrute no es el fin de la amistad, como lo es de la deleitable» [174].

Ya se ha indicado, al describir el amor de benevolencia, que su sujeto, al perseguir el bien del otro, se beneficia a sí mismo, de una doble manera: perfeccionándose o ennobleciéndose y encontrando la dicha. Como explica Bofill, al analizar la relación real de la amistad: «La medida de esta perfección y del gozo correpondiente nos lo hará vislumbrar la consideración de lo que ella significa: el enriquecimiento de una Persona por lo que hay de más valioso en el Universo entero, a saber: por otra Persona, que se entrega a sí misma no en alguno de sus aspectos o bienes más o menos exteriores, sino introduciéndonos en lo íntimo

171. *Ibid.*, 1, q. 5, a. 6.
172. *Ibid.*, 1, q. 5, a. 6, ad 3.
173. Idem. *In Sent.*, 1, d. 19, q. 5, a. 2, ad 1.
174. *Ibid.*, 3, d. 27, q. 5, a. 2, ad 1.

de su vida y de su ser» [175]. Además, por la unión afectuosa, constitutivo formal de la amistad, se tiene una complacencia especial, como también se ha señalado al estudiarla.

A estos tres efectos provechosos de la amistad hay que añadir un efecto social: el de un mayor conocimiento de sí. Se consigue este conocimiento por la salida de sí mismo, o «éxtasis» [176], efecto directo y primario, que origina la amistad, además de la unión real y la mutua inhesión, ya examinados, en cuanto que es una clase de amor.

Explica santo Tomás que en la amistad: «El afecto es llevado a la cosa amada de modo que no vuelva a sí mismo, porque quiere el bien para la misma cosa amada, no en razón de que por ella le venga algo; y, por lo mismo, este amor produce el éxtasis, porque pone fuera de sí mismo al que ama» [177]. Lo cual es beneficioso en sí mismo para el que ama, porque al darse se encuentra como reflejado en el otro. Este descubrimiento de sí mismo se ve incrementado con la comunicación personal, que sigue a la amistad.

En la contemplación amistosa, que es la expresión o signo de esta comunicación mutua entre los amigos, hay una verdadera comprensión mutua. En ella, como precisa Bofill: «Cada uno conoce intuitivamente, experimentalmente, la verdad del otro, la verdad del amor del otro; es un conocimiento que nace del amor y que es pábulo del amor» [178]. Por ello, propone la siguiente definición: «La contemplación es una comprehensión recíproca, por intuición y connaturalidad, entre dos espíritus que se abrazan en la verdad de un amor sin reserva; es el acto en el cual la intimidad personal culmina porque dos personas se manifiestan por él, una a otra, su íntimo secreto» [179].

También gracias a la amistad se ven realizadas las apetencias más profundas o anhelos más íntimos del propio yo. Como dice Bofill: «Por ella queda vencida definitivamente la soledad, al quedar igualmente satisfechas tanto nuestras aspiraciones a ser comprendidos, apreciados, amados, como aquellas otras de dirección contraria, a derramar en otros la plenitud de nuestro corazón en apacible

175. J. BOFILL, *La escala de los seres, o.c.*, 165.
176. SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, 1-2, q. 28, a. 3. Cfr. P. PARENTE, *Il primato dell'amore in San Tommaso d'Aquino*, «Act. Pont. Acad. Rom. S.T. Aquinatis». Roma, 1945, 197-229.
177. Idem. *Expositio in Dionysium de divinis nominibus*, c. 4, lect. 10. Santo Tomás considera como efecto indirecto y secundario del amor de amistad el celo. «Se dice que uno tiene celo por el amigo cuando se esfuerza en rechazar todo lo que se hace o dice contra el bien del mismo» (*Summa Theol.*, 1-2, q. 28, a. 4). Cfr. J. M. RAMÍREZ, *De passionibus animae, o.c.*, 143.
178. J. BOFILL, *La escala de los seres, o.c.*, 164.
179. *Ibid.*, 126. «La contemplación de Dios –última perfección del hombre y de toda criatura intelectual– es el caso puro de este amor; y a coadyuvar a esta unión con Dios, a esta divinización de las criaturas libres, está ordenado todo el universo» (*Ibid.*).

confidencia. Por ellas queda el hombre situado en su verdadero ambiente, a saber: la familia y la sociedad, y ocupa su puesto en el Universo» [180].

Se advierte así que la misma naturaleza humana reclama la amistad, o, con palabras de Bofill, que «los seres no están hechos para la soledad»; porque, como continúa diciendo: «La misma necesidad metafísica que les empuja a la perfección, les obliga a salir de sí; ya para buscar la ayuda de los demás, ya, cuando ha alcanzado su perfección, para difundirla a su alrededor; porque tan sólo en el dar se justifica el poseer» [181].

En la superación de la soledad por la amistad, aparece otra ventaja de carácter social: el descubrimiento de las otras personas en cuanto tales, de unos sujetos diferentes al propio yo, pero que experimentan mis mismos afanes y sienten parecidos ideales. No sólo se nos manifiesta la persona, sino también su perfección, porque se advierte que sólo la persona merece por esta perfección ser amada con amor de amistad.

Se nos muestra que la persona vale tanto, que es digna de que otra persona se le una con la unión afectiva, y en virtud de la cual la mire y trate como a sí y quiera bienes para ella como los querría para sí. Igualmente, del que toda persona por el hecho de serlo merezca ser amada únicamente con este amor, se patentiza la diferencia esencial entre la persona, racional y libre, y los otros seres, irracionales y sin libertad.

Relacionado con este segundo efecto social beneficioso general de la revelación de las otras personas, la amistad también reporta el bien social de la paz. La amistad causa la paz social, o la concordia entre los hombres, porque esta paz es «la unificación de las inclinaciones apetitivas» [182].

La razón que da santo Tomás de que la paz sea efecto de la amistad es que: «Al amar al prójimo como a nosotros mismos, acontece que el hombre quiere cumplir la voluntad del prójimo como la suya. Por eso, entre los elementos de la amistad se pone la identidad de gustos, como se lee en la *Ética* de Aristóteles, libro IX, c. 4 (1166a7); y Cicerón en *De amicitia*, c. IV, dice que: *entre amigos anda el mismo querer y no querer*» [183].

No es necesario, sin embargo, que la amistad origine una concordia total. Cierto disentimiento es compatible con la amistad y la paz. «Según dice Aristóteles en la *Ética*, libro IX, c. 6 (1167a22), no toca a la amistad la concordia de opiniones, sino en los bienes pertinentes a la vida, sobre todo en los de consideración, pues disentir en los insignificantes es como si no se disintiera. Por esto no obsta que algunos, que tienen caridad, no opinen lo mismo; ni repugna a la paz, porque las opiniones pertenecen al entendimiento, que precede al apetito, que está unido por la paz» [184]. La concordia a que conduce la amistad es, por tanto, unión de voluntades y en cosas importantes.

180. *Ibid.*, 165.
181. *Ibid.*, 125. El que la persona en esta donación reclame también la reciprocidad lo explica Bofill de la forma siguiente: «Precisamente porque se da y en la medida en que lo hace sin reserva, el amante adquiere el modo de causalidad propio del bien y del fin, que es atraer, ser amable, provocar en el amado una efusión correlativa de la suya propia» (*Ibid.*, 126).
182. SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, 2-2, q. 29, a. 3, ad 3.
183. *Ibid.*, 2-2, q. 29, a. 3.

14. La afabilidad

Debe también destacarse, por su gran beneficio social, uno de los grados inferiores de amor de benevolencia: la afabilidad. Virtud que ayuda a la consecución de la amistad y de sus efectos sociales, pero que, sin embargo, no es uno de los modos en que se realiza la amistad, en cuanto que es análoga con analogía de proporcionalidad, porque no incluye todos los constitutivos de la misma. Según santo Tomás: «Consiste únicamente en las palabras o hechos exteriores»; en cambio, la amistad: «Consiste principalmente en los afectos con que se ama a otra persona». Si a la afabilidad se le denomina también amistad, se utiliza el término metafóricamente o con analogía de proporcionalidad impropia, ya que: «Tal no es ciertamente, amistad perfecta; solamente tiene una semejanza con ella, en cuanto observa en su conversación con otros las normas apropiadas» [185].

La afabilidad o agradabilidad, que provoca siempre la simpatía o afecto del otro, es un modo de amor, que por hacer cordial o placentero el trato con los demás, o, como dice santo Tomás, por: «Tener por objeto propio agradar a quienes rodean al hombre» [186], puede situarse en el de benevolencia. No puede considerarse como una de las clases de amor de amistad, porque, aunque «tal amor se manifiesta en los signos de amistad que uno exterioriza en sus palabras o hechos, aun para con los extraños y desconocidos (...) no ofrece muestras de perfecta amistad» [187].

Por no ser una clase de amistad, la afabilidad no es una virtud consecuencia de las otras, sino una virtud social, que es parte potencial de la virtud de la justicia. Declara santo Tomás que: «La afabilidad es parte de la justicia como virtud aneja que se agrega a la virtud principal. Conviene, en efecto, con la justicia en

184. *Ibid.*, 2-2, q. 29, a. 3, ad 2.
185. *Ibid.*, 2-2, q. 114, a. 1, ad 1.
186. *Ibid.*, 2-2, q. 115, a. 1.
187. *Ibid.*, 2-2, q. 114, a. 1, ad 2.

razón de su alteridad; pero difiere de ella en que no es exigible por un débito estricto (...). Solamente es exigida por un débito de honestidad» [188].

La afabilidad pertenece a las virtudes derivadas de la justicia. A las partes potenciales que no constituyen modos de estricta justicia, como otras, ya que no se deben al otro porque tenga perfecto derecho a ellas, sino que se le deben por conveniencia social. Concretamente es una de las llamadas *virtudes sociales* [189].

Al estudiar en la *Suma* la virtud de la justicia, indica santo Tomás que: «La noción de deuda entraña necesidad, de ahí que ese débito moral tenga dos grados: uno que de tal manera sea necesario que no resulte posible conservar sin ello la honestidad de las costumbres; en este grado hay más estricta razón de deuda». A él pertenece la virtud social de la *veracidad*, que consiste «en que el hombre se muestra a los otros en sus partes y en sus obras tal cual es»; también, la virtud social de la *gratitud*, por la que se recompensa de alguna manera por un beneficio recibido; y por último la virtud social de la *vindicación* o justo castigo, que tiene por objeto castigar por un delito cometido. «Hay un segundo grado de débito: lo que es necesario porque conduce a una mayor honestidad moral, sin ser indispensable a la conservación de lo honesto» [190]. Y a este débito pertenece la *afabilidad*, al igual que las otras virtudes sociales de la *liberalidad*, o el desprendimiento fácil de las riquezas en beneficio de los otros, y la *equidad* o epiqueya, que hace que no se atienda a la letra de la ley, sino a su espíritu, en orden al bien común.

Como toda virtud, la afabilidad tiene dos vicios opuestos. Uno por exceso: la *adulación*, que consiste también en procurar agradar al otro, «pero con ello se busca algún beneficio». Aunque, a veces, aun sin buscar alguna ventaja propia, con la afabilidad puede darse exceso y, por tanto, desorden, ya que, como puntualiza santo Tomás: «No debe temerse en caso necesario, desagradar por conseguir un nuevo bien o por evitar un mal» [191].

El otro vicio es por defecto de amabilidad o agradabilidad. Santo Tomás le denomina *litigio*, tomando el término en el sentido del llamado «espíritu de contradicción» [192]. Según el Aquinate: «Por su mayor oposición a la virtud contraria (...) el litigioso, cuya intención principal es contristar, peca más gravemente contra ella (la virtud de la afabilidad), que el adulador, que se excede en agradabilidad» [193].

188. *Ibid.*, 2-2, q. 114, a. 2.
189. *Ibid.*, 2-2, q. 109 y ss. Importan deuda rigurosa: la religión, la piedad y la observancia.
190. *Ibid.*, 2-2, q. 80, a. 1.
191. *Ibid.*, 2-2, q. 115, a. 1.
192. *Ibid.*, 2-2, q. 116, a. 1.
193. *Ibid.*, 2-2, q. 116, a. 2.

Debe tenerse en cuenta también esta respuesta de santo Tomás a la objeción de que no parece que sea malo procurar agradar a todos en todo con la alabanza: «Alabar a otro puede ser una acción buena o mala, según se observen o se descuiden ciertos requisitos. En efecto: si la alabanza pretende, observando las debidas circunstancias, contentar a uno y serle motivo de aliento en sus trabajos o animarle en la prosecución de sus buenas obras, es fruto de la antedicha virtud de la afabilidad». Podría decirse también que a la inversa, el reprochar a alguien sus defectos puede hacer que persevere en ellos. El no mostrar que los conocemos y en cambio resaltar sus virtudes siempre le será beneficioso.

Añade: «Por el contrario, es adulación cuando la alabanza recae sobre algo que no debería alabarse, ya sea por tratarse de una cosa mala o porque no está claro el fundamento de tal alabanza, o cuando es de temer que la alabanza sea para el otro motivo de vanagloria». Por consiguiente: «Es bueno querer agradar a los hombres para avivar la caridad y animar al prójimo a progresar en la virtud. En cambio, es pecado quererles agradar por motivos de vanagloria, o de interés personal, o en cosas malas» [194].

Como virtud, la afabilidad es conforme y conveniente a la naturaleza humana, porque se fundamenta en que «entre todos los hombres reina naturalmente un cierto amor natural» [195]. La afabilidad es una virtud eminentemente social, tanto por su origen, la dimensión social de la persona humana, como por su finalidad, la convivencia humana. Santo Tomás justifica su necesidad en estas dos causas, al indicar que: «Por exigencias de la naturaleza sociable del hombre está obligado éste, por cierto deber de honestidad, a decir la verdad a los otros, sin la cual se haría imposible la existencia en la sociedad. Del mismo modo que no es posible vivir en sociedad sin la verdad, es necesaria en la vida social la afabilidad, porque, como dice Aristóteles en el libro VIII de la *Ética* (c. 5, n. 2, 1157b15): *nadie puede aguantar un solo día de trato con un triste o con una persona desagradable*». Concluye, por ello, que incluso se puede afirmar que: «Por un cierto débito natural de honestidad, cada hombre está obligado a ser amable con los que le rodean, salvo en el caso que sea útil contristar a alguno de ellos» [196]. Es decir, por el bien del prójimo puede convenir no mostrar esta virtud.

194. *Ibid.*, 2-2, q. 115, a. 1, ad 1. Al comentar este texto aconsejaba Cayetano: «Por ser más opuesto a la afabilidad el litigio que la adulación, es preferible que quien pretenda llegar al medio de la virtud procure desviarse más hacia la adulación que hacia el litigio; se esfuerce, en otros términos, en excederse complaciendo que contristando».
195. *Ibid.*, 2-2, q. 114, a. 1, ad 2.
196. *Ibid.*, 2-2, q. 114, a. 2, ad 1.

La afabilidad es una de las virtudes sociales por excelencia, de gran valor para la convivencia social. Además de este interés la afabilidad es muy estimable porque conduce a la práctica de otras virtudes derivadas de gran valor social, como las que se indican en el siguiente comentario a la doctrina sobre la misma de santo Tomás: «El hombre afable es sencillo, complaciente, conversa de buen grado con todos, alaba sin adulación las buenas cualidades ajenas, conversa siempre con una dulce sonrisa en sus labios, tiene particular cuidado en no lastimar a nadie, procede en todo con sumo tacto y delicadeza (...). Su bondad le hace generoso, magnánimo, desinteresado. Es profundamente compasivo (...). Jamás habla bruscamente, su tono no es imperioso; su palabra no hiere, su respuesta nunca mortifica aunque contradiga nuestros gustos. Jamás la sonrisa burlona aparece dibujada en sus labios. Disimula con exquisita caridad nuestros olvidos, descortesías o impertinencias. No se cansa de hacer el bien, no escatima su tiempo cuando se trata de ponerlo al servicio del prójimo. Es profundamente agradecido» [197].

Además, también se desprende de la doctrina de santo Tomás sobre la afabilidad que: «Sus actos son variadísimos, y todos excitan la simpatía y cariño de cuantos nos rodean. La benignidad, el trato delicado, la alabanza sencilla y natural, el buen recibimiento, la indulgencia, el agradecimiento manifestado con entusiasmo, la exquisita educación y urbanidad en palabras y modales, etc., etc., ejercen un poder de seducción y simpatía en torno nuestro, que con ningún otro procedimiento se podría obtener tan segura y fácilmente. Con razón escribió Gounod que *el hombre se inclina ante el talento, pero sólo se arrodilla ante la bondad*» [198].

La bondad de corazón, que supone la afabilidad, se manifiesta también en la mansedumbre, la paciencia, la indulgencia, la tolerancia, el buen recibimiento, la cortesía, el trato delicado, sin familiaridades ni atrevimientos, la carencia de envidia, vanidad, afectación y, en definitiva, de soberbia u orgullo, y, por tanto, en la práctica de la virtud fundamental de la humildad [199]. Ante la fácil tendencia a ceder al egoísmo, el obstáculo más grave para la vida social, el principo y fundamento de todos los males individuales y sociales, debe procurarse: amar a las otras personas, cada vez con mayor intensidad; tratar de complacer en todo a los demás, poniéndonos a su servicio; y buscar su dicha.

Tal vez podrían compendiarse todas estas virtudes, junto con las anteriores citadas, incluyendo la misma justicia, con el cumplimiento de estas tres máxi-

197. A. ROYO MARÍN, *Teología de la perfección cristiana*, BAC, Madrid, 1968, 763.

198. Idem. *Teología moral. Moral fundamental y especial*, BAC, Madrid, 1957, 718. La virtud de la amabilidad es conforme y conveniente a la naturaleza humana, igual que la de la amistad. También como ella, la amabilidad se adquiere.

199. Cfr. SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, 2-2, q. 161-162.

mas, de incalculable valor social, y que están arraigadas en la dimensión social de la persona humana: siempre, en toda circunstancia y situación, «pensar bien de los demás», «hablar bien de los demás» y «hacer el bien a los demás» [200], que en ninguna ocasión sufran por nuestra culpa.

15. La justicia y la paz

El fruto social más importante de la virtud de la amistad es la paz. Santo Tomás sostiene que: «La esencia de la paz la define san Agustín, en *La Ciudad de Dios* (XIX, 12) al decir *la tranquilidad del orden*» [201]. Por realizar la unión afectiva y real, la amistad es propia y directamente causa de la paz, que «incluye la concordia» [202], o paz exterior, que se da cuando los hombres están de acuerdo en los bienes que les son útiles. La paz interior o personal, no coincide con esta concordia, porque comprende también la unificación y ordenación de todas las tendencias e impulsos interiores. La paz interior, por incluir la paz exterior, es, por ello, más perfecta. No obstante, para la paz exterior no es absolutamente necesaria la interior, aunque con ella es más fácil y duradera.

Sin embargo, la paz también es fruto de la justicia. «La paz es indirectamente obra de la justicia, en cuanto elimina obstáculos; directamente es obra de la caridad. Y es que el amor es *fuerza unidora*, como dice Dionisio en *Los nombres divinos* (c. 6, n. 1) y la paz es unificación de inclinaciones apetitivas» [203]. De la mera justicia no surge propiamente la paz, pero sí que con ella desaparecen los obstáculos que la impiden. La justicia, por consiguiente, tiene una importancia extraordinaria para la vida social y es absolutamente necesaria.

Santo Tomás asume la definición clásica de justicia como: «La voluntad constante y perpetua de dar a cada uno su derecho» [204]. Divide la justicia en dos tipos: una general y otra particular. La primera, que se denomina *justicia legal* o

200. Como ha escrito A. Basave Fernández del Valle: «Nacimos para ser amigos, aunque a veces nos empeñemos en ganar enemistades». A. BASAVE, *Tratado de Metafísica. Teoría de la «Habencia»*, Limusa, México, 1982, 338. Su *metafísica del amor* concluye con estas indicaciones: «Contra la mística operante del odio, es preciso emprender una cruzada de la amistad. Al puño cerrado hay que oponer la mano abierta. La amistad, y sólo la amistad, puede salvar al hombre en el plano de la convivencia social. Y hasta en el plano de nuestro destino último de personas, será la amistad de Dios la que nos salve» (*Ibid.*, 342-343).

201. SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, 2-2, q. 29, a. 2, in c. La paz, por tanto, no es una virtud, sino un efecto de una de ellas.

202. *Ibid.*, 2-2, q. 29, a. 1, in c. «La concordia dice unión de apetitos de los diferentes apetentes; mas la paz, además de esta unión, entraña también la unión de apetitos en un mismo apetente» (*Ibid.*, 2-2, q. 29, a. 3, in c.). «La paz se opone a una doble disensión: la del hombre consigo mismo y la del hombre con otro. A la concordia se opone esta segunda» (*Ibid.*, 2-2, 29, q. 3, ad 3).

203. *Ibid.*, 2-2, q. 29, a. 4, ad 3.

204. *Ibid.*, 2-2, q. 58, a. 1.

general, «ordena al hombre inmediatamente al bien común»; la segunda, se explica porque: «Es conveniente que haya, además de ella, una justicia particular que ordene al hombre acerca de aquellas cosas que se refieren a otra persona singular» [205].

Ésta, a su vez, se divide en dos especies: la *justicia conmutativa* y la *justicia distributiva*. Su justificación es la siguiente: «La justicia particular se ordena a una persona privada, que respecto de la comunidad es como la parte al todo. Ahora bien, toda parte puede ser considerada en un doble aspecto: uno, en la relación de parte a parte, al que corresponde en la vida social el orden de una persona privada a otra, y este orden es dirigido por la justicia conmutativa, consistente en los cambios que mutuamente se realizan entre dos personas. Otro es el del todo respecto a las partes, y a esta relación se asemeja el orden existente entre la comunidad y cada una de las personas individuales; este orden es dirigido por la justicia distributiva, que reparte proporcionalmente los bienes comunes» [206]. El orden que pone la justicia es, por consiguiente, triple, según el orden posible que puede darse entre las partes y el todo. El orden de las partes al todo explica la justicia legal, del todo a las partes la justicia distributiva, y de las partes entre sí, la justicia conmutativa.

La más importante es la primera, pues como dice santo Tomás: «La justicia legal es la más preclara entre todas las virtudes morales, en cuanto que el bien común es preeminente sobre el bien singular de una persona» [207]. Su objeto lo constituyen los actos virtuosos, porque todos los actos de las demás virtudes tienen que ser ordenados al bien común por la justicia. Como explica santo Tomás: «Es evidente que todos los que componen alguna comunidad se relacionan a la misma como las partes al todo; y como la parte, en cuanto tal, es del todo, síguiese que cualquier bien de la parte es ordenable al bien del todo. Según esto, el bien de cada virtud, ya ordene el hombre a sí mismo, ya le ordene a otras personas singulares, es referible al bien común, al que ordena la justicia» [208].

La sociedad, por consiguiente, puede exigir la contribución al bien común, puesto que el bien común está por encima del bien individual de la persona, siempre, claro está, que ambos bienes pertenezcan al mismo género de bienes. Nunca los bienes de orden inferior, aunque sean del bien común de todos, pueden prevalecer sobre los de orden superior. Incluso afirma santo Tomás que: «El bien del universo es mayor que el bien particular de cada uno, se se entienden ambas cosas en el mismo sentido. Pero el bien de la gracia de uno es mayor que el bien natural de todo el universo» [209]. Lo mismo se podría decir respecto al bien del ser personal.

205. *Ibid.*, 2-2, q. 58, a. 7, in c.
206. *Ibid.*, 2-2, q. 61, a. 1, in c. Estas dos especies de justicia son denominadas en el prólogo de la cuestión «partes subjetivas».
207. *Ibid*, 2-2, q. 58, a. 12, in c. Por tener por objeto al bien común, la justicia general o legal es justicia social.
208. *Ibid.*, 2-2, q. 58, a. 5, in c.

Enseña santo Tomás que la justicia legal es una virtud especial, y por tanto distinta de las demás. La razón es la siguiente: «La justicia legal es virtud especial en su esencia, en cuanto mira al bien común como objeto propio». Si se le llama general no es porque sea un género o algo común a todas las especies de justicia. No sería entonces distinta de las demás porque: «En este sentido, lo general debe identificarse esencialmente con los entes a que se atribuye, porque el género pertenece a la esencia de la especie y entra en su definición».

Puesto que también: «Se llama algo general según su poder al modo que la causa universal es general a todos sus efectos, como el sol a todos los cuerpos que son iluminados o inmutados por su energía; y en este aspecto no es preciso que lo general se identifique en su esencia con los entes respecto de lo que es general, porque no es la misma la esencia de la causa y la del efecto». Por consiguiente, concluye: «Es en este segundo sentido, como la justicia legal se denomina virtud general, esto es, en cuanto ordena el acto de otras virtudes a su fin, lo que equivale a mover imperativamente todas las otras virtudes» [210].

También se patentiza su importancia en el otro nombre que recibe de justicia legal. La justificación de esta denominación es la siguiente: «Puesto que a la ley pertenece ordenar al bien común, síguese que tal justicia denominada *general* es llamada *justicia legal* esto es, por la que el hombre concuerda con la ley que ordena los actos de todas las virtudes al bien común» [211]. Se cumple, pues, más perfectamente la ley en cuanto que: «La ley no es más que una ordenación de la razón al bien común, promulgada por el que tiene cuidado de la comunidad» [212].

209. *Ibid.*, 1-2, q. 113, a. 9, ad 2.
210. *Ibid.*, 2-2, q. 58, a. 6, in c.
211. *Ibid.*, 2-2, q. 58, a. 5, in c.
212. *Ibid.*, 1-2, q. 90, a. 4, in c. Juan B. Vallet de Goytisolo ha hecho notar que, en el realismo jurídico de santo Tomás, la ley no es el derecho en sentido propio. El derecho para el Aquinate es la «ipsam rem iustam». El derecho es la cosa justa, lo justo, el objeto de la justicia. Explica el eminente jurista que «derecho» es un término análogo. El significado objetivo es el analogado principal a quien conviene intrínsecamente el significado «derecho». Los analogados secundarios son el derecho como *norma*, o *ley*, que es el que propiamete se divide en derecho natural, derecho de gentes y derecho positivo; el derecho como *ciencia o arte* de conocer lo que es justo; el derecho como el *tribunal* que hace justicia; y el derecho como la misma *sentencia* que determina lo justo. El fundamento y núcleo del orden jurídico es así el objeto justo. (Cfr. JUAN B. VALLET DE GOYTISOLO, *Metodología de la determinación del derecho*, Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid, 1994). El derecho subjetivo, ha probado también Vallet, es extraño para santo Tomás. En su interpretación objetivista puede admitirse la significación del derecho como un poder moral, pero sólo como analogado secundario y extrínseco. Nunca como la significación propia y formal del derecho como hizo Suárez.

Toda la filosofía política de santo Tomás está centrada en esta concepción de la justicia legal, que se fundamenta en la persona y en su dimensión social. Sin embargo, también lo está en otra, que ya no es aristotélica: en el concepto agustiniano de «orden», que, como se ha dicho, sirve para la comprensión profunda de la vida humana de la persona. Desde este último concepto cobra sentido la misma noción de bien común, que como se ha dicho es un «fin común» [213].

En definitiva, para santo Tomás, lo que Lobato denomina «promoción del hombre» [214], en la vida social, debe cumplir principalmente tres requisitos: «El primero es que la sociedad viva unida por la paz. El segundo es que la sociedad, unida por el vínculo de la paz, sea dirigida a obrar bien, pues así como el hombre nada puede hacer bien, excepto si se presupone la unidad de sus partes, así la mayoría de los hombres, si carece de la unidad de la paz, se encuentra impedida para obrar bien, cuando se ataca a sí misma. En tercer lugar, se requiere que, por la diligencia del dirigente, haya suficiente cantidad de lo necesario para vivir rectamente» [215].

16. La persona y el mal

En su doctrina metafísica de la persona, santo Tomás afirma y justifica la suprema perfección y dignidad de la persona humana y su capacidad perfectiva, arraigada en su naturaleza intelectual y en sus dimensiones éticas y sociales, que le permiten el conocimiento de la verdad, y alcanzar la felicidad y la paz social, como se ha explicado en todas las páginas anteriores. Sin embargo, debe también precisarse que santo Tomás también enseña que en la situación presente y en el ámbito del orden natural la persona humana no puede alcanzar su perfección definitiva. Considerada en absoluto, tal como hasta ahora se ha hecho en este estudio, no hay ningún obstáculo, pero hay muchos que impiden que se logre.

Estos impedimentos tienen su origen en la inclinación al mal que la persona humana descubre en su interior. La Teología de santo Tomás desvela en parte este misterio: que el desorden de las inclinaciones de la persona tiene su origen

213. *Ibid.*, 1-2, q. 90, a. 2, ad 2.
214. A. LOBATO, *La humanidad del hombre en Santo Tomás de Aquino*, en «Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale», Città del Vaticano, 1991, vol. I, *San Tommaso d'Aquino Doctor Humanitatis*, 51-82, 80.
215. SANTO TOMÁS, *De Regno*, I, 16. En este mismo capítulo se dice: «Dos cosas se requieren para vivir virtuosamente un solo hombre: la principal, que obre virtuosamente; por la virtud se vive virtuosamente; la secundaria e instrumental consiste en la suficiencia de los bienes corporales, cuyo uso se necesita para obrar virtuosamente». Como comenta Lobato: «Todo un ambicioso programa de promoción humana en la vida social». A. LOBATO, *La humanidad del hombre en Santo Tomás de Aquino, o.c.*, 80.

en el pecado original. Se explica en ella que antes del mismo, en el hombre: «Había una rectitud que consistía en que la razón estaba sometida a Dios, las facultades inferiores a la razón y el cuerpo al alma. La primera sujeción era causa de las otras dos, ya que, en cuanto la razón permanecía sujeta a Dios se le sometían a ella las facultades inferiores» [216].

Precisa también santo Tomás que, antes del pecado: «Todo el orden de la justicia original provenía de que la voluntad del hombre estaba sometida a la voluntad de Dios, sujeción que principalmente se realizaba por la voluntad, a la cual pertenece mover todas las otras partes hacia su fin». Con la caída del pecado original, añade que, por consiguiente: «De la aversión de la voluntad respecto de Dios, se siguió el desorden en todas las restantes fuerzas del alma» [217]. Si en el primer estado del hombre: «La razón dominaba a las fuerzas inferiores, y, al mismo tiempo, ella estaba sometida a Dios. Esta justicia original desapareció por el pecado, y como consecuencia lógica todas esas fuerzas han quedado disgregadas, perdiéndo su inclinación a la virtud» [218].

La naturaleza de este pecado fue de soberbia, igual que el de los ángeles, que consistió en «no someterse a la regla del superior en lo debido, que es lo que constituye el pecado de la soberbia» [219]. Sostiene santo Tomás que: «No cabe duda que el ángel pecó apeteciendo ser como Dios». No por equiparación, porque sabía que esto es imposible, sino por semejanza. Tampoco por semejanza «según el orden debido, esto es, a recibirla de Dios». Su pecado pudo consistir en: «Apetecer como fin último de la felicidad las cosas que podía conseguir por la virtud de su naturaleza, desviando por ello su apetito de la bienaventuranza sobrenatural, que proviene de la gracia de Dios».

En lugar de rechazar el fin sobrenatural, su pecado de soberbia también pudo consistir en rehusar los medios sobrenaturales. De manera que: «Si deseó como último fin la semejanza con Dios que tiene por causa la gracia, quiso alcanzarla por la virtud de su naturaleza y no con el auxilio divino, según la disposición de Dios, y esto concuerda con la opinión de san Anselmo, cuando dice que apeteció aquello mismo que habría llegado si hubiese perseverado». Concluye santo Tomás advirtiendo que: «De cualquier modo, estas dos explicaciones vienen a coincidir, porque, en resumen, lo que una y otra dicen es que apeteció obtener la felicidad final por su poder, lo que es propio de Dios» [220].

216. Idem. *Summa Theol.*, 1, q. 95, a. 1, in c.
217. *Ibid.*, 1-2, q. 82, a. 3, in c.
218. *Ibid.*, 1-2, q. 85, a. 3, in c.
219. *Ibid.*, 1-2, q. 63, a. 2, in c.
220. *Ibid.*, 1-2, q. 63, a. 3, in c.

De manera parecida el hombre también tuvo: «Un apetito desordenado de bienes espirituales, que es precisamente el objeto de la soberbia» [221]. Más concretamente, como el ángel, deseó: «La semejanza con Dios (...). El hombre la buscó en el orden del conocimiento, de acuerdo con la sugerencia de la serpiente; quiso determinar con las fuerzas naturales qué era bueno y qué era malo y qué cosas buenas o malas habían de acontecer. Secundariamente, pecó también deseando ser como Dios en su actividad, tratando de conseguir la felicidad por sus propias energías (...). Pero ambos quisieron ser iguales a Dios, en cuanto que, despreciando la ley divina, trataron de constituirse en norma de sí mismos» [222].

Este pecado creó un hábito, ya que produjo: «Una disposición desordenada, resultado de la ruptura de la armonía constitutiva de la justicia original, lo mismo que la enfermedad corporal es una disposición desordenada del cuerpo por la que se rompe la proporción en que consistía la salud» [223]. La naturaleza humana no quedó destruida o corrompida, sino únicamente herida, como hace una enfermedad al cuerpo, porque, precisa santo Tomás que: «a esta falta de orden respecto del fin es lo que llamamos herida de la naturaleza» [224]. Igual que una herida desorganiza el normal funcionamiento del organismo, el pecado insubordinó las facultades humanas.

Por el pecado, la naturaleza de la persona humana, por tanto, ha sido herida, no destruida, porque las «fuerzas inferiores» continúan siendo las mismas, aunque ahora han tomado su propio camino. Precisa santo Tomás que, como: «Son cuatro las potencias del alma que pueden ser sujeto de la virtud, a saber: la *razón*, en quien radica la prudencia; la *voluntad*, que sustenta a la justicia; el *apetito irascible*, que sostiene la fortaleza; y el *apetito concupiscible*, en que está la templanza; tenemos que en cuanto que la razón pierde su trayectoria hacia la verdad, aparece la herida de la *ignorancia*; en cuanto que la voluntad es destituida de su dirección al bien, la herida de la *malicia*; en cuanto que el apetito irascible reniega de emprender una obra ardua, la herida de la *flaqueza*; y en cuanto que la concupiscencia se ve privada de su ordenación al bien deleitable, conforme a la ley divina, la herida de la *concupiscencia* [225]. Estas cuatro heridas no repre-

221. *Ibid.*, 2-2, q. 163, a. 1, in c.
222. *Ibid.*, 2-2, q. 163, a. 2, in c.
223. *Ibid.*, 1-2, q. 82, a. 1, in c.
224. *Ibid.*, 1-2, q. 85, a. 3, in c.
225. *Ibid.* Las heridas que inflige el pecado original son cuatro: la ignorancia, la malicia, la flaqueza y la concupiscencia. En realidad, todo pecado las actualiza, porque, añade santo Tomás: «Como la inclinación al bien de la virtud va disminuyendo en cada hombre a causa del pecado, estas mismas cuatro heridas son las que proceden de cualquier clase de pecados; ya que por el pecado la razón pierde agudeza, principalmente en el orden práctico, la voluntad se resiste a obrar el bien, la dificultad para el bien se hace cada vez mayor, y la concupis-

sentan una pérdida o una corrupción, sino que han supuesto una *desorganización* en el funcionamiento de las facultades, y, por ello, implican un *debilitamiento* de las mismas.

Por idéntico motivo se dio también un debilitamiento en su inclinación al bien. Explica también santo Tomás que: «La inclinación a la virtud sufrió *disminución* a causa del pecado. Por la repetición de actos humanos se adquiere cierta inclinación a actos semejantes; y si se adquiere inclinación a un extremo, sufre menoscabo la inclinación hacia su contrario. Como el pecado es contrario a la virtud, por el mismo hecho de pecar se disminuye el bien de la naturaleza, o sea la inclinación a la virtud» [226].

Por consiguiente, la persona humana, en este estado de naturaleza caída no puede alcanzar su plena perfección natural. Sus fuerzas naturales son más débiles de las que tendría si no tuviese el pecado. No obstante, aún careciendo del poder de una facultad sana, aún conserva fuerzas para conocer verdades de orden natural; pero las que requieren una facultad completamente sana, no las puede poseer con idéntica certeza, ni seguridad, ni conseguirlas con facilidad ni prontitud [227].

También la persona humana en este estado puede realizar obras moralmente buenas. No obstante: «Es deficiente igualmente en lo que puede según su naturaleza, de manera que no le es posible obrar el bien en toda su amplitud con las solas fuerzas naturales. Sin embargo, como la naturaleza humana no está de tal modo corrompida por el pecado que esté privada de todo bien de la naturaleza, puede uno –también en el estado de naturaleza caída– por virtud de su naturaleza, hacer algún bien particular, como edificar casas, plantar viñas y otras cosas semejantes, pero no todo el bien que le es connatural hasta el punto de que en ninguna cosa sea deficiente, lo mismo que el enfermo puede hacer algunos movimientos, aunque no con la perfección del hombre sano, mientras no se restablezca con el auxilio de la medicina» [228].

En el obrar, la persona es aún más deficiente que en el conocer, puesto que: «La naturaleza humana quedó más corrompida por el pecado en cuanto al apetito del bien que en cuanto al conocimiento de la verdad» [229]. Esta diferencia no implica la desaparición del libre albedrío, pues se conserva la suficiente virtud

cencia se inflama sin cesar» (*Ibid.*). Cfr. VICTORINO RODRÍGUEZ, *Persona digna en una sociedad justa*, en E. FORMENT, Ed. *Actas de las Jornadas de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino (S.I.T.A.)*, Editorial Balmes, Barcelona, 1994, 89-95.
226. *Ibid.*, 1-2, q. 85, a. 3, in c.
227. Cfr. Idem. *Cont. Gentes*, 1, 4; Idem. *Summa Theol.*, 2-2, q. 2, a. 4.
228. Idem. *Summa Theol.*, 1-2, q. 109, a. 2, in c.
229. *Ibid.*, 1-2, q. 109, a. 2, ad 3.

para hacer algún bien moral y honesto, pero no se puede hacer todo el bien moral proporcionado a la naturaleza humana en cuanto tal.

Por sus solas fuerzas, la persona humana no puede salir de esta situación. Ninguna capacidad natural tiene fuerza suficiente para remediar tales deficiencias. Ni la ciencia, ni la cultura, ni la misma sociedad, ni sus orgnizaciones pueden salvar al hombre. La soberbia, que lleva al error y a los vicios, a la irreflexión y al desorden, personal y social, y ante estos desastrosos efectos, a la larga, a la frustración y a la desesperación, individual y colectiva, impide la promoción integral de la persona. Para ello es preciso la gracia de Dios [230]. Precisamente una tesis nuclear de la síntesis teológico-filosófica de santo Tomás es, como se ha dicho, que la gracia no solamente es necesaria para elevar al hombre al orden sobrenatural, sino también para restaurar o «sanar» a la misma naturaleza humana en su propio orden.

Por este carácter perfectivo de la gracia de Dios en el plano natural, afirma santo Tomás que, incluso: «El conocimiento de las personas divinas nos fue necesario (...) para entender correctamente *el sentido de lo creado*. Pues así, al decir que Dios todo lo hizo con su Palabra, se excluye aquel error que sostiene que Dios todo lo produjo por necesidad de naturaleza. Y al poner en Él la procesión del amor, se manifiesta que Dios no produjo las criaturas movido por la necesidad, ni por alguna otra causa extrínseca, sino por el amor de su bondad» [231].

No sólo la gracia ha sido necesaria en el orden cognoscitivo, sino también en el práctico, para el desarrollo integral personal y social. Sin ella, de hecho el hombre cae en las tinieblas de la ignorancia y del mal moral. Santo Tomás, sosteniendo esta necesidad moral de la gracia, llega a afirmar que: «Si se hubiese aplazado este remedio hasta el último día, hubiesen desaparecido totalmente de la tierra el conocimiento de Dios, la reverencia a Él debida y la honestidad de las costumbres» [232].

Esta incapacidad de lo natural, por efecto del pecado, explica, como ha señalado Canals: «La *insuficiencia fáctica* de las disciplinas filosóficas en orden a la perfección y felicidad del hombre, a la que se *ordenan* como a fin todas las artes y

230. Una consecuencia de orden social del quebrantamiento de la subordinación y ordenación debida al fin último, implicada en el pecado, ha sido el grave desorden entre las relaciones personales. Por ello, también en el ámbito social, como ha notado Canals, debe tenerse «La plena conciencia de la insuficiencia de todos los medios, semihumanos y ordinarios, en orden a superar las extraordinarias dificultades de nuestros tiempos», y también «un práctico reconocimiento de que sólo la efusión misericordiosa de la gracia redentora puede dar fuerzas, incluso a las capacidades naturales humanas para su propia reintegración». F. CANALS VIDAL, *Para sobrenaturalizarlo todo: entrega al amor misericordioso*, Cristiandad, Barcelona, 645 (1984), 457-463.

231. SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, 1, q. 32, a. 1, ad 3.

232. *Ibid.*, 3, q. 1, a. 6, in c.

ciencias humanas». Todas ellas patentizan el carácter imprescindible de la gracia de Dios, «no sólo por la necesidad de la doctrina revelada en orden al fin último a que está destinado, sino por la impotencia y deficiencia efecto de la herida del pecado» [233].

Esta concepción de santo Tomás sobre la gracia y la naturaleza humana, totalmente fiel a la auténtica doctrina cristiana, no niega ni defrauda los anhelos de perfección individual y social de los hombres, fundados en su dimensión personal. La negación del poder salvador de lo natural, que está desordenado por el pecado y que ignora la dependencia y ordenación a Dios en su propio orden, no implica una actitud pesimista, sino todo lo contrario, porque, como también ha puesto de relieve Canals, en santo Tomás «hay siempre que recordar que todas las dimensiones que pertenecen a lo humano como tal son llamadas a ser salvadas y también a ser puestas al servicio de la salvación misma».

Santo Tomás no cae en un pesimismo desesperante, pero tampoco en un optimismo antropocéntrico. Su optimismo se basa en la fe y esperanza en Dios, en esta vida y en la otra eterna. No se puede olvidar, para la adecuada comprensión de la doctrina de la persona de santo Tomás, como ha advertido Canals, que: «Si todo lo humano puede ser salvado e incluso, movido por la gracia, contribuir a la salvación, ningún poder humano de sabiduría, cultura, ni siquiera de honestidad moral, podría tener por sí mismo *capacidad redentora* de la humanidad caída ni alcanzar a merecer la salvación sobrenatural a que Dios se ha dignado a destinar el género humano» [234].

233. F. CANALS VIDAL, *Historia de la filosofía medieval*, Herder, Barcelona, 1991, 221 [3], santo Tomás afirma siempre que el hombre debe cooperar, por medio de su libertad, con la gracia, pero al mismo tiempo, la primacía y la soberanía de la gracia. De tal manera que esta cooperación no es un producto exclusivo de la libertad humana, porque ha sido motivada por la gracia, que penetra en la misma voluntad humana regenerándola o haciéndola una buena voluntad. La misma libertad humana es movida por la gracia, aunque ésta no la destruye y el hombre conserva su libertad, sin, por otra parte, anular la acción divina. El hombre siempre puede secundar la gracia de Dios, aunque auxiliado por la misma gracia, o resistirla, pero por sí mismo. Cfr. E. FORMENT, *El magisterio tomista del P. Orlandis, Apóstol del Corazón de Jesús*, en Doctor Communis Ciudad del Vaticano, 47/1 (1994), 43-71 y 47/2, 155-174.

234. Idem. *La sabiduría cristiana y los fundamentos del orden moral*, en «Atti del III Congresso Internazionale della S.I.T.A.», Libreria Editrice Vaticana, 1992, 55-63. Indica también Canals que: «Santo Tomás se mueve en tan profunda fidelidad al pensamiento del Apóstol de la salvación por la gracia de Cristo, que afirma que: *incluso la letra del evangelio sería causa de muerte si no hubiese la gracia de la fe que sana interiormente*» (*Ibid.*).

LA PERSONA HUMANA

TEXTOS DE SANTO TOMÁS

Selección de Eudaldo Forment

I

LA DIMENSIÓN PERSONAL

1. La persona en la Filosofía

Summa Theol., 1, q. 29, a. 1.

De la definición de persona

Parece que sea inadecuada la definición que da Boecio en el libro *De las dos naturalezas* (3, ML 64, 1343), que dice así: «Persona es la substancia individual de naturaleza racional».

1. *En efecto*, ningún singular se define. Pero persona significa algo singular. Luego, la persona se define de modo inconveniente.

2. Además, la substancia, en cuanto que entra en la definición de persona, o se toma por substancia primera, o por substancia segunda. Si por substancia primera, superfluamente se añade «individual», porque la substancia primera es substancia individual. Si, por otra parte, por substancia segunda, se añade falsamente y es contradictorio en lo añadido, pues son substancias segundas los géneros o las especies. Luego, la definición está mal dada.

3. Además, un nombre de intención lógica no debe ponerse en la definición de la cosa. Así, por ejemplo, no sería una atribución adecuada, si alguien dijese: «El hombre es una especie animal», pues «hombre» es nombre de cosa real, y «especie» es nombre de intención lógica. Así, pues, como «persona» es nombre de cosa real (pues significa determinada substancia de naturaleza racional), en su definición se pone inconvenientemente «individuo», que es nombre de intención lógica.

4. Además, la naturaleza es «el principio de movimiento y reposo en aquello en que es por sí y no por accidente», como dice Aristóteles en la *Física* (II, 1, 192b21). Pero la persona se encuentra en las cosas inmóviles, como en Dios y en los Ángeles. Luego, en la definición de persona no debió ponerse «naturaleza», sino más bien «esencia».

5. Además, el alma separada es substancia individual de naturaleza racional. Pero, en cambio, no es persona. Luego, la persona se define inconvenientemente.

Respondo que hay que decir: Aunque lo universal y lo particular se encuentran en todos los géneros, sin embargo, el individuo se encuentra de determinado modo especial en el género de la substancia. Pues, la substancia se individualiza por sí misma, pero los accidentes se individualizan por el sujeto, que es la substancia. Así, por ejemplo, se dice «esta blancura», en cuanto que está en «este sujeto». Por eso, es conveniente que los individuos substanciales tengan un nombre especial entre los otros, pues se llaman «hipóstasis» o «substancias primeras».

Pero todavía de un modo más especial y perfecto se encuentra lo particular e individual en las substancias racionales, que tienen el dominio de sus actos, y no sólo son movidas, como las demás, sino que también obran por sí; y las acciones están en los singulares. Por esto, de entre las otras substancias, los singulares de naturaleza racional tienen un nombre especial; y este nombre es «persona». Por eso, en la definición dicha de persona se pone «substancia individual», en cuanto que significa el singular en el género de la substancia. Y se le añade «de naturaleza racional», en cuanto significa lo singular en las substancias racionales.

1. *A la primera objeción* hay que decir: Aunque éste o aquel singular no pueda definirse, sin embargo, sí puede definirse lo que pertenece al concepto común de singularidad. Y así define Aristóteles la substancia primera, en las *Categorías* (3, 1, 2a11). Y de esta misma manera Boecio define a la persona.

2. A la segunda hay que decir: Según algunos «substancia» en la definición de persona, se toma por substancia primera, que es la hipóstasis. Sin embargo, no es superfluo añadir «individual», porque en el nombre de «hipóstasis» o de «substancia primera» queda excluido el concepto de universal o de parte (pues no decimos que el hombre, en común, sea hipóstasis, ni tampoco que lo sea la mano, puesto que es una parte). Pero al añadirle «individuo» se excluye de la persona el concepto de asumible. Así, en Cristo, la naturaleza humana no es persona, porque es asumida por alguien más digno, el Verbo de Dios. Pero es mejor decir que «substancia» se toma en general, en cuanto se divide en primera y segunda. De ahí que se añada «individual», para contraer su significado a «substancia primera».

3. A la tercera hay que decir: Puesto que las diferencias substanciales no son conocidas, o tampoco son nombradas, es preciso hacer uso de las diferencias accidentales en lugar de las substanciales, como si se dijera, por ejemplo; «el fuego es un cuerpo simple, cálido y seco»; pues los accidentes propios son efectos formales de las formas substanciales y las manifiestan. Y parecidamente los nombres de intenciones lógicas pueden tomarse para definir algo, en cuanto que son tomados por otros nombres de cosas, que no se les ha puesto. Así, el nombre «individuo», se pone en la definición de persona, para designar el modo de subsistir, que compete a las substancias particulares.

4. A la cuarta hay que decir: Según Aristóteles, en la *Metafísica* (V, 4, 1, 1014b16), el nombre de «naturaleza» se impuso primeramente para significar la generación de los vivientes, que se llama nacimiento. Y puesto que de este modo la generación es por un principio intrínseco, se ha extendido este nombre a significar el principio intrínseco de cualquier movimiento. Y así se define la naturaleza, en la *Física* (II, 1, 1, 192b14). Y puesto que de este modo el principio es formal o material, generalmente tanto a la materia como a la forma se les llama naturaleza. Y puesto que la esencia de cualquier cosa, que es significada por su definición, se complementa por la forma, se le denomina generalmente naturaleza. Y así se toma aquí «naturaleza». Por eso, Boecio, en el mismo libro (1, ML 64, 1342), dice: «Naturaleza es la diferencia específica que informa cada cosa», pues la diferencia específica es lo que completa la definición y se toma por la forma propia de la cosa. Y, por ello, fue más conveniente que, en la definición de persona, que es lo singular de un género determinado, se utilizara el nombre de «naturaleza» que el de «esencia», que se toma del «ser», que es lo más común.

5. A la quinta hay que decir: El alma es parte de la especie humana; y, por esto, aunque esté separada, porque, sin embargo, conserva la unibilidad natural, no puede llamarse substancia individual, que es la hipóstasis o la substancia primera, como tampoco la mano o cualquier otra parte del hombre. Y así no le compete ni la definición de persona, ni el nombre.

2. El problema metafísico de la persona

Summa Theol., 1, q. 29, a. 2.

Si la persona es lo mismo que hipóstasis, subsistencia y esencia

Parece que la persona es lo mismo que hipóstasis, subsistencia y esencia.

1. *En efecto,* dice Boecio en el libro *De las dos naturalezas* (3, ML 64, 13) que los griegos «llamaron hipóstasis a la substancia individual de naturaleza racional». Pero esto es lo que para nosotros significa el nombre de persona. Luego, persona es completamente lo mismo que hipóstasis.

2. Además, lo mismo que decimos tres personas en Dios, así también decimos tres subsistencias en Dios; lo que no fuera a no ser que persona y subsistencia significaran lo mismo. Luego, persona y subsistencia significan lo mismo.

3. Además, en el *Comentario a las Categorías* (1, ML 64, 184) dice Boecio que «usia», que es lo mismo que «esencia», significa el compuesto de materia y forma. Pero lo que es compuesto de materia y forma es el individuo de la substancia, que es llamado hipóstasis y persona. Luego, todos estos nombres parecen significar lo mismo.

Pero, contrariamente, está lo que dice Boecio, en el libro *De las dos naturalezas* (3, ML 64, 1344), que: «Los géneros y las especies sólo subsisten; en cambio, los individuos no sólo subsisten, sino que también sustentan». Pero, por subsistir son llamados subsistencias, como por sustentar, substancias o hipóstasis. Así pues, como a los géneros y a las especies no les conviene ser hipóstasis o personas, las hipóstasis o personas no son lo mismo que las subsistencias. Además, Boecio, en el *Comentario a las Categorías* (1, ML 64, 184), dice que la «hipóstasis» se llama materia y que la «usiosis», es decir la «subsistencia», se llama forma. Pero ni la forma ni la materia pueden ser llamadas personas. Luego, persona se diferencia de hipóstasis y subsistencia.

Respondo que hay que decir: Según el Filósofo, en el libro V de la *Metafísica* (IV, 8, 5, 1017b23), substancia se dice en dos sentidos. Uno, por el que la substancia dice la «quiddidad» de algo, que se significa en la definición, según que se dice que «la definición significa la substancia de algo», y esta substancia los griegos la llamaban «usia», y

que nosotros podemos decir «esencia». Otro, por el que substancia dice «al sujeto o supuesto que subsiste en el género de la substancia». Y este sentido, tomándolo en común, puede ser nombrado con un nombre significante de intención lógica. Y así se denomina «supuesto». También se puede nombrar con tres nombres significantes de algo real, que son «realidad de naturaleza, subsistencia e hipóstasis», según la triple consideración que se ha hecho de la substancia. Así pues, según que existe por sí y no en otro, se llama «subsistencia», ya que decimos subsistir lo que existe en sí y no en otro. Según que está debajo de alguna naturaleza común, se llama «realidad de naturaleza». Así, por ejemplo, se dice que «este hombre» es una realidad de naturaleza humana. Y según que está debajo de los accidentes, se llama «hipóstasis» o «substancia». Ahora bien, lo que estos tres nombres significan en general en todo el género de las substancias, lo significa el nombre de persona en el género de las substancias racionales.

1. *A la primera objeción* hay que decir: Según los griegos «hipóstasis», por la propia significación que tiene la palabra, significa un individuo substancial cualquiera, pero por el uso del lenguaje hizo que se tomase por un individuo de naturaleza racional, por razón de su excelencia.

2. A la segunda hay que decir: Así como nosotros decimos en plural tres personas y tres subsistencias en Dios, los griegos dicen tres hipóstasis. Pero como el nombre de «substancia», que en su significado propio equivale al de «hipóstasis», es equívoco entre nosotros, pues unas veces significa la esencia y otras la hipóstasis, para que no hubiese ocasión de error, prefirieron traducir «hipóstasis» por «subsistencia» más que por «substancia».

3. A la tercera hay que decir: La esencia propiamente es aquello que se significa en la definición. La definición comprende los principios específicos, pero no los principios individuales. Por eso, en las cosas compuestas de materia y forma, la esencia significa no sólo la forma ni sólo la materia, sino el compuesto de la materia y la forma en general, en cuanto que son principios específicos. Pero el compuesto de «esta materia» y de «esta forma» tiene razón de hipóstasis y de persona; pues, así como el alma, la carne y los huesos pertenecen a la razón de hombre, esta alma, esta carne y estos huesos pertenecen a la razón de «este hombre». Así pues, «hipóstasis» y «persona» añaden los principios individuantes a la razón de esencia; y no son lo mismo que la esencia en los compuestos de materia y forma, como ya se ha dicho al tratar de la simplicidad divina.

4. A la cuarta hay que decir: Boecio (*In Porphyrium,* 1, ML 64, 85) dice que los géneros y las especies «subsisten», en cuanto que a algunos individuos les compete subsistir, por lo que son bajo los géneros y las especies, comprendidos en el predicamento de la substancia; no dice que las mismas especies o géneros subsistan; a no ser que se entienda según la opinión de Platón, que puso las especies de las cosas subsistiendo separadamente de los singulares. En cambio, «sustentar» compete a los mismos individuos, en orden a los accidentes, que están fuera de la razón de los géneros y de las especies.

5. A la quinta hay que decir: En el individuo compuesto de materia y forma, el que sustente los accidentes es por su materia. Por eso dijo Boecio, en el libro *De la Trinidad* (2, ML 64, 1250): «La forma simple no puede ser sujeto». Pero el que subsista por sí mismo es por su forma, que no adviene a algo subsistente, sino que da el ser actual a la materia, para que el individuo pueda subsistir. Por ello, pues, la hipóstasis se atribuye a la materia y la «usiosis» o subsistencia, a la forma, porque la materia es principio de sustentar, y la forma es principio de subsistir.

3. La individualidad de la persona

Summa Theol., 1, q. 29, a. 3.

Si el nombre de persona se puede dar a Dios

Parece que el nombre de «persona» no se puede dar a Dios.

1. *En efecto,* dice Dionisio, al principio *De los nombres divinos* (1, 1, MG 3, 588): «En general, no se debe osar a decir ni a pensar cosa alguna de lo oculto de la sobresubstancia divina, fuera de lo que Dios nos ha expresado en las Santas Escrituras». Pero el nombre de persona no nos ha sido expresado en la Sagrada Escritura del Antiguo ni del Nuevo Testamento. Luego, no hay que utilizar el nombre de persona para Dios.

2. Además, dice Boecio, en el libro *De las dos naturalezas* (3, ML 64, 1344): «Parece que el nombre de persona deriva de aquellas personas que en las comedias y tragedias representaban a otros; pues persona viene de *personar,* ya que en una concavidad el sonido necesariamente se volvía mayor. Los griegos llamaron a estas personas *prosopa,* porque se ponían estas máscaras en la cara y ante los ojos, tapando el rostro». Pero esto no le puede corresponder a Dios, a no ser como metáfora. Luego, el nombre de «persona» no se da a Dios, a no ser metafóricamente.

3. Además, toda persona es hipóstasis. Pero el nombre de «hipóstasis» no parece convenir a Dios; puesto que, según Boecio (3, ML 64, 1344), significa lo que está debajo de los accidentes, que no se dan en Dios. Y san Jerónimo (*Ad Damasum,* Epist. 15, ML 22, 357) también dice que en este nombre de «hipóstasis se esconde el veneno bajo la miel». Luego, el nombre «persona» no hay que darlo a Dios.

4. Además, de cualquier cosa que se aparta la definición, se aparta también lo definido. Pero la definición de persona dada más arriba no parece convenir a Dios. Ora porque la razón importa el conocimiento discursivo, que no conviene a Dios, como ya se ha mostrado más arriba, y así Dios no puede decirse de «naturaleza racional»; ora porque tampoco Dios puede decirse «substancia individual», ya que el principio de individuación es la materia y Dios es inmaterial; y tampoco sustenta accidentes para que se le pueda llamar substancia. Luego el nombre de persona no debe atribuirse a Dios.

Pero, contrariamente, se dice en el Símbolo de san Atanasio: «Una es la persona del Padre, otra la del Hijo, y otra la del Espíritu Santo».

Respondo que hay que decir: Persona significa lo que es más perfecto en toda la naturaleza, es decir, el subsistente en naturaleza racional. Por eso, como todo aquello que es perfección debe atribuirse a Dios, porque su esencia contiene en sí toda perfección, es conveniente que el nombre persona se diga de Dios. Sin embargo, no del mismo modo que se dice de las criaturas, sino del modo más excelente, así como los otros nombres que, impuestos por nosotros a las criaturas, se atribuyen a Dios, como ya se ha mostrado más arriba, al tratar sobre los nombres divinos.

1. *A la primera objeción* hay que decir: Aunque el nombre de «persona» no se encuentra dicho de Dios en la Escritura del Antiguo y del Nuevo Testamento, sin embargo, lo que el nombre significa se encuentra muchas veces afirmado de Dios en la Sagrada Escritura; es decir, que es máximamente ente por sí y perfectísimamente inteligente. Ahora bien si fuese preciso decir de Dios sólo aquello, según las palabras, que transmite de Dios la Sagrada Escritura, se seguiría que nunca nadie podría hablar de Dios en ninguna otra lengua que en aquella que primeramente se transmite en la Escritura del Antiguo y Nuevo Testamento. En cambio, la necesidad de disputar con los herejes obligó a inventar nuevas palabras para significar la antigua fe en Dios. Y no es preciso evitar esta novedad, puesto que no es profana, ya que no es discrepante del sentido de las Escrituras. En cambio, el Apóstol enseña a evitar: «las novedades de las palabras profanas».

2. A la segunda hay que decir: Aunque el nombre «persona» no convenga a Dios en cuanto a aquello de donde se ha impuesto el nombre, sin embargo, en cuanto a aquello por lo cual se ha impuesto para significar, le conviene a Dios máximamente. En efecto, porque en las comedias y tragedias se representaban a personajes famosos, se impuso el nombre de «persona» para significar a algunos que tenían dignidad. Por eso se acostumbró en las Iglesias decir «personas» a los que tenían alguna dignidad. Por lo cual algunos (Alano de Insulis, *Regulae de sacra theologia,* 32, ML 210, 637) definen la persona diciendo que es «la hipóstasis distinguida por la propiedad que pertenece a la dignidad». Y como subsistir en naturaleza racional es de la máxima dignidad, todo individuo de naturaleza racional es llamado persona, como se ha dicho. Pero la dignidad de la naturaleza divina supera toda dignidad, y, por esto el nombre de «persona» conviene sobre todo a Dios.

3. A la tercera hay que decir: El nombre de «hipóstasis» no conviene a Dios en cuanto a aquello de donde se ha impuesto el nombre, puesto que no sustenta accidentes, pero le conviene en cuanto a aquello por lo cual se ha impuesto para significar una realidad subsistente. San Jerónimo dice que bajo este nombre se oculta un veneno, porque antes que la significación de este nombre fuese plenamente conocida por los latinos, los herejes por este nombre engañaban a las gentes sencillas, para que confesaran muchas esencias como se confiesan varias personas; porque el nombre de substancia, al que corresponde en griego el de «hipóstasis», generalmente entre nosotros es tomado por esencia.

4. A la cuarta hay que decir: Dios puede decirse de «naturaleza racional», no según que la razón importa discurso, sino según la naturaleza intelectual en general. En cambio, «individuo» no puede convenir a Dios en cuanto a que la materia es principio de individuación; sino sólo en cuanto que implica incomunicabilidad. Por otra parte, «substancia» conviene a Dios, según que significa existir por sí. Sin embargo, algunos (Ricardo de San Víctor, *De Trinitate*, 4, 21, ML 210, 367) dicen que la definición dada más arriba no es una definición de persona según que decimos personas en Dios. Por ello, Ricardo de San Víctor, queriendo corregir esta definición, dijo que la persona según que se dice de Dios es «la existencia incomunicable de la naturaleza divina».

4. La incomunicabilidad

Summa Theol., 1, q. 29, a. 4

Si el nombre de persona significa relación

Parece que el nombre «persona», en Dios, no significa relación, sino substancia.

1. *En efecto,* dice san Agustín en el libro VII del *De la Trinidad* (6, ML 42, 943): «Cuando decimos persona del Padre, no otra cosa decimos que la substancia del Padre, puesto que es persona respecto a sí mismo, no con respecto al Hijo».

2. Además, el preguntar «el qué» de una cosa es preguntar por su esencia. Pero como dice san Agustín en el mismo lugar (*De la Trinidad*, 7, 4, ML 42, 940; 5, ML 42, 943), cuando se dice: «Tres son los que dan testimonio en el cielo, el Padre, el Verbo y el Espíritu Santo», se pregunta: «¿Qué tres?», y se responde: «Tres personas». Luego, el nombre de persona significa la esencia.

3. Además, según el Filósofo en el libro IV de la *Metafísica* (3, 7, 9, 1012a23), lo significado por el nombre es su definición. Pero, como se ha dicho, la definición de persona es «substancia individual de naturaleza racional». Luego, el nombre persona significa la substancia.

4. Además, la persona, en los hombres y en los ángeles no significa relación, sino algo absoluto. Por lo tanto, si en Dios significara relación, tendría sentido equívoco al decirse de Dios, de los ángeles y de los hombres.

Pero contrariamente, dice Boecio, en el libro *De la Trinidad* (6, ML 64, 1254), que todo nombre que pertenece a las personas significa relación. Pero ningún nombre pertenece más a las personas que este nombre de «persona». Luego, «persona» significa relación.

Respondo que hay que decir: Respecto al significado del nombre persona en Dios, la dificultad proviene de que se impone pluralmente a tres, contra la naturaleza de los nombres esenciales, y tampoco se refiere a otro, como los nombres que significan relación. Por eso algunos (san Agustín, *De la Trinidad,* 7, 5, ML 42, 943) juzgaron que el nombre «persona» en sí mismo, en cuanto palabra, significa la esencia de Dios, como la palabra «Dios» y la palabra «sabio»; pero por causa de la presencia de los herejes, fue acomodada por orden de los Concilios para poder ponerse por relación; y sobre todo en plural o como nombre partitivo, como cuando decimos «tres personas» o «una es la persona del Padre y otra la del Hijo». En cambio, en singular, puede tomarse por absoluta o por relativa. Pero no parece que sea un argumento suficiente, porque si el nombre «persona» en virtud de su significado no tiene que significar la esencia de Dios, porque se dijese «tres personas» no se soluciona la calumnia de los herejes, sino que daría lugar a mayores calumnias.

Y, por ello, otros dijeron (Pedro Lombardo, *Libro de las Sentencias,* (1, 25, 2, QR 1, 159) que el nombre de «persona» en Dios significa al mismo tiempo esencia y relación. Algunos de ellos dijeron que significa la esencia directamente y la relación indirectamente. Porque la «persona» es «una por sí» y la «unidad» pertenece a la esencia, y al decirse «por sí» se implica la relación. Así, el Padre se entiende que es por sí, en cuanto por la relación es distinto del Hijo. Otros (Guillermo Altisidoro, *Summa Aurea,* 1, 6, 3)

dijeron que, por el contrario, que significa la relación directamente, y la esencia indirectamente, porque en la definición de persona «naturaleza» se pone indirectamente. Y éstos se acercaron más a la verdad.

Así pues, para clarificar esta cuestión, hay que considerar que algo puede pertenecer a un significado menos común, y, sin embargo, no pertenecer a un significado más común. Así, por ejemplo, «racional» está incluido en el significado de «hombre», y, sin embargo, no está incluido en el significado de «animal». Por eso, una cosa es buscar el significado de «animal» y otra es buscar el significado del «animal que es el hombre». De modo parecido, una cosa es buscar el significado del nombre «persona» en general, y otra el del significado de la «persona divina». Pues persona en general significa la substancia individual de naturaleza racional, como se ha dicho. El individuo es lo que es indistinto en sí mismo, pero distinto de los demás. Así, pues, persona, en cualquier naturaleza, significa lo que es distinto en aquella naturaleza, como en la naturaleza humana significa esta carne y estos huesos y esta alma, que son los principios individuantes del hombre, los cuales, aunque no pertenecen al significado de la persona, sin embargo, pertenecen al significado de la persona humana. Pero, la distinción en Dios no se hace sino por las relaciones de origen, como se ha dicho más arriba (q. 28, a. 3). Ahora bien, la relación en Dios no es como el accidente inherente al sujeto, sino que es la misma esencia divina, por eso es subsistente, así como subsiste la esencia divina. Por lo tanto, así como la deidad es Dios, así la paternidad divina es Dios Padre, que es persona divina. Así, pues, la persona divina significa relación subsistente. Y esto es significar la relación por modo de substancia, que es una hipóstasis subsistente en la naturaleza divina, aunque lo subsistente en la naturaleza divina no sea distinto de la misma naturaleza divina.

Según esto, es verdad que el nombre «persona» significa relación directamente, e indirectamente esencia, sin embargo, no la relación en cuanto que es relación, sino en cuanto se significa por modo de hipóstasis. Parecidamente, también significa la esencia directamente, y la relación indirectamente, en cuanto que la esencia es lo mismo que la hipóstasis, y que la hipóstasis se significa en Dios como relación distinta, y así la relación en cuanto se significa por modo de relación, entra indirectamente en la razón de persona.

Según todo esto, también puede decirse que este significado del nombre persona no era bien conocido antes de las calumnias de los herejes, por eso no se utilizaba el nombre persona, a no ser como cualquiera de los nombres absolutos. Pero después el nombre de persona se acomodó a estar como relativo, en congruencia con su significado, es decir, que está por relativo no sólo por el uso, sino también por su propio significado.

1. *A la primera objeción* hay que decir: El nombre «persona» se dice con respecto a sí mismo, y no con respecto a otro, porque significa relación, no por modo de relación, sino por modo de substancia, que es la hipóstasis. Y según esto, dice san Agustín que significa la esencia, en cuanto en Dios la esencia es lo mismo que la hipóstasis, porque en Dios no se diferencia «lo que es» y «por lo que es».

2. A la segunda hay que decir: «¿Qué?», unas veces pregunta por la naturaleza, que expresa la definición, como cuando se pregunta: «¿Qué es el hombre?», y se responde: «Animal racional mortal»; otras veces, en cambio, pregunta por el supuesto, como cuando se pregunta: «¿Qué nada en el mar?», y se responde: «El pez». Y así al que preguntó: «¿Qué son esos tres?», se le respondió: «Tres personas».

3. A la tercera hay que decir: Por el concepto de substancia individual, es decir, distinta e incomunicable, se entiende en Dios la relación, como se ha dicho en el cuerpo del artículo.

4. A la cuarta hay que decir: Las diversas razones de lo menos común no causa equivocidad en lo más común. Así, pues, aunque las diferencias propias de asno y de caballo sean distintas, sin embargo, en el nombre animal se univocan, porque la definición común de animal conviene a ambos. Por eso, aunque en el significado de persona divina se contiene la relación, y no en cambio en el significado de persona angélica y en el de persona humana, no se sigue que el nombre de persona se diga unívocamente; puesto que nada puede decirse de Dios unívocamente, como se ha dicho más arriba (q. 13, a. 5).

5. La subsistencia

De ente et ess., c. 1.

Hay que saber que, como dice Aristóteles en el libro V de la *Metafísica* (Aristóteles, *Metafísica,* V, 7, 1017a22-35), el ente en sentido propio se dice doblemente: de un modo, que se divide en los diez géneros; de otro modo, que significa la verdad de las proposiciones. La diferencia de éstos es porque por el segundo modo puede decirse ente a todo aquello sobre lo cual puede formarse una proposición afirmativa, aunque aquello nada ponga en la realidad; por este modo las privaciones y las negaciones se dicen entes, así decimos que la afirmación es opuesta a la negación, y que la ceguera está en el ojo. Pero por el primer modo no puede decirse ente sino a lo que pone algo en la realidad. Por eso, por el primer modo la ceguera y semejantes no son entes. Así pues, el nombre de esencia no se toma del ente dicho por el segundo modo; pues algunas cosas, que no tienen esencia, por este modo se dicen entes, como es evidente en las privaciones; sino que la esencia se toma del ente dicho por el primer modo. Por eso, el Comentador, en el mismo lugar, dice que «el ente dicho por el primer modo es lo que significa la substancia de la cosa» (Averroes, *Comentario de la Metafísica de Aristóteles,* V, com. 14).

Y puesto que, como se ha dicho, el ente dicho de este modo se divide en diez géneros, es necesario que la esencia signifique algo común a todas las naturalezas, por las que los diversos entes se colocan en los diversos géneros y especies, como la humanidad es la esencia del hombre, y así en las otras. Y puesto que aquello por lo que la cosa se constituye en su propio género o especie, es lo que se significa por la definición que indica lo que es la cosa, de ahí que el nombre de esencia ha sido cambiado por los filósofos en el nombre de quiddidad; y esto es lo que el Filósofo llama frecuentemente «el ser aquello que era», esto es, aquello por lo cual una cosa ha de ser tal cosa (Aristóteles, *Analíticos posteriores,* 1, 22, 82b38).

Se llama también forma, según que por la forma se significa la certeza de cada cosa, como dice Avicena en el segundo libro de su *Metafísica* (Avicena, *Metafísica,* II, c. 2). Esto mismo también con otro nombre se dice naturaleza, según el primer modo de aquellos cuatro modos, que Boecio señala en el libro *Sobre las dos naturalezas* (Boecio,

Sobre las dos naturalezas, c. 1); esto es, según que se dice naturaleza a todo aquello que puede ser concebido de alguna manera por el entendimiento. Pues una cosa no es inteligible, sino por su definición y su esencia; y así, dice también el Filósofo en el libro V de la *Metafísica,* que toda substancia es naturaleza (Aristóteles, *Metafísica,* V, 4, 1015a12).

Sin embargo, el nombre de naturaleza tomada de este modo parece significar la esencia de la cosa según que tiene orden a la propia operación de la cosa, puesto que ninguna cosa está desprovista de una operación propia. Mientras que el nombre de quiddidad se toma de lo que se significa por la definición; pero se dice esencia según que por ella y en ella el ente tiene ser.

De ente et ess., c. 2.

Pero puesto que el ente absoluta y primordialmente se dice de la substancia y secundariamente y casi relativamente de los accidentes, de ahí se sigue que la esencia propia y verdaderamente está en las substancias, en cambio en los accidentes está de alguna manera y relativamente.

Por otra parte, algunas de las substancias son simples y las otras compuestas, y en ambas está la esencia, pero en las simples de un modo más verdadero y noble, según que también tienen el ser más noble; son además causa de las que son compuestas, al menos la substancia primera y simple que es Dios. Pero puesto que las esencias de aquellas substancias son más ocultas para nosotros, por ello se debe empezar por la esencia de las substancias compuestas, para que por lo más fácil la instrucción sea más cómoda.

En las substancias compuestas son conocidas la forma y la materia, como en el hombre, el alma y el cuerpo. Ahora bien, no puede decirse que la esencia se diga sólo de uno de ellos. En efecto, es evidente que la materia sola no sea la esencia, puesto que la cosa es cognoscible por su esencia, y se ordena en género y especie, pero la materia ni es principio de conocimiento, ni según ella algo es determinado al género o a la especie, sino según aquello por lo que algo es en acto. Ni tampoco la forma sola de la substancia compuesta puede decirse esencia, aunque algunos intenten atribuir esto.

En efecto, de todo lo que se ha dicho es evidente que la esencia es aquello que es significado por la definición de la cosa. La definición de las substancias naturales no sólo contiene la forma, sino también la materia, pues de otro modo no diferirían las definiciones naturales y las matemáticas. Ni tampoco puede decirse que la materia, en la definición de la substancia natural se ponga como un añadido a su esencia, o un ente fuera de su esencia, porque este modo de las definiciones es propio de los accidentes, que no tienen esencia perfecta, por eso es preciso que en su definición reciban el sujeto, que está fuera del género de los mismos. Es evidente, por consiguiente, que la esencia comprende la materia y la forma.

Ahora bien, no puede decirse que la esencia signifique la relación que hay entre la materia y la forma, o algo sobreañadido a las mismas, porque esto por necesidad sería un accidente o extraño a la cosa, ni la cosa sería conocida por ella, todo lo cual conviene a la esencia. En efecto, por la forma, que es acto de la materia, la materia se hace ente en esta cosa determinada. Por eso aquello que sobreviene no da a la materia el ser en acto absolutamente, sino el ser en tal acto, como hacen los accidentes, como la blancura hace lo blanco en acto. Por eso, cuando se adquiere tal forma no se dice ser engendrado absolutamente, sino relativamente.

Resulta, por consiguiente, que el nombre de esencia en las substancias compuestas significa lo que está compuesto de materia y forma. Y con esta posición está de acuerdo la expresión de Boecio, en el comentario a los *Predicamentos* donde dice que *«usia»* significa el compuesto (Boecio, *Comentario a las Categorías,* J. P. Migne, PL LXIV, c. 184 A); pues *«usia»* para los griegos es lo mismo que esencia para nosotros, como él mismo dice en el libro *Sobre las dos naturalezas* (Boecio, *Sobre las dos naturalezas,* c. III, J. P. Migne, PL LXIV, c. 1344). Avicena también dice que la quiddidad de las substancias compuestas es la misma composición de forma y materia (Avicena, *Metafísica,* V, c. 5; ed. Venet. 1508, f. 90a F). También el Comentador dice sobre el libro VII de la *Metafísica*: «La naturaleza, que tienen las especies en las cosas generales, es algo medio, esto es, compuesto de materia y forma» (Averroes, *Comentario de la Metafísica de Aristóteles,* VII, 7, com. 27; ed. Venet. 1552, f. 83c 41).

Con esto también está de acuerdo la razón, puesto que el ser de las substancias compuestas no es sólo de la forma, ni sólo de la materia, sino del mismo compuesto, y la esencia es según se dice que la cosa es. Por eso es preciso que la esencia, por la que la cosa es denominada ente, no sólo sea forma ni sólo materia, sino ambas a la vez, aunque sólo la forma sea a su modo la causa de este modo de ser. Pues como vemos en otras, que están constituidas de muchos principios, que las cosas no se denominan sólo por uno de aquellos principios, sino por lo que abarca a todos, como es evidente en los sabores, puesto que el dulzor es causado por la acción de lo cálido que disuelve lo húmedo; y aunque de este modo el calor sea la causa de la dulzura, sin embargo, el cuerpo dulce no es denominado por el calor, sino por el sabor, que abarca a lo cálido y a lo húmedo.

Pero puesto que el principio de individuación es la materia, de esto tal vez parece deducirse que la esencia, que abarca en sí a la vez a la materia y a la forma, sea sólo particular y no universal, de lo cual se seguiría que los universales no tendrían definición, si la esencia es lo que se significa por la definición. Y por esto debe saberse que la materia, tomada de cualquier modo, no es principio de individuación, sino sólo la materia signada. Y digo materia signada a la que es considerada bajo determinadas dimensiones. Ahora bien, esta materia no se pone en la definición de hombre en cuanto es hombre, pero se pondría en la definición de Sócrates, si Sócrates tuviese definición. En cambio, en la definición de hombre se pone la materia no signada, pues en la definición de hombre no se pone este hueso y esta carne, sino el hueso y la carne absolutamente, que son la materia del hombre no signada.

6. El ente personal

Summa Theol., 1, q. 76, a. 1.

Si el principio intelectivo se une al cuerpo como forma

Parece que el principio intelectivo no se une al cuerpo como forma.

1. *En efecto,* dice el Filósofo (en el III *De Anima*, c. 4, nn. 4, 5, 429a27 b5) que el entendimiento está «separado» y no es acto de ningún cuerpo. Luego, no se une al cuerpo como forma.

2. Además, toda forma está determinada según la naturaleza de la materia de la cual es forma, de lo contrario no sería preciso que hubiese proporción entre la materia y la forma. Luego, si el entendimiento se uniese al cuerpo como forma, dado que todo cuerpo tiene una naturaleza determinada, se seguiría que el entendimiento adquiriría una determinada naturaleza. Y así no sería cognoscitivo de todo, como se ha dicho más arriba (q. 75, a. 2), lo cual, como es patente, es contrario a la naturaleza del entendimiento. Luego, el entendimiento no se une al cuerpo como forma.

3. Además, cualquier potencia receptiva, que sea acto de algún cuerpo, recibe la forma de modo material e individual, porque lo recibido está en el que lo recibe según el modo del recipiente. Pero la forma de lo entendido no es recibida en el entendimiento de un modo material e individual, sino más bien de un modo inmaterial y universal; en caso contrario, no conocería lo inmaterial y universal, sino sólo lo material y singular, como conocen los sentidos. Luego el entendimiento no se une al cuerpo como forma.

4. Además, la potencia y la acción son de uno mismo, ya que uno mismo es el que puede obrar y el que obra. Pero la acción de entender no es propia de ningún cuerpo, como ya se ha dicho (q. 75, a. 2). Luego la potencia intelectiva no es potencia de ningún cuerpo. Pero una capacidad o potencia no puede ser más abstracta o simple que la esencia de la que se deriva. Por lo tanto, la substancia del entendimiento tampoco es forma del cuerpo.

5. Además, lo que por sí mismo posee el ser no se une como forma al cuerpo, pues la forma es por lo que algo es, y así el mismo ser de la forma no le pertenece a ésta por sí misma. Pero, como se ha dicho más arriba, el principio intelectivo tiene el ser por sí mismo y es subsistente. Por lo tanto, no se une al cuerpo como forma.

6. Además, lo que por naturaleza pertenece a algo, le pertenece siempre. A la forma por su naturaleza le corresponde estar unida a la materia, pues no es acto de la materia de un modo accidental, sino en razón de su misma esencia. Luego, la forma no puede darse sin la materia. Pero el principio intelectivo, puesto que es incorruptible, como se ha dicho más arriba (q. 75, a. 6), permanece sin estar unido al cuerpo, una vez corrompido éste. Luego, el principio intelectivo no se une al cuerpo como forma.

Pero contrariamente, según el Filósofo, en VIII *Metafísica* (VII, c. 2, nn. 6-7, 10432, 1619), la diferencia se toma de la forma de la cosa. Pero la diferencia constitutiva del hombre es la racionalidad, y le corresponde al hombre en virtud del principio intelectivo. Por lo tanto, el principio intelectivo es la forma del hombre.

Respondo que hay que decir: El entendimiento, principio de las operaciones intelectuales, es forma del cuerpo humano. Lo primero en virtud de lo cual algo obra es la forma, a la que se le atribuye la acción; así como lo primero en virtud de lo cual sana el cuerpo es la salud, y lo primero que hace que el alma tenga conocimiento es la ciencia; de ahí que la salud sea la forma del cuerpo y la ciencia la del alma. Esto es así porque nada obra sino en cuanto está en acto, por consiguiente, obra por aquello que hace que esté en acto. Ahora bien, es indudable que lo primero que hace que el cuerpo viva es el

alma. Y como en los diversos grados de los seres vivientes la vida se manifiesta por distintas operaciones, lo primero por lo que se ejecutan cada una de esas operaciones es el alma. En efecto, el alma es lo primero por lo que nos alimentamos, sentimos y nos movemos localmente; asimismo es lo primero en virtud de lo cual entendemos. Por lo tanto, este principio por el que primeramente entendemos, tanto si le llamamos entendimiento como alma intelectiva, es forma del cuerpo. Ésta es la demostración que fue dada por Aristóteles (II *De Anima,* c. 2. n. 12, 414a12).

Si quiere alguien sostener que el alma intelectiva no es la forma del cuerpo, tendrá que encontrar el modo de explicar cómo esta operación de entender es la operación de este hombre concreto: cada uno experimenta ser él mismo quien entiende. Tres modos hay, según el Filósofo en V *Física* (c. 1. n. 2, 224a31), de atribuir la operación a algo. Así se dice de una cosa que mueve u opera, ya sea con todo su ser, como por ejemplo cura el médico; ya sea mediante una parte, como el hombre ve por sus ojos; ya sea por medio de algo accidental, como si dijéramos que lo blanco edifica por acaecer que es blanco el constructor. Cuando decimos que Sócrates o Platón entienden, no se lo atribuimos accidentalmente, porque se lo atribuimos en cuanto que son hombres, lo que se dice de ellos esencialmente. Por tanto, o bien es necesario sostener que Sócrates entiende mediante todo su ser, y esto es lo que afirma Platón al suponer que el hombre es el alma intelectiva, o bien que el entendimiento es una parte de Sócrates. Lo primero, como anteriormente ya se demostró (q. 75, a. 4) es inadmisible, porque uno mismo es el hombre que simultáneamente percibe, entiende y siente; y puesto que no es posible sentir sin el cuerpo, es preciso que el cuerpo forme parte del hombre. De donde se sigue que el entendimiento por el que Sócrates entiende es una parte de Sócrates, y de manera que esté unido de algún modo al cuerpo.

Esta unión, según Averroes (III *De Anima,* com. 5) se verifica por medio de la especie inteligible que tiene un doble sujeto: el entendimiento posible y las imágenes existentes en los órganos corporales. Así, la especie inteligible pone en conexión el entendimiento posible y el cuerpo de tal o de cual hombre. Pero esta conexión o enlace no basta para que la acción del entendimiento sea la acción de Sócrates; cosa fácil de comprender por comparación con lo que ocurre en los sentidos, de los que parte Aristóteles para el estudio del entendimiento.

En efecto, según el Filósofo, en el III *De Anima* (c. 5. n.1, 430a10), las imágenes sensibles son respecto al entendimiento lo que los colores con respecto a la vista. Por tanto, al modo como las especies de los colores existen en la vista, así las especies de las imágenes sensibles en el entendimiento posible. Pero es evidente que por el hecho de que existan en la pared los colores, cuyas imágenes se hallan en la vista, no se atribuye a la pared la acción de ver, puesto que nadie dice que la pared vea, sino que es vista. Luego, del hecho de que las especies de las imágenes sensibles existan en el entendimiento posible, no se sigue que Sócrates, en quien están las imágenes, entienda, sino que él o sus imágenes son entendidas.

Algunos prefieren decir que el entendimiento se une al cuerpo como su motor; y de este modo, del entendimiento y el cuerpo se forma algo uno, lo que permite atribuir la acción del entendimiento al todo (Guillermo de París, *De An.*, c. 1, p. 7ª). Pero esto es insostenible por múltiples razones. En primer lugar, porque el entendimiento no mueve

al cuerpo, sino por medio del apetito sensitivo, cuyo movimiento presupone la acción del entendimiento. No entiende Sócrates porque es movido por el entendimiento, sino que, al contrario, es movido por el entendimiento porque entiende. En segundo lugar, porque, como Sócrates es un individuo dentro de una naturaleza cuya especie una es compuesta de materia y forma, síguese que el entendimiento sería extrínseco a su esencia; y de este modo el entendimiento se compararía con todo Sócrates como el motor con el móvil. Pero entender es una acción de las que permanecen en el agente, y no de las que pasan a otra realidad, como la de calentar. Por consiguiente, la acción de entender no podría atribuirse a Sócrates por el hecho de ser movido por el entendimiento. En tercer lugar, porque la acción del motor nunca es atribuida al móvil más que en calidad de instrumento, como se atribuye a la sierra la acción del carpintero. Si, pues, el entender se atribuye a Sócrates, porque es acción de su motor, síguese que se le atribuye en calidad de instrumento. Y esto se opone a lo que dice el Filósofo, en III *De Anima,* (4, 429a24-27), para quien la acción de entender no se realiza mediante ningún instrumento corpóreo. En cuarto lugar, porque si bien la acción de una de las partes se atribuye al todo, como al hombre la de ver, nunca, sin embargo, se atribuye a otra de las partes, a no ser accidentalmente; no decimos que las manos vean por el hecho de que vean los ojos. Luego, si del entendimiento y de Sócrates se forma un todo del modo dicho, la acción del entendimiento no puede ser atribuida a Sócrates. Y si Sócrates fuese un todo formado por la unión del entendimiento con las demás cosas que integran a Sócrates, pero el entendimiento no se uniera ellas más que como motor, se seguiría que Sócrates no es algo uno en sentido simple y absoluto; ni, por consiguiente ente, ya que cada cosa es ente del modo que es una.

No queda sino la solución de Aristóteles: que cada hombre entiende porque su forma es el principio intelectivo. Por la misma operación del entendimiento se demuestra, pues, que el principio intelectivo se une al cuerpo como su forma.

Y esto mismo puede deducirse analizando la naturaleza de la especie humana. En efecto, la naturaleza de cada ente se manifiesta por su operación. La operación propia del hombre, en cuanto hombre, es la de entender, ya que, por ella, es superior a todos los demás animales. De aquí que Aristóteles en la *Ética* (10, c. 7. n. 1, 1177a12) haga consistir en ella, como la más propia del hombre, su última felicidad. Por tanto, es preciso que el hombre tome su especie de lo que es principio de esta operación. Ahora bien, a los entes les viene la especie de su propia forma. Por consiguiente, es necesario que el principio intelectivo sea la forma propia del hombre.

Adviértase, sin embargo, que cuanto más noble es una forma, tanto más domina a la materia corporal, y menos inmersa está en ella, y más la sobrepuja por su operación y su facultad. Así observamos que la forma de un cuerpo compuesto tiene alguna operación que no es causada por las cualidades elementales. Y cuanto mayor es la nobleza de las formas, tanto más sobrepuja su virtud a la de la materia elemental; y así el alma vegetativa sobrepuja a la forma de un metal, y el alma sensitiva a la vegetativa. Pero el alma humana es la más noble de todas las formas. Por eso de tal modo excede su poder al de la materia corporal, que tiene una facultad y operación en la que no participa en modo alguno la materia corporal. Y a esta facultad llamamos entendimiento.

Téngase en cuenta que, si alguien supone que el alma está compuesta de materia y forma, no puede de ningún modo afirmar que sea forma del cuerpo. Porque como la forma es acto y la materia es sólo ente en potencia, lo compuesto de materia y forma no puede ser en su total entidad forma de otra cosa. Y si lo fuese por alguna de sus partes, lo que es forma sería el alma, y lo por ella informado sería, como se ha dicho (q. 75, a. 5), «lo primeramente animado».

1. *A la primera objeción* hay que decir: Según el Filósofo, en II *Física* (c. 2. n. 11, 194b12) la suprema de las formas naturales, en la que termina la consideración del filósofo de la naturaleza, el alma humana, es algo separado, y, sin embargo, está en la materia. Esto lo prueba porque: «el hombre a partir de la materia engendra al hombre, también lo hace el sol». En efecto, está separado por su potencia intelectiva, porque el poder intelectivo no es facultad de ningún órgano corpóreo, al modo como la facultad de ver es acto de los ojos, ya que el entender es un acto que no puede ejercerse mediante algún órgano corporal, como se realiza el acto de ver. Sin embargo, está en la materia por cuanto que la propia alma, de quien es tal facultad, es forma del cuerpo y término de la generación humana. Por eso, dice el Filósofo, en el III *De Anima* (c. 4. n. 5, 429b5), que el entendimiento está separado, porque no es facultad de ningún órgano corporal.

2-3. A la segunda y a la tercera hay que decir: De este modo quedan resueltas la segunda y la tercera objeción, puesto que para que el hombre pueda entender con su entendimiento todas las cosas y para que el entendimiento entienda lo inmaterial y universal, es suficiente con que la facultad intelectiva no sea acto del cuerpo.

4. A la cuarta hay que decir: El alma humana, por su perfección, no es una forma inmersa en la materia ni totalmente absorbida por ella. Y, por eso, no hay inconveniente en que alguna de sus facultades no sea acto del cuerpo, aunque por su esencia sea forma del cuerpo.

5. A la quinta hay que decir: El alma humana comunica el mismo ser con que ella subsiste con la materia corporal, y de ésta y del alma intelectiva se forma una sola entidad, de suerte que el ser que tiene todo el compuesto es también el ser del alma. Lo que no sucede en las otras formas que no son subsistentes. Por esto el alma permanece en su ser, cuando se corrompe el cuerpo, y no, en cambio, las otras formas.

6. A la sexta hay que decir: Al alma le corresponde esencialmente estar unida al cuerpo, como le corresponde esencialmente al cuerpo leve mantenerse en lo alto. Y así como el cuerpo ligero sigue siendo ligero, cuando se le aparta de su lugar propio, aunque con aptitud e inclinación a ocuparlo, así también el alma humana permanece en su ser cuando está separada del cuerpo, conservando su aptitud e inclinación natural a unirse al cuerpo.

7. El ser personal

Summa Theol., 1, q. 4, a. 1, in c. obj. 3 y ad 3.

(...)

3. Además, se ha dicho más arriba (q. 3, a. 4) que la esencia de Dios es el mismo ser; pero el ser parece imperfectísimo, ya que es comunísimo y receptor de todas las adiciones. Luego, Dios es imperfecto.

(...)

Respondo que hay que decir: Como narra el Filósofo, en XII *Metafísica* (XI, c. 7. n. 9, 1072b30), algunos filósofos antiguos, a saber, los pitagóricos y Espeusipo, no atribuyeron al primer principio lo mejor y la máxima perfección. La razón de esto es que los filósofos antiguos únicamente consideraron el principio material y el primer principio material es imperfectísimo. Puesto que siendo la materia, en cuanto tal, en potencia, es preciso que el primer principio material sea máximamente en potencia, y, por ello, máximamente imperfecto.

Pero Dios se pone como primer principio, no material, sino en el género de la causa eficiente, y ésta ha de ser perfectísima. Pues así como la materia en cuanto tal, está en potencia, así también el agente, en cuanto tal, está en acto. Por esto, el primer principio activo es preciso que sea en acto, y, por consiguiente que sea máximamente perfecto, pues se dice que algo es perfecto en tanto que está en acto, pues se dice perfecto a aquello que no le falta nada según el modo de su perfección.

(...)

3. A la tercera hay que decir: El mismo ser es lo más perfecto de todo, pues es comparado a todo como acto: Pues nada tiene actualidad, a no ser en cuanto que es; de donde el mismo ser es la actualidad de todas las cosas, y aún de las mismas formas. De donde no es comparado a otro como el recipiente a lo recibido, sino, más bien, como lo recibido al recipiente. Así, pues, cuando digo el ser del hombre, o el ser del caballo, o el ser de cualquier cosa, el mismo ser es considerado como algo formal y recibido, no, en cambio, como aquello al que compete el ser.

De Pot., q. 7, a. 2, obj. 9 y ad 2.

(...)

9. Además, Dios es perfectísimo y lo que es imperfectísimo no hay que atribuírselo. Pero el ser es imperfectísimo, como la materia prima; así como la materia prima es determinada por todas las formas, así el ser, puesto que es imperfectísimo, tiene que ser determinado por todos los predicamentos propios. Luego, así como la materia prima no está en Dios, tampoco debe atribuirse el ser a la substancia divina.

(...)

9. A la novena hay que decir: Ante todo, el ser es lo más perfecto, y esto es patente porque el acto es más perfecto siempre que la potencia. Cualquier forma significada no es entendida en acto, a no ser que sea puesto por el ser. Pues la humanidad o igneidad puede considerarse como en potencia existente en la materia, o como en el poder del agente, o también como en la inteligencia, pero al decir que tiene ser, se da por sentado que es existente en acto. De donde hay que decir que el ser es la actualidad de todos los actos, y, por esto, es la perfección de todas las perfecciones. De donde el ser no es determinado por algo como la potencia por el acto, sino más bien como el acto por la potencia. Pues en la definición de las formas en el lugar de la diferencia son puestas las propias materias, así se dice que el alma es acto del cuerpo físico orgánico. Y por este modo este ser de aquel otro ser se distingue, en cuanto es de tal o de cual naturaleza. Y por esto

dice Dionisio, en *Los nombres divinos* (c. 5), que aunque los vivientes son más perfectos que los existentes, sin embargo, el ser es más perfecto que el vivir; pues los vivientes no sólo tienen la vida, sino que tienen simultáneamente con la vida el ser.

8. La perfección

Cont. Gentes, 1, 28.

Aunque aquellos que son y viven sean más perfectos que los que únicamente son, sin embargo, Dios que no es otra cosa que su ser, es el ente de perfección universal. Y digo de perfección universal, como a quien no le falta ningún género de nobleza.

En efecto, la perfección de cualquier cosa es proporcionada al ser de la misma. Ninguna perfección le vendría, por ejemplo, al hombre por su sabiduría si por ella no fuese sabio, y lo mismo de las otras perfecciones. Así pues, según el modo que la cosa tenga el ser, así es su modo de perfección, pues una cosa es más o menos perfecta según que su ser sea disminuido a un modo especial de mayor o menor perfección. De este modo, si hay algo a quien pertenezca toda la virtualidad del ser, no puede carecer de perfección alguna que exista en los demás. Pero al ente que es su ser le pertenece el ser con toda la virtualidad de ser; de la misma manera que si existiese una blancura separada no podría carecer de lo que es propio de la blancura, pues a un objeto blanco le falta algo propio de esta cualidad por el defecto de la capacidad del sujeto receptor, que la recibe según su modo particular y no conforme a toda la capacidad de la blancura. Luego, si Dios es su ser, como se ha dicho más arriba (c. 22), posee el ser con toda su virtualidad. Por consiguiente, no puede carecer de ninguna de las perfecciones que convengan a cualquier otro.

Así como toda bondad y perfección adviene a una cosa en cuanto que es así, toda imperfección le adviene en cuanto de alguna manera no es. Pero Dios, así como posee totalmente el ser, del mismo modo carece de todo no ser, porque una cosa se aleja del no ser en la medida que tiene ser. Dios, por tanto, carece de imperfección. Luego, es la perfección universal.

Aquellos que sólo son no son imperfectos por imperfección del ser en absoluto, pues no poseen el ser en su totalidad, sino que participan del ser de un modo particular e imperfectísimo.

Además, lo perfecto ha de preceder necesariamente a lo imperfecto. Así, por ejemplo, el animal y la planta preceden a la semilla. Luego, el primer ente será necesariamente perfectísimo. Se mostró ya que Dios es el primer ente. Luego, es perfectísimo.

Además, todo ente es perfecto en cuanto está en acto; por el contrario, imperfecto en cuanto está en potencia con privación del acto. Así pues, quien no tiene potencia alguna, sino que es acto puro, necesariamente será el ser perfectísimo. Tal es Dios, luego es perfectísimo.

Además, nada obra sino en cuanto está en acto. Y en el agente, la acción depende del modo al acto. Así pues, es imposible que el efecto resultante de una acción sea más noble que el acto del agente. Es posible, en cambio que el acto del efecto sea más imperfecto

que el de la causa agente, porque la acción puede ser debilitada por parte del término. Como ya se ha dicho (c. 13), en el orden de las causas eficientes, se ha de llegar, en último término, a una primera que llamamos Dios, de la cual proceden todas las cosas, como ya se dirá. Es preciso que encontremos en Dios, en grado mucho más eminente, todas las perfecciones de cualquier ente, y no al contrario. Dios, por consiguiente, es perfectísimo.

(...)

Summa Theol., 1, q. 5, a. 1, ad 1.

(...)

1. *A la primera objeción* hay que decir: Aunque el bien y el ente sean lo mismo en la realidad, puesto que, sin embargo, difieren según el concepto, no del mismo modo se dice de algo *ente simplemente* y *bien simplemente*. Porque, como el ente dice que algo propiamente es en acto, y el acto propiamente tiene un orden a la potencia, algo se dice ente simplemente según que primeramente se distingue de lo que es sólo en potencia; pero esto es el ser substancial de cada cosa. De donde por su ser substancial se dice cada cosa *ente simplemente*. Por los actos sobreañadidos, se dice algo *ser relativamente*, como ser blanco significa ser relativamente, pues ser blanco no quita el ser en potencia simplemente, puesto que adviene a la cosa ya preexistente en acto. Por el contrario, el bien dice razón de perfecto, que es lo apetecible, y, por consiguiente, dice razón de último. De donde aquello que es lo último perfecto se dice *bien simplemente*. Por el contrario, lo que no tiene la última perfección que debe tener, aunque tenga alguna perfección en cuanto que es en acto, no se dice perfecto simplemente, ni bueno, sino *relativamente*. Así pues, según el primer ser, que es el substancial, se dice de algo *ente simplemente* y *bien relativamente*, esto es en cuanto es ente; en cambio, según el último acto, se dice de algo ente relativamente y bueno simplemente.

(...)

9. Constitución ontológica de la persona

Summa Theol., 1, q. 44, a. 1.

Si es necesario que todo haya sido creado por Dios

Parece que no es necesario que todo haya sido creado por Dios.

1. *En efecto,* nada impide que una cosa exista sin aquello que no le es esencial, como el hombre sin la blancura. Ahora bien, la relación de dependencia entre lo causado y la causa no parece ser esencial en las cosas, pues pueden concebirse algunas de ellas sin dicha relación. Por tanto, nada impide que existan algunos entes que no hayan sido creados por Dios.

2. Además, para lo que algo necesita de causa eficiente es para existir. Luego, lo que no puede no existir no necesita de causa eficiente. Pero nada necesario puede no existir, porque lo que es necesario que exista no puede no existir. Habiendo muchas cosas necesarias en la realidad, parece que no todos los seres hayan sido creados por Dios.

3. Además, todo lo que tiene causa puede demostrarse a través de ella. Pero en las matemáticas no hay demostración por causa eficiente, como dice Aristóteles en III *Metaphys.*, (2, 2, 2, 996a29). Luego, no todos los entes proceden de Dios como de su causa.

Pero contrariamente, dice el Apóstol en Romanos 11, 36: *De Él, por Él y en Él existe todo.*

Respondo que hay que decir: Todo aquello que de alguna manera es procede de Dios. Porque si en alguna cosa se encuentra algo por participación, es necesario que sea causado en ella por aquel a quien esto le corresponde esencialmente, como se encandece el hierro por el fuego. Como se ha demostrado más arriba (q. 3, a. 4), al tratar sobre la simplicidad divina, que Dios es esencialmente el ser subsistente, y también se ha demostrado que el ser subsistente no puede ser más que uno, pues si blancura fuese subsistente no podría haber más que una, pues se hace múltiple en razón de los sujetos en los cuales es recibida. Es, pues, preciso que todas las cosas, menos Dios, no sean su ser, sino que participen del ser, y, por consiguiente, es preciso que todas las cosas, que son más o menos perfectas en razón de esta diversa participación, tengan por causa un primer ente que sea del todo perfecto. Por eso dijo Platón que es necesario suponer la unidad antes que la multitud (*Parménides,* c. 26, 165 e). Y Aristóteles en II *Metaphys.*, (I, c. 1. n. 5, 993b21) dice que lo que es por excelencia ente y por excelencia verdadero es causa de todo ente y de todo lo verdadero, como lo que es sumamente caliente es causa de todo lo caliente.

A la primera objeción hay que decir: Aunque la relación con la causa no entre en la definición del ente que es causado, esta relación es, sin embargo, una consecuencia necesaria de lo que es esencial en lo causado, porque de ser ente por participación se deduce que ha de ser causado por otro. Por consiguiente, el ente no puede ser, sin que sea causado, del mismo modo que tampoco puede ser el hombre sin ser capaz de reír. No obstante, como el ser causado no pertenece en modo alguno a la esencia del ente en cuanto tal, por eso se encuentra un ente no causado.

A la segunda hay que decir: Por esta razón algunos opinaron, como se dice en VIII *Physic.*, (c. 1. n. 15, 252a35) que lo que es necesario no tiene causa. Pero la falsedad de este razonamiento aparece claramente en las ciencias demostrativas, en las cuales los principios necesarios son causa de conclusiones también necesarias. Por ello, dice Aristóteles, en V *Metaphys.*, (IV, c. 5. n. 5, 1015b9), que hay cosas necesarias que tienen causa de su necesidad. Por tanto, la exigencia de una causa eficiente no está únicamente en que el efecto pueda no existir, sino en que el efecto no existiría si la causa no existiese. Esta condicional es verdadera tanto si el antecedente como el consecuente son posibles o imposibles.

A la tercera hay que decir: El objeto de las matemáticas es abstracto, según nuestro modo de concebirlo; sin embargo, no es abstracto en su existencia en la realidad. Ahora bien, el tener causa eficiente es algo que conviene a un ente en cuanto que existe. Así, pues, aunque el objeto de las matemáticas tenga causa eficiente, sin embargo, no caen bajo la consideración del matemático en cuanto tienen causa eficiente. Por eso, en las ciencias matemáticas no se demuestra nada por la causa eficiente.

De ente et ess., c. 5.

Ahora queda por ver cómo está la esencia en las substancias separadas, es decir, en el alma, en las inteligencias y en la causa primera. Aunque todos admitan la simplicidad de la causa primera, sin embargo, algunos se esfuerzan en introducir la composición de materia y forma en las inteligencias y en las almas, de cuya posición el autor parece haber sido Avicebrón, en el libro *La fuente de la vida* (IV, c. 1-5). Pero esto se opone en general a los decires de los filósofos, que denominan separadas de la materia a estas substancias y prueban que son sin ninguna materia. La demostración principal de lo cual es por la virtud de entender que hay en ellas. Vemos, en efecto, que las formas no son inteligibles en acto, sino según que están separadas de la materia y de sus condiciones: ni son hechas inteligibles en acto sino por virtud de la substancia inteligente, según que son recibidas en ella y según que son elaboradas por ella. Por eso es preciso que en cualquier substancia inteligente sea total la inmunidad a la materia, de modo que ni tenga la materia como parte de sí, ni tampoco sea como forma impresa de la materia, como es propio de las formas materiales.

Ni nadie puede decir que cualquier materia no impida la inteligibilidad, sino sólo la materia corporal. Pues, si esto fuese sólo por razón de la materia corporal, como la materia no se dice corporal sino según que está bajo la forma corporal, entonces sería preciso que la materia tuviese esto, es decir, impedir la inteligibilidad, por la forma corporal. Y esto no puede ser, porque la misma forma corporal es inteligible en acto, como las otras formas corporales según son abstraídas de la materia. Por eso, en el alma o en la inteligencia no hay de ningún modo composición de materia y forma, tal que sea tomada la materia en ellas de este modo tal como en las substancias corporales, sino que aquí hay composición de forma y ser. Por eso, en el alma o en la inteligencia no hay de ningún modo composición de materia y forma, tal que sea tomada la materia en ellas de este modo tal como en las substancias corporales, sino que aquí hay composición de forma y ser. Por eso en el comentario de la novena proposición del libro *De las causas* se dice que la inteligencia es lo que tiene forma y ser (ed. O. Bardenhewer, 1982, 78 y 173); y se toma aquí la forma por la misma quiddidad o naturaleza simple.

Y de qué modo sea esto, es fácil de ver. En efecto, cualesquiera que se relacionen mutuamente, que uno es causa del ser del otro, aquel que tiene la razón de causa puede tener el ser sin el otro, pero no es convertible. Ahora bien, de este modo se encuentra la relación de la materia y la forma; porque la forma da el ser a la materia; y por esto es imposible ser materia sin alguna forma; sin embargo no es imposible ser alguna forma sin materia. En efecto, la forma en lo que es forma, no tiene dependencia a la materia; pero sí se encuentran algunas formas, que no pueden ser sino en la materia, esto les sucede según que están distantes del primer principio, que es acto primero y puro. Por eso aquellas formas que están muy próximas al primer principio, son formas que subsisten por sí sin materia. En efecto, la forma, según todo su género, no necesita de la materia, como se ha dicho; y formas de este modo son las inteligencias; y por esto no es preciso que las esencias o quiddidades de estas substancias sean otro que la misma forma.

En esto difiere, por consiguiente, la esencia de la substancia compuesta y de la substancia simple, que la esencia de la substancia compuesta no es sólo la forma, sino comprende la forma y la materia; en cambio, la esencia de las substancias simples es sólo forma. Y de esto se originan otras dos diferencias. Una es que la esencia de la substancia compuesta puede significarse como todo o como parte, lo que sucede por causa de la designación de la materia, como se ha dicho. Y por esto la esencia de la cosa compuesta no se predica de cualquier modo de la misma cosa compuesta; en efecto, no se puede decir que el hombre sea su quiddidad. Pero la esencia de la cosa simple, que es su forma, no puede significarse sino como un todo, puesto que nada hay aquí, además de la forma, como que reciba la forma; y por esto, la esencia de la substancia simple de cualquier modo que se tome se predica de ella. Por esto dice Avicena que la quiddidad de las substancias simples es lo mismo simple, puesto que no hay ningún otro que la reciba (Avicena, *Metafísica*, Tract. V, c. 5).

La segunda diferencia es porque las esencias de las cosas compuestas, de que se reciban en la materia designada se multiplican según la división de ésta, por eso sucede que de alguna manera son lo mismo en la especie y diversas en número. Pero puesto que la esencia de las simples no es recibida en la materia, no puede aquí ser tal multiplicación; y por esto es preciso que no se encuentren en aquellas substancias muchos individuos de la misma especie, sino todos los que son aquí individuos todos son especies, como dice expresamente Avicena (Ibid., Tract. V, c. 2).

Tales substancias, por consiguiente, aunque sean sólo formas sin materia, sin embargo, no hay en ellas simplicidad absoluta para que sean acto puro, sino que tienen mezcla de potencia. Y esto es evidente del modo siguiente. En efecto, todo lo que no pertenece al concepto de esencia o de quiddidad, es lo que sobreviene de fuera y que hace composición con la esencia, porque ninguna esencia puede ser concebida sin los que son partes de la esencia. Ahora bien, toda esencia o quiddidad puede ser concebida sin esto, que algo sea concebido en su ser; puedo, en efecto, concebir qué es el hombre o el fénix, y, sin embargo, ignorar si tiene ser en la naturaleza de las cosas. Por consiguiente, es evidente que el ser es otro distinto de la esencia o quiddidad; a no ser que sea alguna cosa cuya quiddidad sea su mismo ser; y esta cosa no puede ser sino una y primera, porque es imposible que se haga una pluralidad de algo, sino por adición de alguna diferencia, como se multiplica la naturaleza del género en la especie; o por esto, que la forma se recibe en diversas materias, como se multiplica la naturaleza de la especie en diversos individuos; o por esto, que uno es absoluto y otro recibido en algo, como si hubiese algún calor separado, sería otro del calor no separado, por su misma separación. Pero si se pone alguna cosa que sea sólo su ser, de tal manera que el mismo ser sea subsistente, este ser ya no recibiría la adición de diferencia, porque ya no sería sólo ser, sino ser y además de esto alguna forma; y mucho menos recibiría la adición de materia, porque ya no sería ser subsistente sino material. Por eso, queda que una tal cosa que sea su ser, no puede ser sino una. Por eso es preciso que en cualquier otra cosa, excepto ella, sea otro su ser y otra su quiddidad, naturaleza o forma. Por eso, es preciso que en las inteligencias haya el ser además de la forma; y por esto, se ha dicho que la inteligencia es forma y ser.

Por otra parte, todo lo que conviene a algo, o es causado por los principios de su naturaleza, como la propiedad de reír en el hombre, o llega por algún principio extrínseco, como la luz en el aire por la influencia del sol. Ahora bien, no puede ser que el mismo ser sea causado por la misma forma o quiddidad de la cosa, digo como a causa eficiente; porque, de este modo alguna cosa sería causa de sí misma, y alguna cosa se produciría a sí misma en el ser, lo que es imposible. Por consiguiente, es preciso que toda aquella cosa cuyo ser es otro que su naturaleza, tenga el ser por otro. Y puesto que todo lo que es por otro se reduce a lo que es por sí, como a causa primera, es preciso que exista alguna cosa, que sea causa del ser de todas las cosas, porque ella misma es sólo ser, de otra manera se iría al infinito en las causas, puesto que toda cosa que no es sólo ser, tiene una causa de su ser, como se ha dicho. Por consiguiente, es evidente que la inteligencia es forma y ser; y que tiene el ser del primer ente, que es sólo ser, y éste es la causa primera, que es Dios.

Ahora bien, todo lo que recibe algo de otro, está en potencia respecto de aquél; y esto que es recibido en él es su acto. Por consiguiente, es preciso que la misma quiddidad o forma, que es la inteligencia, esté en potencia respecto al ser que recibe de Dios; y aquel ser es recibido por modo de acto. y así se encuentra potencia y acto en las inteligencias, no, sin embargo, forma y materia, a no ser equívocamente. Por eso, también, padecer, recibir, ser sujeto y otros de este modo, que parecen convenir a las cosas por razón de la materia, convienen equívocamente a las substancias intelectuales y corporales, como dice el Comentador en el libro tercero *Del alma* (Averroes, *Comentario a El alma de Aristóteles,* III, com. 14). Y puesto que, como se ha dicho, la quiddidad de la inteligencia es la misma inteligencia, por esto su quiddidad o esencia es lo mismo que es ella, y su ser recibido de Dios es aquello por lo que subsiste en la naturaleza de las cosas; y por esto dicen algunos que las substancias de este modo se componen de por lo que es y lo que es, o de lo que es y el ser, como dice Boecio (Boecio, *De qué manera las substancias son buenas,* J. P. Migne, PL LXIV, col. 1311 C).

Y puesto que en las inteligencias se pone potencia y acto, no será difícil de encontrar multitud de inteligencias; lo que sería imposible, si ninguna potencia hubiese en ellas. Por eso, dice el Comentador en el libro tercero *Del alma* (Averroes, *Comentario a El alma de Aristóteles,* III, com. 5), que, si la naturaleza del entendimiento posible fuese desconocida, no podríamos encontrar multitud en las substancias separadas. Por consiguiente, hay distinción de ellas entre sí, según el grado de potencia y acto; de tal manera que la inteligencia superior, que está más próxima al primero, tiene más de acto y menos de potencia, y así en las otras. Y esto se completa en el alma humana, que tiene el último grado en las substancias intelectuales. Por eso, su entendimiento posible se relaciona con las formas inteligibles como la materia prima, que tiene el último grado en el ser sensible, con las formas sensibles, como dice el Comentador en el libro tercero *Del alma* (Ibid., III, com. 5). Y por esto el Filósofo la compara a una tabla rasa, en la cual nada hay escrito (Aristóteles, *El alma,* III, c. 4, 429b31). Y por esto, puesto que tiene más potencia entre las otras substancias inteligibles, por esto se produce en tanto próxima a las cosas materiales, que la cosa material es atraída a participar su ser, así que del alma y del cuerpo resulta un único ser en un único compuesto; aunque aquel ser, en cuanto es del

alma, no sea dependiente del cuerpo. Y, por esto, después de esta forma, que es el alma, se encuentran otras formas, que tienen más potencia y están más próximas a la materia, en tanto que su ser no es sin materia. En las cuales también se encuentra orden y grado hasta las primeras formas de los elementos que son las más próximas a la materia. Por eso no tienen operación alguna, a no ser según la exigencia de las cualidades activas y pasivas, y de otras, por las que la materia se dispone a la forma.

10. Trascendentalidad de la persona

De ente et ess., c. 6.

Por esto visto, es evidente cómo se encuentra la esencia en los diversos entes. Pero se encuentra un triple modo de estar la esencia en las substancias. Uno, en efecto, es, como Dios, cuya esencia es su mismo ser; y por esto se encuentran algunos filósofos (Avicena, *Metafísica,* VIII, 4) que dicen que Dios no tiene quiddidad o esencia, porque su esencia no es otra que su ser. Y de esto se sigue que Él mismo no esté en un género, porque todo lo que está en un género es preciso que tenga la quiddidad fuera de su ser, puesto que la quiddidad o naturaleza del género o especie no se distingue según la noción de naturaleza en aquellos de los que es género o especie, mientras que el ser es diverso en los diversos. Ni es preciso, si decimos que Dios es sólo ser, que caigamos en el error de aquellos que dijeron que Dios es un ser universal, por el que cualquier cosa es formalmente. En efecto, este ser que es Dios, es de tal condición, que ninguna adición puede serle hecha; por eso, por su misma pureza es un ser distinto de todo ser. Por lo que, en el comentario de la novena proposición del libro *De las causas*, se dice que la individuación de la causa primera, que es sólo ser, es por su pura bondad (ed. O. Bardenhewer, 178). Ahora bien, el ser común, lo mismo que en su concepto no incluye adición alguna, así tampoco incluye en su concepto ninguna supresión de adición, porque, si esto fuese así, no podría concebirse el ser, en el cual algo se añadiese sobre el ser.

También parecidamente, aunque sólo sea ser, no es preciso que las restantes perfecciones y noblezas le falten; por el contrario tiene todas las perfecciones, que están en todos los géneros, por lo que se dice perfecto simplemente, como dicen el Filósofo (Aristóteles, *Metafísica,* V, 16, 1021b30) y el Comentador en el libro V de la *Metafísica* (Averroes, *Comentario de la Metafísica de Aristóteles*, V, com. 21), pero las tiene en un modo más excelente que todas las cosas, porque en Él son uno, pero en las otras tienen diversidad. Y esto es porque todas aquellas perfecciones le convienen según su ser simple; lo mismo, si alguno por una cualidad pudiese producir las operaciones de todas las cualidades, en aquella única cualidad tendría todas las cualidades, así también Dios tiene todas las perfecciones en su ser.

De un segundo modo se encuentra la esencia en las substancias intelectuales creadas, en las cuales el ser es otro que la esencia, aunque la esencia sea sin materia. Por eso su ser no es absoluto, sino recibido, y, por esto limitado y finito a la capacidad de la naturaleza del que lo recibe; pero su naturaleza o quiddidad es absoluta, no recibida en ninguna materia. Y, por esto, se dice en el libro *De las causas* que las inteligencias son infinitas

inferiormente y finitas superiormente (ed. O. Bardenhewer, 167). Son, en efecto, finitas en cuanto a su ser que reciben de lo superior; sin embargo, no son limitadas inferiormente porque sus formas no son limitadas a la capacidad de alguna materia que las reciba. Y, por esto, en tales substancias no se encuentra una multitud de individuos de una especie, como se ha dicho, excepto en el alma humana, por el cuerpo al cual se une. Y aunque su individuación dependa ocasionalmente del cuerpo, en cuanto a su comienzo, porque no adquiere su ser individual sino en el cuerpo del cual es acto; sin embargo, no es preciso, que, retirado el cuerpo, desaparezca la individuación, puesto que, teniendo el ser independiente, desde que adquirió el ser individuado, por el hecho de que se hizo forma de este cuerpo, aquel ser permanece siempre individuado. Y por esto dice Avicena que la individuación y la multiplicación de las almas depende del cuerpo en cuanto a su principio, pero no en cuanto a su fin (Avicena, *Sobre el alma,* V, 3). Y puesto que en estas substancias la quiddidad no es lo mismo que el ser, por esto son ordenables en el predicamento, por esto se encuentra en ellas género, especie y diferencia, aunque sus diferencias propias estén ocultas para nosotros. Pues también en las cosas sensibles las mismas diferencias esenciales son desconocidas para nosotros; por eso, se significan por las diferencias accidentales que se originan de las esenciales, como la causa se significa por su efecto, como bípedo se pone por la diferencia de hombre. Pero los accidentes propios de las substancias inmateriales son desconocidos para nosotros; por eso sus diferencias no pueden ser significadas por nosotros ni por sí ni por diferencias accidentales.

Sin embargo, hay que saber esto, que no se toma del mismo modo el género y la diferencia en aquellas substancias y en las substancias sensibles; puesto que en las sensibles, el género se toma de aquello que es material en la cosa, la diferencia, por otra parte, de aquello que es formal en la misma; por eso dice Avicena al principio de su libro *Del alma*, que la forma, en las cosas compuestas de materia y forma, «es la diferencia simple de aquello que es constituido por ella» (Avicena, *Sobre el alma*, I, 1), no de modo que la misma forma sea la diferencia, sino porque es principio de la diferencia, como él mismo dice en su *Metafísica* (Idem., *Metafísica,* V, 5), y se dice que tal diferencia es una diferencia simple, porque se toma de aquello que es parte de la quiddidad de la cosa, es decir, de la forma. Ahora bien, puesto que las substancias inmateriales son quiddidades simples, en ellas no puede tomarse la diferencia de aquello que es parte de la quiddidad, sino de toda la quiddidad; y por esto, al principio *Del alma,* dice Avicena que diferencia simple «sólo tienen las especies cuyas esencias son compuestas de materia y forma» (Idem, *Sobre el alma,* I, 1).

También parecidamente, en ellas, el género se toma de toda la esencia, sin embargo, de modo diferente; en efecto, una substancia separada conviene con otra en la inmaterialidad y difieren entre sí por el grado de perfección según el alejamiento de la potencialidad y aproximación al acto puro. Y por esto, el género se toma en ellas de lo que les sigue en cuanto son inmateriales, como la intelectualidad o algo de este modo; por otra parte, de lo que sigue en ellas al grado de perfección, se toma la diferencia, con todo desconocida por nosotros. No es preciso que las diferencias sean accidentales, puesto que

son según la mayor y menor perfección, que no diversifica la especie. En efecto, el grado de perfección al recibir la misma forma no diversifica la especie, como lo más blanco y lo menos blanco al participar de una blancura de la misma noción; pero el diverso grado de perfección en las mismas formas o naturalezas participadas diversifica la especie; tal como la naturaleza procede por grados de las plantas a los animales, por algunos que son el medio entre los animales y las plantas, según el Filósofo en el libro *De los animales* (Aristóteles, *Historia de los animales,* VIII, 1, 588b4-14). Ni por otra parte es necesario que la división de las substancias intelectuales sea siempre por dos diferencias verdaderas, porque esto es imposible que suceda en todas las cosas, como dice el Filósofo en el libro undécimo *De los animales* (Idem, *Sobre las partes de los animales,* I, 2, 642b5-7).

De un tercer modo se encuentra la esencia en las substancias compuestas de materia y forma, en las cuales también el ser es recibido y finito, por esto que también tienen el ser por otro; y, por otra parte, su naturaleza o quiddidad es recibida en una materia signada. Y, por esto, son también finitas superiormente e inferiormente; y, en ellas, por esta división de la materia signada, es posible la multiplicación de los individuos en una especie. Y cómo en estas substancias se relaciona la esencia con las intenciones lógicas se ha dicho más arriba.

II

DIMENSIÓN ÉTICA DE LA PERSONA

1. La vida humana

Summa Theol., 1, q. 18, a. 2.

Si la vida es una operación

Parece que la vida es una operación.

1. *En efecto,* nada se divide más que en partes de su mismo género. Pero el vivir se divide en operaciones, como lo dice Aristóteles en II *De Anima* (c. 2. n. 2, 413a22), que divide el vivir en cuatro grados: alimentarse, sentir, moverse de lugar y entender. Luego, la vida es una operación determinada.

2. Además, se dice que la vida activa es distinta de la contemplativa, y, sin embargo, los contemplativos no se distinguen de los activos más que por ciertas operaciones. Luego, la vida es una operación determinada.

3. Además, conocer a Dios es una determinada operación, y, sin embargo, es vida, como resulta de aquello que se dice en Juan 17, 3: *Ésta es la vida eterna, que te conozcan a ti, único Dios verdadero.* Luego, la vida es una operación.

Pero contrariamente dice el Filósofo, en II *De Anima*: «En los vivientes la vida es el ser».

Respondo que hay que decir: Como ya se ha dicho (q. 17, a. 3), nuestro entendimiento que propiamente tiene por objeto conocer la esencia de las cosas, empieza a conocer por el sentido que tiene por objeto propio los accidentes externos; de donde se sigue que las apariencias externas son el medio para llegar a conocer las esencias de las cosas. Además, como nombramos las cosas tal como las conocemos, como ya se ha dicho (q. 13, a. 1), ocurre que para designar las esencias, se utilizan frecuentemente nombres de las propiedades externas. De ahí proviene que estos nombres se utilicen a veces para referirse a las esencias, que es para lo que fueron impuestos, y otras veces, más impropiamente, para designar las propiedades de las que se tomaron. Como se patentiza con el nombre de cuerpo, impuesto para significar cierto género de las substancias, que se caracterizan por tener tres dimensiones, y por ello, a veces, también se emplea para designar las tres dimensiones, pues el cuerpo es tenido como una de las especies de la cantidad.

Lo mismo se puede decir de la vida. El nombre de vida se toma de algo que aparece exteriormente en las cosas como es el moverse a sí mismas; pero no fue impuesto para significar esto, sino a la substancia que por naturaleza le corresponde moverse a sí misma o de algún modo impulsarse para actuar. Y según esto, vivir no es más que el ser en tal naturaleza; y vida significa lo mismo pero en abstracto, como carrera es el mismo correr enunciado en abstracto. De ahí que vivo sea un predicado substancial y no accidental. Sin embargo, algunas veces se emplea, con menos propiedad, la palabra vida para designar las mismas operaciones de que toma su nombre, y en este sentido dice el Filósofo en IX *Ethic.*, (c. 9. n. 7, 1170a18): «Vivir principalmente consiste en sentir y conocer».

1. *A la primera objeción* hay que decir: Aquí el Filósofo llama vivir a las operaciones vitales; o mejor, que los nombres sentir, entender, etc., se toman unas veces por las operaciones vitales, y otras, en cambio, por el ser del que las ejecuta; y así es como el mismo Aristóteles dice que ser es sentir y conocer, o sea poseer una naturaleza apta para sentir y entender, y de este modo distingue los cuatro grados de vida. Y de este modo, cuatro son los géneros de vivientes que hay en este mundo. Unos sólo son aptos para nutrirse y para lo que se deriva de ello: el desarrollarse y el reproducirse; otros alcanzan, además, el sentir, como los animales inmóviles, por ejemplo, las ostras; otros llegan al movimiento local, como los animales perfectos, por ejemplo, los cuadrúpedos, las aves, etc.; y otros, además, alcanzan a entender, como los hombres.

2. A la segunda hay que decir: Se llaman operaciones vitales aquellas cuyos principios están en los agentes que actúan, de tal modo que ellos mismos impulsan estas operaciones. Pero sucede a veces que para la ejecución de ciertas operaciones no sólo, en los hombres, están los principios naturales, como son las potencias, sino que tienen además otros sobreañadidos, como son los hábitos, que tienden, como por naturaleza, a determinado género de operaciones, haciendo que sean satisfactorias. Por eso se dice que, en virtud de cierta semejanza, aquella operación que al hombre le resulta satisfactoria, o a la que se siente inclinado, o en la que se ocupa, o a la que dedica su quehacer, es vida humana. Por eso de unos se dice que llevan vida licenciosa y de otros que llevan vida honrada. De este modo se distingue la vida activa de la vida contemplativa. Y por este modo conocer a Dios se llama vida eterna.

2. Vida y autonomía

Summa Theol., 1, q. 18, a. 3.

Si la vida compete a Dios

Parece que la vida no compete a Dios.

1. *En efecto,* como se ha dicho, vive aquello que se mueve por sí mismo. Pero a Dios no le compete moverse. Luego, tampoco el vivir.

2. Además, todos los que viven han de tener algún principio de vida, y por esto dice el Filósofo, en el II *De Anima* (c. 4. n. 3, 41b8): «el alma es causa y principio de la vida del cuerpo viviente». Pero Dios no tiene principio alguno, luego, no le compete la vida.

3. Además, el principio de vida en todos los que viven, que están junto a nosotros, es el alma vegetal, que sólo tienen los seres corpóreos, luego, vivir es cosa que no compete a los incorpóreos.

Pero contrariamente se dice en el Salmo 83, 3: *Mi corazón y mi carne se llenaron de gozo en el Dios vivo.*

Respondo que hay que decir: En Dios hay vida propiamente y en grado sumo. Para demostrarlo, hay que advertir que si se dice que vive aquello que se mueve por sí mismo y no por otro, cuanto con mayor perfección convenga esto a un ente, tanto más perfecta será la vida que hay en él. Así, pues, en los entes que se mueven y en los movidos se encuentran los siguientes tres elementos por este orden: Primero, el fin, que es el que mueve al agente. Segundo, el agente principal, que actúa por su propia forma, aunque a veces lo hace por medio de algún instrumento, tercer elemento, que no obra en virtud de su propia forma, sino a impulsos del agente principal, de manera que al instrumento sólo le corresponde la ejecución del acto.

Hay algunos entes que se mueven a sí mismos, pero no en orden a la forma o al fin, que se los da y señala la naturaleza, sino sólo en cuanto a la ejecución del movimiento. Así son las plantas, que por la forma impresa en su naturaleza, se mueven a sí mismas, desarrollándose y marchitándose.

Hay otros que se mueven no sólo en orden a la ejecución del movimiento, sino también con la forma principio del movimiento, que adquieren directamente. Así son los animales, que tienen como principio de su movimiento una forma, no la forma impresa en su naturaleza, sino la adquirida por sus sentidos. Por lo tanto, cuanto más perfectos sean éstos, tanta mayor perfección hay en su movimiento. Pues aquellos animales que no poseen más que el sentido del tacto, como las ostras, sólo ejecutan movimientos de dilatación y contracción, muy poco superiores a los de las plantas; y, en cambio, aquellos que tienen facultades sensitivas capaces de conocer no sólo lo que está junto a ellos tocándolos, sino también lo que está distante, se mueven a sí mismos desplazándose con movimiento progresivo.

Pero, aun cuando esta clase de animales se procuran con sus sentidos la forma que es su principio motor, sin embargo, por sí mismos no determinan el fin de su operación o de su movimiento, sino que está impreso en su naturaleza, cuyo instinto los inclina a hacer lo que hacen, movidos por la forma adquirida por los sentidos.

Por lo tanto, por encima de estos animales están aquellos que se mueven a sí mismos, también orientados al fin que ellos mismos se fijan, lo cual sólo se puede hacer por la razón y el entendimiento, a los cuales les corresponde fijar la proporción entre el fin y a lo que su logro conduce y subordinar esto a aquello: Por lo tanto, el modo más perfecto de vivir es el de los entes que tienen entendimiento, que son, a su vez, los que con mayor perfección se mueven a sí mismos. Prueba de ello es que en el mismo hombre es la facultad intelectiva la que mueve las potencias sensitivas y éstas por su poder mueven los órganos que ejecutan el movimiento. También sucede lo mismo en las artes, pues se observa, por ejemplo, que el arte al que corresponde el empleo de la nave, que es el arte de la navegación, instruye al que le da forma y éste al que sólo se limita a ejecutarla, construyéndola.

Pero aunque nuestro entendimiento tenga la iniciativa en orden a conseguir algo, sin embargo, hay algunas cosas que están impresas en su naturaleza, como son los primeros principios acerca de los cuales no puede cambiar de parecer, y el último fin, que no puede no querer. Por consiguiente, si en orden a algunas cosas se mueve a sí mismo, res-

pecto de otras es necesario que sea movido por otro. Así, pues, aquello cuya naturaleza sea su mismo entender, y que no recibe de nadie lo que tiene su naturaleza, alcanza el grado supremo de vida. Este ente es Dios. Por tanto, en Dios está la vida en grado supremo. Por esto, el Filósofo, en XII *Metaphys.*, (11, c. 7, 1072b27), de la prueba que Dios es un ente inteligente, deduce también que tiene vida sempiterna y perfectísima, puesto que su entendimiento es perfectísimo y está siempre en acto.

1. *A la primera objeción* hay que decir: Como se dice en IX *Metaphys.*, (8, c. 8. n. 9, 1072b27), hay dos clases de acciones: unas que pasan a materia exterior, como las de cortar o calentar; y otras que permanecen en el que actúa, por ejemplo, entender, querer, sentir. La diferencia entre ambas consiste en que las primeras no perfeccionan al agente, sino a quien recibe la acción; las segundas, en cambio, perfeccionan al agente. Por eso, en virtud de la semejanza que hay entre el movimiento como acto del móvil y el segundo tipo de acción, por ser un acto del que actúa, es llamado también movimiento, de manera que la semejanza es la siguiente: así como el movimiento es un acto del que mueve, así también la acción es un acto del que actúa. Y aunque el movimiento sea un acto imperfectísimo, por estar en potencia, la acción es un acto perfecto por estar en acto, como explica el Filósofo en el III *De Anima* (c. 7. n. 1, 431a6). Así, pues, en la medida que conocer es movimiento, se dice que lo que se conoce se mueve. En este sentido dijo Platón que Dios se mueve a sí mismo, no en el otro sentido, en cuanto el movimiento es acto de lo imperfecto.

A la segunda hay que decir: Así como Dios es su mismo ser y su mismo conocer, así también es su propio vivir. Y, por esto, de tal manera vive que no necesita principio vital.

A la tercera hay que decir: La vida está impresa en una naturaleza corruptible en los seres inferiores, que para conservar la especie precisa de la generación y para conservar al individuo precisa la alimentación, por lo cual no hay vida en ellos sin alma vegetativa. Esto no se da en los seres incorruptibles.

3. La operación inmanente

Cont. Gentes, 4, 11.

Ahora hay que tomar como punto de partida que según la diversidad de naturalezas hay diversos modos de emanación; y que, cuanto más alta es la naturaleza, tanto más íntimo es lo que emana de ella.

En todas las cosas los cuerpos inanimados ocupan el último lugar; y en ellos no se dan otras emanaciones que las que se producen por la acción de unos sobre otros. Por ejemplo, el fuego nace del fuego, cuando el fuego altera un cuerpo extraño, convirtiéndolo a la especie y cualidad de fuego.

Por otra parte, entre los cuerpos animados el lugar próximo lo ocupan las plantas, en las cuales la emanación ya procede del interior, puesto que el humor interno de la planta se convierte en semilla, y ésta confiada a la tierra se desarrolla en planta. Luego, esto es ya un primer grado de vida, pues son vivientes los que se mueven a sí mismos para obrar; en cambio, aquellos que no tienen sino el movimiento exterior carecen en absoluto de vida. Y en las plantas, un indicio de vida es que lo que hay en ellas tiende hacia una forma determinada.

No obstante, la vida de las plantas es imperfecta, porque, aunque la emanación procede del interior, sin embargo, lo que en ellas emana, saliendo poco a poco desde dentro, acaba finalmente por convertirse en algo totalmente extrínseco. Pues el humor del árbol, saliendo primeramente de él se convierte en flor, y por fin en fruto, separado de la corteza del árbol, aunque sujeto al mismo, y llegando a su madurez se separa totalmente del árbol y cayendo en tierra, produce por su virtud seminal otra planta.

Si se reflexiona atentamente se verá que el principio de esta emanación proviene del exterior; puesto que el humor interno del árbol se toma por las raíces de la tierra, de la cual la planta recibe su nutrición.

Sobre las plantas hay otro grado de vida, que es según el alma sensitiva, cuya emanación, aunque comience en el exterior, termina interiormente; y a medida que avanza la emanación, tanto más penetra en lo íntimo. Por ejemplo, lo sensible imprime exteriormente su forma en los sentidos externos, pasa de ellos a la imaginación, y después al tesoro de la memoria. Sin embargo, en cada proceso de esta emanación, el principio y el término obedecen a cosas diversas, pues ninguna potencia sensitiva vuelve sobre sí misma. Luego, este grado de vida es tanto más alto que el de las plantas cuanto más íntima es la operación vital; sin embargo, no es una vida enteramente perfecta, porque la emanación pasa siempre de uno a otro.

Así, pues, hay un grado supremo y perfecto de vida, que es según el entendimiento, porque éste vuelve sobre sí mismo y puede entenderse. No obstante, en la vida intelectual hay también diversos grados. Pues, aunque el entendimiento humano pueda conocerse a sí mismo, toma, sin embargo, del exterior, el punto de partida para su propio conocimiento, ya que no es posible entender, sin una representación sensible, como se ha dicho más arriba (lib. 2, c. 60).

Así, pues, la vida intelectual de los ángeles, cuyo entendimiento no parte de algo exterior para conocerse, porque se conoce en sí mismo, es más perfecta. A pesar de ello, su vida no alcanza la última perfección, porque, aunque la intención entendida sea en ellos totalmente intrínseca, sin embargo, no es su propia substancia, puesto que en ellos no se identifican entender y ser, como se ha dicho más arriba (lib. 1, c. 45).

Así, pues, la última perfección de vida corresponde a Dios, en quien no se distinguen entender y ser, como se dijo más arriba (lib. 1, c. 45); y así es preciso que en Dios se identifique la intención entendida con su divina esencia.

(...)

4. La persona como fin

Summa Theol., 1, q. 44, a. 4.

Si Dios es la causa final de todas las cosas

Parece que Dios no sea la causa final de todas las cosas.

1. *En efecto,* obrar por un fin parece ser propio del que necesita tal fin. Pero Dios no necesita de nada. Por lo tanto, no es propio de Dios obrar por un fin.

2. Además, el fin de la generación, la forma de lo generado y el agente no coinciden en algo numéricamente idéntico, como dice el libro III de la *Física* (C. 7. n. 3, 198a26), porque el fin de la generación es la forma de lo engendrado. Pero Dios es el primer agente de todas las cosas. Luego, Dios no es causa final de todo.

3. Además, todas las cosas desean el fin. Pero no todas desean a Dios, puesto que no todas le conocen. Por lo tanto, Dios no es el fin de todo.

4. Por último, la causa final es la primera de las causas. Luego, si Dios es causa agente y causa final, se sigue que en Él hay antes y después, lo cual es imposible.

Pero contrariamente, en los Proverbios 16, 4 se dice: *El Señor lo ha hecho todo por sí mismo.*

Respondo que hay que decir: Todo agente obra por un fin, de otro modo no se seguiría de su acción un efecto determinado, a no ser por casualidad. Ahora bien, uno mismo es el fin del agente y del paciente en cuanto tal, aunque de distinto modo, pues uno y lo mismo es lo que el agente intenta comunicar y lo que el paciente intenta recibir. Hay, sin embargo, algunos agentes que simultáneamente obran y reciben, los cuales son agentes imperfectos, a éstos compete el que aun al obrar, intenten adquirir alguna cosa. Pero al primer agente, que sólo es agente, no le conviene el obrar por la adquisición de algún fin, sino que intenta solamente comunicar su perfección, que es su bondad. Por el contrario, todas las criaturas intentan conseguir su perfección que consiste en una semejanza de la perfección y bondad divinas. Así pues, la bondad divina es el fin de todas las cosas.

1. *A la primera objeción* hay que decir: El obrar movidos por alguna indigencia no es propio sino de agentes imperfectos, capaces de obrar y de recibir. Pero esto no le corresponde a Dios, el cual es la liberalidad misma, que no actúa por su utilidad, sino sólo por su bondad.

2. A la segunda hay que decir: La forma de lo generado no es el fin de la generación, sino sólo en cuanto que hay una semejanza con la forma que el que genera intenta comunicar. De no ser así, la forma de lo generado superaría al generante, porque el fin es más excelente que los medios que a él se ordenan.

3. A la tercera hay que decir: Todas las cosas desean a Dios como fin al desear cualquier bien, ya lo hagan con el apetito intelectivo o sensitivo, o con el apetito natural, que no va acompañado de conocimiento, porque nada tiene razón de bien ni de apetecible sino en cuanto participa de la semejanza de Dios.

4. A la cuarta hay que decir: Siendo Dios la causa eficiente, ejemplar y final de todas las cosas y procediendo de Él la materia prima, se sigue que el primer principio de todas las cosas es uno solo. Sin embargo, nada impide que en el orden del conocimiento se le pueda considerar bajo distintos aspectos, de los cuales unos son antes que otros según nuestro modo de entender.

Cont. Gentes, 3, 69.

(...)

La perfección del efecto demuestra la perfección de la causa, ya que una virtud más grande produce un efecto más perfecto. Por otra parte, Dios es el agente perfectísimo.

Luego es preciso que las cosas creadas por Él obtengan la perfección de Él mismo. De donde rebajar la perfección de las criaturas es rebajar la perfección de la virtud divina. Pero si ninguna criatura tiene acción alguna para producir un efecto, se quita mucha perfección a las criaturas, pues es por la abundancia de la perfección que algo puede comunicar a otra cosa la perfección que posee. Por tanto, esta opinión rebaja la virtud divina.

Así como es propio del bien hacer lo bueno, así es propio de lo sumamente bueno el hacer algo óptimo. Dios es el sumo bien, como hemos demostrado en el libro primero, por tanto le es propio hacerlo todo óptimamente. Pero es mejor que el bien conferido a algo sea común a muchos, que no que sea propio, porque «el bien común siempre es más excelente que el bien de uno solo» (Aristóteles, I *Ethic.*, 1094b 9-10). Y el bien de uno se hace común a muchos si se traspasa de unos a otros, y esto no puede ser sino en cuanto que se difunde a los otros por la propia acción. Mientras que si no tiene poder para difundirlo, queda exclusivamente como propio. Así, pues, Dios comunica a sus criaturas su bondad de manera que una cosa, que la recibe, pueda difundirla a otra. Por tanto, negar las acciones propias de las cosas es derogar la bondad divina.

Suprimir el orden a las cosas creadas es quitarles aquello mejor que tienen, pues cada una de ellas es en sí misma buena, pero todas juntas son óptimas, a causa del orden del universo, pues el todo siempre es mejor que las partes y su propio fin. Y si se suprimen de las cosas las acciones, se quita el orden recíproco de las cosas; pues las cosas que son diversas según sus naturalezas no tienen un enlace en una unidad de orden, a no ser porque unas son agentes y otras pacientes. Por tanto, es improcedente decir que las cosas no tienen acciones propias.

(...)

5. Supremacía de la persona

Cont. Gentes, 3, 111.

A partir de lo que ha estado determinado más arriba (c. 64 y ss.), es manifiesto que la providencia divina se extiende a todas las cosas. Sin embargo, conviene que se tenga en cuenta un cierto concepto especial de providencia sobre las naturalezas intelectuales y racionales, por encima de las demás criaturas, ya que superan a éstas en perfección de naturaleza y en dignidad de fin.

En perfección de naturaleza, porque sólo la criatura racional tiene dominio de su acto, y se actúa libremente en sus operaciones. En cambio, las otras criaturas más bien son actuadas, con respecto a sus propias obras, que actuantes, como se ha dicho más arriba (c. 47). En la dignidad del fin, porque sólo la criatura intelectual llega con su operación al mismo fin último del universo, es decir a conocer y amar a Dios; mientras que las otras criaturas no pueden llegar al fin último sino por una cierta participación de semejanza.

(...)

Cont. Gentes, 3, 112.

Primeramente, la propia condición de la naturaleza intelectual, según que es dueña de sus actos, requiere de la providencia un cuidado por el cual sea atendida por ella misma. En cambio, la condición de los otros seres, que no son dueños de sus actos, muestra que el cuidado que se les dispensa, no es por ellos mismos, sino por estar ordenados a otros, pues lo que sólo es actuado por otro se toma como instrumento, mientras que lo que obra por sí mismo se toma como agente principal. El instrumento no se busca por él mismo, sino para que sirva al agente principal, de manera que el cuidado que se pone en la operación del instrumento se refiere al agente principal como a su fin. En cambio, aquello que se dirige al agente principal, en tanto que es el agente principal, por parte de él mismo o bien por parte de otro, se hace por él. Por tanto, Dios dispone a las criaturas intelectuales para atenderlas por sí mismas, y, en cambio, las otras criaturas como ordenadas a las criaturas racionales.

Además, lo que tiene dominio de su acto es libre en su obrar, porque es libre el que es causa de sí (Aristóteles, *Metaphys.*, II, 982b26); y, al contrario, lo que tiene necesidad de ser actuado por otro para obrar, es sujeto a una servidumbre. Luego, toda otra criatura está naturalmente sujeta a la servidumbre; solamente la naturaleza intelectual es libre. En cualquier gobierno a los libres se les cuida por ellos mismos, y, en cambio, a los siervos para que estén al servicio de los libres. Así pues, la divina providencia tiene cuidado de las criaturas intelectuales por ellas mismas, y de las otras en atención a éstas.

Siempre que algunas cosas están ordenadas a un cierto fin, si algunas de ellas no pueden llegar al fin por sí mismas, conviene que éstas se ordenen a aquellas que lo alcanzan, las cuales se ordenan al fin por ellas mismas. Por ejemplo, el fin del ejército es la victoria, que los soldados, luchando, alcanzan por sus propios actos, los únicos que en el ejército son buscados por sí mismos, y todos los otros, destinados a otros servicios, como a la vigilancia de los caballos, la preparación de las armas etc., son buscados en el ejército en orden a los soldados. Ahora bien, consta por lo dicho (c. 17), que el fin último del universo es Dios, a quien sólo la criatura intelectual puede alcanzar en sí mismo, conociéndole y amándole, como se ve por lo que se ha dicho. Luego, únicamente la naturaleza intelectual es buscada por ella misma en el universo, y todas las otras cosas lo son para ella.

En cualquier todo las partes principales se exigen por sí mismas para la constitución del todo; las otras, en cambio, para la conservación o para alguna mejora de las mismas. Entre todas las partes del universo, las principales son las criaturas intelectuales, pues se acercan más a una semejanza divina. Por tanto, las naturalezas intelectuales son cuidadas por la divina providencia por ellas mismas, y a las demás en orden a ellas.

Además, es patente que todas las partes se ordenan a la perfección del todo, ya que no existe el todo para las partes, sino las partes para el todo. Pero las naturalezas intelectuales tienen una mayor afinidad con el todo que las otras naturalezas, ya que cualquier substancia intelectual es en cierta manera todas las cosas, ya que comprende con su entendimiento la totalidad del ente, mientras que cualquier otra substancia tiene solamente una participación particular en el ente. Luego es conveniente que Dios cuide de las otras substancias en orden a las substancias intelectuales.

Así como cada cosa obra en el curso de la naturaleza, así es obrada. Y así vemos que así como van las cosas según el curso de la naturaleza: la substancia intelectual usa todas las otras para sí misma, bien para perfeccionar su entendimiento, ya que contempla en ellas la verdad, bien para el cumplimiento de su virtud y desarrollar su ciencia, a la manera como el artífice traduce en una materia corporal la concepción de su arte; o también para el sostenimiento de su cuerpo, que está unido al alma intelectual, como vemos en los hombres. Por tanto, es patente que todo es cuidado por Dios en orden a las substancias intelectuales.

Lo que alguien busca para sí mismo, lo busca siempre, ya que aquello que es para sí, siempre es. En cambio, quien busca algo para otro, no es necesario que lo busque siempre, sino en tanto que le convenga al otro. Ahora bien, el ser de las cosas procede, como se dijo (II, c. 23) de la divina voluntad. Por consiguiente, todo aquello que siempre se encuentra en el ente, es querido por sí mismo por Dios, mientras que aquello que no está siempre no es querido por sí, sino en orden a algún otro. Las substancias intelectuales se aproximan máximamente a ser siempre, porque son incorruptibles, y son además inmutables, excepto en cuanto a la elección. Luego, las substancias intelectuales son gobernadas en orden a ellas mismas, y las demás para ellas.

No es contrario a esto que se ha explicado con los argumentos precedentes el que todas las partes del universo se ordenen a la perfección del todo, ya que las partes se ordenan a la perfección del todo, en tanto que una sirve a la otra. Así, por ejemplo, en el cuerpo humano el pulmón contribuye a la perfección del cuerpo sirviendo al corazón, porque no hay oposición alguna en que el pulmón sea para el corazón y sea para el animal entero. Y parecidamente el hecho que las otras naturalezas sean para las naturalezas intelectuales no es contrario al hecho de que sean para la perfección del universo, pues si faltaran las cosas que requiere la perfección de las substancias intelectuales, el universo no sería completo.

(...)

Cont. Gentes, 3, 113.

Se advierte que únicamente la criatura racional es movida por Dios a obrar, no sólo según la conveniencia de la especie, sino también de la del individuo. Toda cosa parece ordenarse a su operación, puesto que la operación es la última perfección de la cosa. Así, pues, cada cosa parece ordenarse a su operación, ya que ésta es la última perfección de la cosa. Así pues, cada cosa está ordenada a su propio acto por Dios según la manera en que está sometida a la divina providencia. Pero la criatura racional está sometida a la divina providencia como gobernada y atendida por sí misma y no sólo en atención a la especie, como ocurre en las otras criaturas corruptibles, porque el individuo que es gobernado según la especie no es gobernado por sí mismo. En cambio, la criatura racional es gobernada por sí misma, según se ha dicho. Luego únicamente las criaturas racionales reciben de Dios la dirección de sus actos no sólo en provecho de la especie, sino en provecho del individuo.

(...)

Como se demostró más arriba, la providencia divina se extiende a todo lo singular, incluido lo más pequeño. Luego, es preciso que las cosas que poseen acciones que desborden la inclinación de la especie, sean reguladas en sus actos por otra dirección distinta de la que corresponde a la especie. En la criatura racional vemos muchas acciones para las cuales no basta con la inclinación de la especie; y prueba de ello es que no son iguales en todos, sino que varían según los individuos. Es preciso, pues, que la criatura racional sea dirigida en sus actos no sólo en atención a la especie sino también al individuo.

(...)

La criatura racional está sujeta a la divina providencia, de tal modo que no sólo es gobernada por ella, sino que hasta puede conocer de algún modo el plan providencial, por lo que le compete proveer y gobernar a las demás; cosa que no sucede con las demás criaturas, las cuales sólo participan de la providencia en cuanto que están sometidas a ella. Por el hecho de que uno tiene facultad de proveer la tiene también para dirigir y gobernar sus actos. Luego, la criatura racional participa de la providencia divina no sólo en cuanto a ser gobernada sino también en cuanto a gobernar, puesto que se gobierna a sí y a los demás. Y toda providencia inferior está supeditada a la divina, que es suprema. En consecuencia, la gobernación de los actos de la criatura racional, incluso en cuanto personales pertenece a la divina providencia.

Los actos personales de la criatura racional son propiamente aquellos que proceden del alma racional. El alma racional no sólo es capaz de perpetuarse según la especie, como las otras, sino también individualmente. Luego, los actos de la criatura racional son dirigidos por la divina providencia no sólo en cuanto que son actos propios de la especie, sino en cuanto que son actos personales.

(...)

6. La libertad personal

Cont. Gentes, 2, 47.

(...)

Además, puesto que todo agente obra en cuanto está en acto, la forma por la que está en acto es el principio de todas sus operaciones. Conviene, por tanto, que según sea la forma, así sea la acción que sigue a esa forma. La forma que no depende del agente que obra en virtud de ella misma, causa una acción de la que no es dueño el agente. Pero si se diese alguna forma que dependiese de aquel que obra en virtud de ella misma, éste sería dueño del obrar consiguiente. Ahora bien, las formas naturales de las cuales se siguen los movimientos y las operaciones naturales, no proceden de aquello mismo de lo que son formas, sino totalmente de los agentes exteriores, ya que cada cosa tiene el ser en su naturaleza por la forma natural, y nada puede ser su propia causa del ser. Por tanto, las cosas que se mueven naturalmente no se mueven a sí mismas, así, por ejemplo, lo pesado no se mueve a sí mismo hacia abajo, sino que lo mueve el generante, que le ha dado la forma.

También en los animales irracionales las formas motrices sentidas o imaginadas no son inventadas por los mismos animales irracionales, sino que son recibidas en ellos a partir de los sensibles externos, que actúan sobre el sentido, y juzgadas por la estimativa natural. De manera que, aunque, en cierto sentido, se diga que se mueven a sí mismos, en tanto que una parte de ellos es motriz de la otra y ésta es movida, sin embargo el moverse mismo no les conviene como cosa que proceda de ellos, sino en parte de las cosas exteriores sensibles y en parte de la naturaleza. Así, pues, se dice que se mueven a sí mismos, en cuanto que el apetito mueve los miembros; esto lo poseen por encima de las cosas inanimadas y de las plantas. Pero en cuanto que el mismo apetito se sigue en ellos por necesidad de las formas captadas por el sentido y el juicio de la estimativa natural, no son causa de moverse a sí mismos. Por consiguiente, no tienen el dominio de sus actos.

En cambio, la forma intelectual, por la que obra la substancia intelectual, viene del mismo entendimiento, en tanto que concebida y en cierta manera la piensa, como es manifiesto en la forma artística, que el artista concibe y piensa y obra por ella. Por consiguiente, las substancias intelectuales se determinan a sí mismas a obrar, como quien tiene dominio de su acción. En consecuencia, tienen voluntad.

(...)

Cont. Gentes, 2, 48.

(...)

La forma aprehendida es principio de acción en tanto que se aprehende bajo la razón de bien o de conveniencia. En efecto, la acción exterior en aquellos que se mueven a sí mismos procede del juicio por el cual es juzgado que algo es bueno o conveniente por la forma dicha. Por tanto, si el que juzga se moviese a sí mismo para juzgar, sería preciso que se moviese a juzgar por alguna forma aprehendida más alta. La cual no puede ser sino el mismo concepto esencial de bien o conveniente, por el cual se juzga de cualquier bien o conveniencia determinada. Por consiguiente, nada más se mueven a sí mismos a juzgar aquellos que aprehenden el concepto esencial común de bien o de conveniente. Pero sólo los entes intelectuales son de esa condición. Por consiguiente, sólo los entes intelectuales se mueven a sí mismos no sólo a actuar, sino también a juzgar. Por tanto, sólo ellos son libres en juzgar, y esto es tener libre albedrío.

(...)

Summa Theol., 1-2, q. 1, a. 2, in c.

(...)

Respondo que hay que decir: Todo agente obra necesariamente por un fin. En efecto, en una serie de causas subordinadas entre sí, si se suprime la primera, se suprimen necesariamente las demás. La primera de todas las causas es la final. La razón de ello es porque la materia no consigue la forma si no la mueve el agente, pues nada pasa por sí mismo de la potencia al acto; además, el agente no mueve sino por la intención del fin, ya que si el agente no estuviese determinado a un efecto, no obraría una cosa en vez de otra. Para que se produzca un efecto determinado, es preciso que esté determinado a algo cierto, que tiene razón de fin. Esta determinación la realiza en la natura racional el apetito racional, que se llama voluntad; en los demás seres se realiza por una inclinación natural, llamado apetito natural.

No obstante, hay que tener en cuenta que algo en su acción o movimiento puede tender al fin de dos modos: uno, moviéndose por sí mismo al fin, como el hombre; otro, movido por otro, como la flecha tiende a un fin determinado por el arquero, que dirige su acción al fin. Así pues, aquellos seres dotados de razón se mueven por sí mismos al fin, puesto que tienen dominio de sus actos que les presta el libre albedrío, facultad de la voluntad y de la razón; en cambio, los que carecen de razón tienden al fin por inclinación natural, como movidos por otro y no por sí mismos, pues no conocen la noción de fin y nada pueden, por ello, ordenar a un fin, sino que han de ser ordenados por otro. Por consiguiente, toda la naturaleza irracional es, con respecto a Dios, como un instrumento con respecto al agente principal, como se dijo más arriba. Y, por ello, es propio de la naturaleza racional tender a un fin moviéndose y dirigiéndose por sí misma; en cambio, la naturaleza irracional tiende al fin como impulsada y dirigida por otro; bien sea a un fin conocido, como los brutos animales; o bien a un fin no conocido, como los seres privados de todo conocimiento.

(...)

De malo, q. 6, a. un., in c.

(...)

Respondo que hay que decir: Algunos afirmaron que la voluntad del hombre necesariamente se mueve a elegir algo; y sin embargo, no afirmaban que la voluntad fuese violentada. Pues no todo lo que es necesario es violento, sino sólo aquello cuyo principio es extrínseco al que obra, por eso los movimientos naturales son necesarios pero no violentos: pues lo violento tanto repugna a lo natural como a lo voluntario, porque el principio de lo violento es extrínseco, en cambio, el principio de las acciones naturales y de las volitivas es intrínseco al operante. La opinión de que el hombre elige necesariamente es herética, pues excluye el mérito y el demérito en los actos humanos. Pues no parece que pueda ser meritorio o demeritorio que alguien obre de tal modo necesariamente que no esté en su potestad evitarlo. Tiene también que ser considerada entre las posiciones extrañas a la filosofía, porque no sólo es contraria a la fe, sino que subvierte todos los principios de la filosofía moral. Pues si no hay algo libre en nosotros, sino que por necesidad somos movidos a querer, se excluye la deliberación, la exhortación, el precepto y el castigo, la alabanza y el vituperio, sobre los que versa la filosofía moral. Tales opiniones que destruyen los principios de alguna parte de la filosofía, son posiciones extrañas, así como el decir que nada se mueve, lo que destruye los principios de la ciencia de la naturaleza. A la afirmación de tales posiciones algunos hombres son inducidos por protervia, otros en parte por algunos argumentos sofísticos que no pueden resolver.

(...)

Cont. Gentes, 3, 89.

(...)

Dios no sólo da el poder a las cosas, sino que también ninguna cosa puede obrar por propio poder, sino obra por virtud de Dios. Luego, el hombre no puede valerse del poder de la voluntad, que le ha sido dada, sino en cuanto obra en virtud de Dios. Aquello por cuyo poder obra un agente es causa no sólo del poder, sino también del acto; como vemos en el artífice, por cuya virtud obra el instrumento, el cual tampoco recibe la propia forma del artífice, sino solamente la aplicación del acto. Por consiguiente, Dios es causa no sólo de nuestra voluntad, sino también de nuestro querer.

(...)

Summa Theol., 1-2, q. 19, a. 4, in c.

(...)

Respondo que hay que decir: En todas las causas subordinadas, el efecto depende más de la causa primera que de la causa segunda, porque la causa segunda sólo actúa en virtud de la causa primera. Ahora bien, si la razón humana es regla de la voluntad humana, a partir de la cual se mide su bondad, esto lo debe a la ley eterna, que es la razón divina. Por eso en el Salmo 4, 6-7 se lee: *Muchos dicen: ¿Quién nos mostrará el bien? «La luz de vuestro rostro, Señor, ha sido impresa en nosotros.* Como si se dijera: «La luz de la razón, que está en nosotros, puede mostrarnos el bien y regular nuestra voluntad, en cuanto es luz de tu rostro, es decir, derivada de ti». De donde es claro que la bondad de la voluntad humana depende más de la ley eterna que de la razón humana; por ello, donde falla la razón humana, hay que recurrir a la razón eterna.

(...)

De Verit., q. 24, a. 2, in c.

(...)

Respondo que hay que decir: Los brutos en modo alguno están dotados de libre albedrío. Para evidenciar esto hay que tener en cuenta que en nuestra actividad concurren tres cosas: el conocimiento, la apetición y la misma operación o actividad; ahora bien, toda la razón de la libertad depende del modo de conocimiento. Porque el apetito sigue al conocimiento pues no se da apetito sino respecto de lo bueno propuesto por la facultad cognoscitiva. Y si a veces el apetito parece no seguir al conocimiento, es porque no versa sobre lo mismo el movimiento del apetito y el juicio del conocimiento, pues el apetito es siempre sobre lo particular, en lo que se da la acción, mientras el juicio de la razón se refiere a veces a algo universal, en lo que puede ser contrario al apetito. Pero el juicio sobre esta cosa particular en la que se obra, en cuanto a este momento presente, nunca puede ser contrario al apetito. Pues quien quiere fornicar, aunque universalmente conozca que la fornicación es mala, sin embargo, juzga entonces que para él es buena aquella fornicación, y la elige bajo la especie de bien. Pues nadie obra el mal intentándolo como tal. Pues, como dijo Dionisio, en el capítulo IV de su *De divinis nominibus*, al apetito, si no hay algo que lo impida, sigue el movimiento u operación. Y, por tanto, si el juicio de la facultad cognoscitiva no está en la potestad de alguien, sino que queda determinado por otras cosas, tampoco el apetito estará en su potestad, y, por consiguiente, tampoco lo estará, hablando absolutamente, el movimiento u operación. Pero el juicio está en poder del que juzga en tanto que puede juzgar sobre su propio juicio: pues de

todo aquello que está bajo nuestra potestad, podemos también juzgar. Pero juzgar de su propio juicio es algo propio de la sola razón, que reflexiona sobre su acto, y conoce las relaciones de las cosas sobre las que juzga, y por las que juzga: por lo que la raíz de toda libertad está constituida en la razón.

(...)

In Io., c. 1, lect. 3.

(...)

Se llaman vivientes, cuantos de algún modo se mueven a sí mismos; pero sólo poseen con perfección la vida, quienes se mueven acabadamente a sí mismos. En el universo material, únicamente el hombre, pues las demás criaturas que obran por principios intrínsecos, no obran plenamente por sí mismas, sino bajo la necesidad que les imponen sus objetos (...). El hombre, en cambio, es dueño de sus actos y tiene con perfección la vida, como toda criatura intelectual.

(...)

7. La ley natural

Summa Theol., 1-2, q. 94, a. 2, in c.

(...)

Respondo que hay que decir: Como hemos dicho (q. 91, a. 3), los preceptos de la ley natural son para la razón práctica lo que los primeros principios de la demostración para la razón especulativa, y unos y otros son principios por sí evidentes. En dos sentidos puede algo ser por sí evidente: o en sí mismo o en orden a nosotros. Considerada en sí misma, es evidente de por sí toda proposición cuyo predicado pertenezca a la esencia del sujeto. Pero puede suceder que ignore alguien la definición del sujeto, por lo que tal proposición no será evidente para él. Por ejemplo, la proposición «el hombre es animal racional» es por sí misma evidente, por su misma naturaleza, porque al decir hombre se implica ya la racionalidad; mas para quien no sepa lo que es el hombre, esa proposición no será evidente. Por eso, como dice Boecio en el libro *De hebdomadibus* (ML 64, 1311) hay ciertos axiomas o proposiciones que son universalmente evidentes para todos. Tales son aquellas proposiciones cuyos términos nadie desconoce, como, por ejemplo: «El todo es mayor que la parte» y «dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí». Pero hay otras proposiciones que son evidentes únicamente para los sabios, que entienden la significación de sus términos. Así, para el que sabe que el ángel no es un cuerpo, es evidente también que el ángel no ocupa lugar; mas no lo es para los que ignoran la naturaleza angélica.

En lo que es objeto del conocimiento humano se da cierto orden. En efecto lo que primariamente cae bajo nuestra aprehensión es el ente, cuyo concepto se incluye en todo lo que el hombre aprehende. Por eso, el primer principio indemostrable es el siguiente: «No se puede afirmar y negar a la vez una misma cosa»; principio que está basado en los conceptos de ente y de no ente, y en el que se fundan todos los demás principios, como

dice el Filósofo (IV *Metafísica,* 3, 3, 1005b29). Pues bien, así como el ente es lo absolutamente primero, así el bien es lo primero que aprehende la razón práctica, ordenada a la operación, puesto que todo agente obra por un fin, que ha de ser concebido como bien. Por tanto, el primer principio de la razón práctica será el que se funda en la naturaleza del bien: «Bien es lo que todos los seres apetecen». Éste, pues, será el primer precepto de la ley; se debe obrar y perseguir el bien y evitar el mal. Todos los demás preceptos de la ley natural se fundan en éste, de modo que todo lo que debe hacerse o evitarse, en tanto tendrá carácter de precepto de ley natural en cuanto la razón práctica lo juzgue naturalmente como bienes humanos.

Y puesto que el bien tiene naturaleza de fin y el mal naturaleza de lo contrario, todo aquello hacia lo que el hombre siente inclinación natural es aprehendido naturalmente por la inteligencia como bueno, y, por consiguiente, como debiendo ser realizado por la acción, y lo contrario como malo y vitando. Por tanto, según el orden de las inclinaciones naturales es el orden de los preceptos de la ley natural.

Y así, en primer lugar, el hombre siente una inclinación a un bien, que es el bien de su naturaleza; inclinación que es común a todas las substancias pues todas las substancias apetecen su propia conservación, conforme a su naturaleza. Y según esta inclinación pertenecen a la ley natural todos los preceptos que contribuyen a conservar la vida del hombre y a evitar sus obstáculos. En segundo lugar, también se encuentra en el hombre una inclinación a bienes más particulares, según la naturaleza que tiene en común con los demás animales; y en virtud de esta inclinación se dice que pertenecen a la ley natural aquellas cosas que «la naturaleza ha enseñado a todos los animales» (*Dig.* 1, 1), tales como la comunicación sexual, la educación de la prole y semejantes. En tercer lugar, hay en el hombre una inclinación al bien correspondiente a la naturaleza racional, inclinación que le es propia, y así el hombre tiene la inclinación natural a conocer las verdades divinas y a vivir en sociedad. Según esto, pertenece a la ley natural todo lo que se refiere a esta inclinación, como evitar la ignorancia, evitar las ofensas a aquellos entre los que se convive, y otras cosas relacionadas con esta inclinación.

(...)

8. Autonomía moral de la persona

Summa Theol., 1, q. 82, a. 1, in c.

(...)

Respondo que hay que decir: La palabra «necesidad» tiene múltiples sentidos. Necesario es «aquello que no puede no ser». Y esto conviene a algunos según una primera manera, por razón de un principio intrínseco, sea material, como cuando decimos que todo compuesto de contrarios necesariamente se corrompe, sea formal, como cuando decimos que necesariamente el triángulo tiene tres ángulos igual a dos rectos. Ésta es la necesidad *natural y absoluta.* De otra manera conviene a algunos el no poder no ser: A partir de un principio extrínseco, o fin o agente. Por razón de fin, ocurre cuando sin algo determinado no puede conseguirse o difícilmente es alcanzable el fin; y en este

sentido se dice que el alimento es necesario para la vida, y el caballo para viajar. A ésta se le denomina *necesidad final* y a veces también *utilidad*. En cambio, por razón del agente, cuando alguno es forzado por algún agente de manera que no puede obrar lo contrario. Es lo que se llama *necesidad de coacción*.

Esta necesidad de coacción, pues, repugna completamente a la voluntad, pues llamamos violento a cuanto está en contra de la inclinación natural de una cosa. Pero el movimiento mismo de la voluntad es también una inclinación hacia su objeto; y por lo mismo, así como se llama natural lo que está conforme a la inclinación de la naturaleza, así también una cosa se dice voluntaria en cuanto que está conforme a la inclinación de la voluntad. Siendo, por tanto, imposible que algo sea a la vez natural y violento, y, por lo mismo, también es imposible que algo sea simplemente forzado o violentado y voluntario.

En cambio, la necesidad de fin no es contraria a la voluntad, aun cuando no haya más que un modo de alcanzar un fin. Por ejemplo, el que toma en su voluntad la decisión de atravesar el mar, es necesario también que en su voluntad decida tomar una nave.

Parecidamente, tampoco la necesidad natural no es contraria a la voluntad. Más aún, es necesario que así como el entendimiento se adhiere por necesidad a los primeros principios, igualmente la voluntad se adhiere por necesidad al último fin, que es la felicidad, pues el fin, como dice Aristóteles, en el libro II de la *Física* (c. 9. n. 3, 200a21), es en el orden práctico lo que son los principios en el orden especulativo. Es preciso, en efecto, que lo que compete a una cosa por naturaleza e invariablemente, sea el principio y el fundamento de todo lo demás, ya que la naturaleza de una cosa es la primera en cada una y todo movimiento procede de algo inmóvil.

(...)

In II Cor., c. 3, lect. 1.

Ya Aristóteles enseñó que el hombre no puede realizar bien alguno con su libertad, si Dios no le ayuda. En las cosas que obramos libremente hemos de preguntarnos por qué las hacemos, sin que quepa proceder hasta el infinito: hay que llegar a un principio; por ejemplo, un consejo que hemos recibido. Hacemos el bien por tal consejo, y eso proviene de Dios: Ningún consejo procede de las criaturas sino porque Dios las mueve, según su modo propio a cada una (...). De modo que, aun cuando por nosotros mismos no seamos capaces de pensar algo que provenga sólo de nosotros, sin embargo tenemos –recibida de Dios– una cierta suficiencia por la que empezamos a conocer y querer el bien; una cierta luz que de Él nos llega.

(...)

9. La promoción personal

Summa Theol., 1, q. 26, a. 1, in c.

(...)

Respondo que hay que decir: La felicidad en máximo grado compete a Dios. Con el nombre de felicidad no se entiende otra cosa que el bien perfecto de una naturaleza intelectual, a la cual pertenece conocer su propia satisfacción en el bien que goza, y a la cual le compete que le sucedan cosas buenas o malas, y que sea señora de sus acciones. Pues ambas condiciones, la de ser perfecto y la de ser inteligente, son propias de Dios en máximo grado, y, por tanto, en el mismo grado lo es la felicidad.

(...)

Summa Theol., 1, q. 26, a. 2, in c.

(...)

Respondo que hay que decir: La felicidad, como se ha dicho, significa el bien perfecto de la naturaleza intelectual, y es por esto que, así como toda cosa desea su perfección, así también la naturaleza intelectual desea naturalmente ser feliz. Ahora bien, lo más perfecto que hay en la naturaleza intelectual es la operación intelectual por la cual en cierto modo adquiere todas las cosas. Por tanto, la felicidad de cualquier naturaleza intelectual creada consiste en entender. En Dios, el ser y el entender no son realmente cosas diferentes, sino sólo desde el punto de vista de la inteligencia. Por tanto, es preciso atribuir a Dios la felicidad según el entendimiento, como también a los otros felices, que se llaman tales por asimilación con la felicidad de Aquél.

(...)

Summa Theol., 1-2, q. 3, a. 2, in c.

(...)

Respondo que hay que decir: En cuanto que la felicidad del hombre es algo creado que existe en él, es necesario decir que la felicidad del hombre es una operación. La felicidad es la última perfección del hombre. Además, cada cosa es perfecta en cuanto que es en acto, ya que la potencia sin acto es imperfecta. De ahí que la felicidad consista en el acto último del hombre. Pero es patente que la operación es el acto último del que obra, por lo cual el Filósofo, en el libro II del *De Anima* (c. 1. n. 5, 412a23), le llama «acto segundo». Pues aquello que tiene forma puede ser en potencia de obrar, como el sabio está en potencia de considerar. Y por esto en los demás órdenes se dice que cada cosa es por su operación, como se dice en el libro II de *Sobre el Cielo* (c. 3, 1, 286a8). Por tanto, es necesario que la felicidad del hombre sea una operación.

(...)

Summa Theol., 1-2, q. 3, a. 5, obj. 2 c y ad 2.

(...)

2. Además, la felicidad es el bien perfecto del hombre, pero se ordena más al bien del entendimiento práctico que al del especulativo, que se ordena a la verdad. De manera que nos llamamos buenos según la perfección del entendimiento práctico y no según la perfección del entendimiento especulativo, según la de este último nos llamamos cognoscentes o inteligentes. Luego, la felicidad consiste más en el acto del entendimiento práctico que del especulativo.

(...)

Respondo que hay que decir: La felicidad consiste más en una operación del entendimiento especulativo que del práctico. Lo cual se patentiza por tres motivos. Primeramente, porque si la felicidad del hombre es una operación, conviene que sea la mejor operación del hombre. Ahora bien, la mejor operación del hombre es aquella de la mejor potencia respecto al mejor objeto. Y esta mejor potencia es el entendimiento, el mejor objeto del cual es el bien divino, que no es objeto del entendimiento práctico sino del especulativo. De manera que en tal operación, es decir, en la contemplación de las cosas divinas, ha de consistir máximamente la felicidad. Y como que «cada cosa aparenta ser lo que hay de mejor en él», como se dice en los libros IX y X de la *Ética* (IX, 8, 1168b31ss.) y (X, 7, 1177b31ss.), por esto esta operación es máximamente propia del hombre y máximamente deleitable.

En segundo lugar, la contemplación es máximamente buscada por sí misma, en cambio, el acto del entendimiento práctico no se busca por él mismo, sino con miras a la acción y las mismas acciones se ordenan a algún fin. De manera que es evidente que el fin último no puede consistir en la vida activa, que pertenece al entendimiento práctico.

En tercer lugar, se muestra esto mismo por el hecho de que en la vida contemplativa el hombre entre en comunicación con los seres superiores, a saber, con Dios con los ángeles, a los cuales se asemeja por la felicidad. En cambio, en las cosas que pertenecen a la vida activa también los animales tienen alguna comunicación con el hombre, bien que imperfectamente.

Así pues, la última y perfecta felicidad que esperamos en la vida futura consiste toda principalmente en la contemplación. Pero la imperfecta felicidad que se puede tener aquí consiste primera y principalmente en la contemplación, pero secundariamente en la operación del entendimiento práctico, que ordena las acciones y pasiones humanas, como se dice en el libro X de la *Ética* (c. 7, 8, 1177a12, 1178a9).

(...)

2. A la segunda hay que decir: El entendimiento práctico tiene un bien que es exterior a él, mientras que el entendimiento especulativo tiene el bien en sí mismo, a saber, la contemplación de la verdad. Y si este bien es perfecto, todo el hombre se perfecciona y se hace bueno. Lo cual no realiza el entendimiento práctico, aunque a ello conduce.

(...)

Summa Theol., 1-2, q. 4, a. 4, in c.

(...)

Respondo que hay que decir: La rectitud de la voluntad se requiere para la felicidad tanto de un modo antecedente como concomitante. Antecedentemente porque la rectitud de la voluntad se verifica por su justa ordenación al último fin. Ahora bien, el fin se compara a aquello que se ordena al fin como la forma a la materia. De manera que, así como la materia no puede obtener la forma si no está convenientemente dispuesta, así tampoco puede una cosa lograr su fin si no se ha ordenado debidamente a él. Por lo tanto nadie puede llegar a la felicidad si no tiene rectitud de voluntad.

Concomitantemente esta rectitud también se requiere, porque como ya se dijo (q. 3, a. 8), la felicidad última consiste en la visión de la divina esencia, que es la esencia misma del bien, y así la voluntad de quien ve la esencia de Dios, por necesidad ama todo aquello que ama bajo el orden dirigido a Dios, igual que la voluntad de quien no ve la esencia de Dios, por necesidad ama todo aquello que ama bajo el concepto común de bien, que conoce. Esto es lo que hace una voluntad recta. De manera que es patente que la felicidad no puede ser sin una voluntad recta.

(...)

De Pot., q. 2, a. 1, in c.

(...)

Respondo que hay que decir: La naturaleza de cualquier acto es que se comunique el mismo en tanto que es posible. De manera que todo agente actúa en tanto que es en acto. En efecto, actuar no es otra cosa que comunicar aquello por lo que el agente es en acto, en tanto que es posible. Ahora bien, la naturaleza divina es máxima y purísimamente acto. De manera que también ella se comunica ella misma en tanto que es posible. Por la sola semejanza de la criatura se comunica ella misma; esto es patente a todos, ya que toda criatura es ente por semejanza a la naturaleza divina. Pero la fe católica aún pone otra manera de comunicación de ella misma, por la cual se comunica ella misma con una comunicación como natural, de tal manera que así como aquel a quien se comunica la humanidad es hombre, aquel a quien se comunica la deidad, no sólo es parecido a Dios, sino que es verdaderamente Dios.

(...)

10. Los obstáculos de la vida moral

Summa Theol., 1-2, q. 2, a. 1, in c.

Si la felicidad del hombre consiste en las riquezas

Parece que la felicidad del hombre consiste en las riquezas.

1. *En efecto,* siendo la felicidad el último fin, debe consistir en aquello que en el afecto del hombre es más predominante. Cualidad que compete a las riquezas, pues dice Eclesiastés 10, 19: *Al dinero obedecen todas las cosas.* Luego, en las riquezas está la felicidad del hombre.

2. Además, según Boecio, en el libro III de la *Consolación* (Prosa, 2, ML 63, 724): «la felicidad es un estado perfecto por la acumulación de todos los bienes». Pero por el dinero se logran todas las cosas, por eso dice Aristóteles en el libro V de la *Ética* (c. 4, 14, 1133b12): «El dinero se inventó para que sea como la fianza para obtener por ella todo lo que el hombre desea». Luego la felicidad consiste en las riquezas.

3. Además, el deseo del bien supremo nunca se extingue, y parece ser infinito. Pero esto se cumple en las riquezas, como en ninguna otra cosa, porque, como se dice en Eclesiastés 5, 9: ***El avaro nunca se harta del dinero.*** Luego, la suprema felicidad está en las riquezas.

Pero, contrariamente, el bien del hombre más bien está en conservar la felicidad que en gastarla. Por eso dice Boecio en el libro III de la *Consolación* que: «Las riquezas lucen más y mejor gastándolas que amontonándolas, porque la avaricia hace a los hombres odiosos y la liberalidad ilustres». Luego, la felicidad no consiste en las riquezas.

Respondo que hay que decir: Es imposible que la felicidad consista en las riquezas. Hay dos clases de riquezas, como dice el Filósofo en la *Política* (c. 3. n. 10, 1257a4): las naturales y las artificiales. Las riquezas naturales son las que sirven al hombre para remediar las necesidades naturales, como el alimento, la bebida, el vestido, los vehículos, la habitación y otras parecidas. Las riquezas artificiales, como el dinero, por sí mismas no ayudan a la naturaleza, pero el hombre las inventó para facilitar los cambios, a fin de que sean la medida de las cosas vendibles.

Es claro que la felicidad del hombre no puede estar en las riquezas naturales, porque se las busca en orden a otra cosa, sustentar su naturaleza y por esto no pueden ser el último fin del hombre, sino que se ordenan al hombre como a su fin. Por eso, en el orden de la naturaleza, todas las cosas están por debajo del hombre y han sido hechas para el hombre, como dice el Salmo 8, 8: *Todo lo sometiste bajo sus pies.*

Las riquezas artificiales, a su vez, sólo se buscan por las naturales, pues no se apetecerían si con ellas no se compraran las cosas necesarias para la vida. Por eso mucho menos se las puede considerar como el fin último. Es pues imposible que la felicidad, que es el fin último, esté en las riquezas.

1. *A la primera objeción* hay que decir: Todas las cosas corporales obedecen al dinero, en opinión de la multitud de necios, que sólo reconocen bienes temporales, que pueden adquirirse con dinero. Pero el criterio acerca de los bienes humanos no se debe recabar de los necios, sino de los sabios, del mismo modo que el criterio de los sabores ha de buscarse en quienes tienen el gusto depurado.

2. A la segunda hay que decir: Con el dinero pueden adquirirse todos los bienes vendibles, pero no los espirituales, que no pueden venderse. Por eso, dice el libro de los Proverbios 17, 16: *¿Qué aprovechan al necio las riquezas, si no puede comprar con ellas la sabiduría?*

3. A la tercera hay que decir: El deseo de las riquezas naturales no es infinito, porque una cantidad limitada de ellas es suficiente para saciar la naturaleza. Pero el deseo de riquezas artificiales es infinito, porque está al servicio de una concupiscencia desordenada, que nunca se sacia, como advierte el Filósofo en I *Polit.,* (c. 3. n. 19, 1258a1). Sin embargo, no es del mismo modo infinito el deseo de las riquezas que el deseo del supremo bien, porque cuanto más perfectamente se posee el bien sumo, tanto más se le ama y más se desprecian las otras cosas, pues mejor se le conoce. Por eso dice el Eclesiástico 24, 29: *Los que me comen quedan aún con hambre de mí.* Pero con el deseo de riquezas y de cualquier otro bien temporal ocurre lo contrario: cuando ya se tienen se desprecian y se desean otras cosas, como manifiesta Jn 4, 13, cuando dice el Señor: *El que bebiere de esta agua –refiriéndose a los bienes temporales– volverá a tener sed.* El motivo es porque se conoce más su insuficiencia cuando se poseen. Por lo tanto, esto mismo manifiesta su imperfección y que el bien sumo no consiste en ellos.

Summa Theol., 1-2, q. 2, a. 2, in c.

Si la felicidad del hombre consiste en los honores

Parece que la felicidad consiste en los honores.

1. *En efecto,* la felicidad es «premio a la virtud», como dice Aristóteles en el libro I de la *Ética* (c. 9. n. 3, 1099a16). Pero el honor es sobre todo premio a la virtud, según dice el mismo Aristóteles en el libro IV de la *Ética* (c. 13. n. 15, 1122b35). Luego la felicidad máxima del hombre está en los honores.

2. Además, aquello que conviene a Dios y a los entes más excelsos debe ser en máximo grado la felicidad, que es un bien perfecto. Pero, según dice el Filósofo en el libro IV de la *Ética* (c. 3. n.10, 1123b20), el honor tiene esta condición, y el Apóstol también dice: *A Dios sólo el honor y la gloria* (Tm 1, 17). Luego, en los honores está la felicidad.

3. Además, la felicidad debe ser lo que los hombres más desean, pero nada parece más deseable que el honor, pues para no sufrir detrimento en el honor, sufren los hombres la pérdida de todas las otras cosas. Luego, la felicidad está en el honor.

Pero contrariamente, la felicidad está en el que es feliz, mientras que el honor no está en quien es honrado, sino más bien, como dice Aristóteles en el libro I de la *Ética* (c. 5. n. 4, 1095b24): «en el que honra y muestra respeto». No está, pues, en el honor la felicidad.

Respondo que hay que decir: Es imposible que la felicidad consista en el honor. Éste se le atributa a alguien por alguna excelencia que posee, de modo que el honor es el signo y el testimonio de la excelencia que hay en el honrado. Pero la excelencia del hombre se aprecia sobre todo por la felicidad, que es su bien perfecto, y en sus partes, es decir, en aquellos bienes en que se participa algo de la felicidad. Por tanto, el honor puede ser una consecuencia de la felicidad, pero ésta no puede consistir principalmente en el honor».

1. *A la primera objeción hay que decir:* El honor no es un premio a la virtud, por ello por él no obran los virtuosos, sino que reciben, en vez del premio, los honores de los hombres, porque de éstos «no pueden recibir otra cosa mejor», como dice Aristóteles en el mismo lugar (*Ética,* I, c. 5. n. 4, 1095b24). Pero el premio auténtico a la virtud es la misma felicidad, por la que se esfuerzan los virtuosos. Si se esforzaran por el honor no habría virtud, sino ambición.

2. A la segunda hay que decir: El honor se debe a Dios y a los entes más excelentes en signo de una excelencia antecedente, no porque el honor los haga excelentes.

3. A la tercera hay que decir: Por el natural deseo de felicidad, a la que acompaña el honor, como se ha dicho, es el motivo por el cual los hombres desean tanto los honores. Por ello, también buscan sobre todo el ser honrados por los sabios, pues con su aprobación se creen excelentes y felices.

Summa Theol., 1-2, q. 2, a. 3, in c.

Si la felicidad del hombre consiste en la fama o en la gloria

Parece que la felicidad del hombre esté en la gloria.

1. *En efecto,* la suprema felicidad ha de consistir en aquello que se da a los santos por las tribulaciones que sufrieron en este mundo. Y tal premio es la gloria, pues dice el Apóstol, en Rm 8, 18: *No son nada los sufrimientos del tiempo presente para la futura gloria que se manifestara en nosotros.* Por consiguiente, la suprema felicidad consiste en la gloria.

2. Además, el bien es difusivo de sí, como dice Dionisio, en *Sobre los nombres divinos,* (c. 4, 1, MG 3, 694); pero por la gloria, el bien del hombre, llega al conocimiento de los demás, porque la gloria, como dice san Ambrosio, es una «noticia clara acompañada de alabanza» (san Agustín, *Contra Maximin. Arian.,* 1, 2, c. 13, ML 42, 770). Luego, la felicidad del hombre consiste en la gloria.

3. Además, la felicidad es el bien más estable. Parece ser que por la fama o la gloria los hombres alcanzan de algún modo la eternidad. Por eso dice Boecio, en el libro III *De Consol.,* (P 7, ML 63, 711): «Vosotros creéis asegurar vuestra inmortalidad, cuando pensáis en la fama futura». Luego, la felicidad consiste en la fama o la gloria.

Pero contrariamente, la felicidad es el verdadero bien del hombre; pero la fama y la gloria suelen ser falsas, pues, como dice Boecio, en el libro III *De Consol.,* (P 6, ML 63, 745): «Muchos se arrogaron con frecuencia un nombre grande con los falsos aplausos del vulgo; y ¿qué cosa más bochornosa puede pensarse? Porque los que son falsamente alabados no pueden menos que avergonzarse de sus elogios». Por consiguiente, la felicidad no consiste en la fama o gloria.

Respondo que hay que decir: Es imposible que la felicidad del hombre consista en la fama o en la gloria humanas. Según san Ambrosio, la gloria se define por «noticia esclarecida con alabanza». Ahora bien, el conocimiento de una cosa es distinto en Dios que en el hombre, puesto que el conocimiento humano es producido por las cosas conocidas, en cambio, el conocimiento divino es causa de ellas. Por consiguiente, la felicidad del hombre, su bien perfecto, no puede ser causado por algún conocimiento humano, sino que éste procede de la felicidad de alguien y es como causado por ella, sea incoada sea perfecta. Por tanto, la felicidad del hombre no puede consistir en la fama o gloria. Por el contrario, todo bien del hombre depende, como de su causa, del conocimiento de Dios. De ahí que la felicidad del hombre tenga su causa en la gloria que hay ante Dios, según dice el Salmo 90, 15-16: *Le libraré y le glorificaré; le saciaré de días y le daré a ver mi salvación.*

Hay que considerar también que el conocimiento humano se equivoca con frecuencia, sobre todo al juzgar los singulares contingentes, como son los actos humanos; y por esto la gloria humana es frecuentemente engañosa. En cambio, como Dios no puede equivocarse, la gloria de Dios es siempre verdadera. Por eso, se dice en 2 Co 10, 18: *Está aprobado aquel a quien Dios alaba.*

1. *A la primera hay que decir:* El Apóstol no se refiere a la gloria que dan los hombres, sino de la que da Dios delante de sus ángeles. De ahí que se diga en Mc 8, 38: *El Hijo del hombre le confesará en la gloria del Padre delante de sus ángeles.*

2. A la segunda hay que decir: Cuando la bondad de un hombre por la fama o por la gloria llega al conocimiento de muchos, si tal conocimiento es verdadero, entonces presupone esta bondad preexistente, y también, por tanto, una felicidad, bien sea perfecta bien sea incoada. Pero si este conocimiento es falso y no está de acuerdo con la realidad, entonces tampoco existe el bien de dicho hombre, que ha sido hecho célebre por la fama. Por consiguiente, es patente que la fama nunca puede hacer feliz al hombre.

3. A la tercera hay que decir: La fama no tiene estabilidad, es más, se pierde fácilmente por algún falso rumor; y si alguna vez permanece estable es por accidente. La felicidad suprema tiene en sí misma y para siempre estabilidad.

Summa Theol., 1-2, q. 2, a. 4, in c.

De si la felicidad del hombre consiste en el poder

Parece que la felicidad del hombre está en el poder.

1. *En efecto,* todas las cosas tienden a asemejarse a Dios, como fin último y primer principio. Pero los hombres que gozan del poder parece que por la semejanza en la potestad se parecen más a Dios, y, por eso, en la Sagrada Escritura les llama dioses por estas palabras: *No hablarás mal de los dioses* (Ex 22, 28). Luego, la felicidad consiste en el poder.

2. Además, la felicidad es un bien perfecto. Lo más perfecto es que el hombre gobierne debidamente a los demás, lo cual compete a los que están investidos de poder. Luego, la felicidad suprema consiste en el poder.

3. Además, la felicidad, por ser lo más deseable, se opone a lo que es más repulsivo. Y como los hombres huyen de la servidumbre sobre todo, a la cual se opone el poder. Luego, la felicidad consiste en el poder.

Pero contrariamente, la felicidad es un bien perfecto, pero el poder es muy imperfecto, porque, como dice Boecio, en III *De Consol.,* (P 5, ML 63, 741): «El poder humano no es capaz de impedir el peso de las preocupaciones, ni de esquivar el aguijón de la inquietud». Y añade: «¿Llamarás poderoso a quien se rodea de una escolta y teme más que es temido?» Por tanto, la felicidad no consiste en el poder.

Respondo que hay que decir: Es imposible que la felicidad consista en el poder por dos razones: Una, porque el poder tiene razón de principio, como se dice en el libro V de la *Metafísica* (IV, c. 12. n. 1, 1019a15) y la felicidad tiene carácter de fin último. Otra, porque el poder sirve para el bien y para el mal, pero la felicidad es el bien propio y perfecto del hombre, por lo cual puede haber algo de felicidad en el ejercicio del poder, pero más que en el mismo poder, si se desempeña éste de modo virtuoso.

Con todo pueden aportarse cuatro razones generales para probar que la felicidad suprema no puede consistir en ninguno de los cuatro bienes externos de que se viene tratando. La primera, es que la felicidad es el sumo bien y por esto no es compatible con ningún mal. Por el contrario, los bienes nombrados pueden hallarse en los buenos y en los malos. Segunda, porque es de la esencia de la felicidad el ser «suficiente por sí misma», como muestra Aristóteles en I *Ethic.,* (c. 7. n. 6, 1097b8), es de rigor que una vez lograda la felicidad, no le falte al hombre ningún bien necesario. Y, no obstante, aun logrados todos los bienes anteriores, pueden faltarle otros bienes necesarios al hombre,

como, por ejemplo, la sabiduría, la salud corporal, etc. Tercera, porque siendo la felicidad un bien perfecto, de ella no puede venir a nadie mal alguno, lo cual no ocurre con los bienes citados, pues dice el Eclesiastés 5, 12, que a veces las riquezas son *mal para su dueño*; y lo mismo ocurre con los otros tres. Cuarta, porque a la felicidad se ordena el hombre por principios interiores, pues se ordena a ella por naturaleza; pero esos cuatro proceden de causas externas, y con frecuencia proceden de la fortuna, por eso se llaman bienes de fortuna. Queda por tanto demostrado que la felicidad de ninguna manera puede consistir en estos bienes.

1. *A la primera objeción hay que decir:* El poder divino se identifica con su bondad, por tanto, Dios no usa mal de su poder. Lo que no ocurre en los hombres. Por eso no es suficiente para la felicidad que el hombre se asemeje a Dios en el poder, sino que también requiere que se le parezca en la bondad.

2. A la segunda hay que decir: Si es lo mejor que se use bien del poder para gobernar a la multitud, por el contrario es lo peor que se use mal; y de esta manera el poder sirve para el bien y para el mal.

3. A la tercera hay que decir: La servidumbre es un impedimento para el buen uso del poder, y, por esto, los hombres sienten naturalmente una aversión hacia ella, y no porque la felicidad consista en el poder del hombre.

Summa Theol., 1-2, q. 2, a. 5, in c.

De si la bienaventuranza del hombre consiste en algún bien del cuerpo

Parece que la felicidad humana consista en los bienes del cuerpo.

1. *En efecto,* dice el Eclesiástico 30, 16: *No hay riqueza que valga lo que la salud corporal.* Pero la felicidad consiste en lo que es mejor. Luego, consiste en la salud corporal.

2. Además, dice Dionisio, en el capítulo 5 en *Sobre los nombres divinos* que: «Ser es mejor que vivir, y vivir mejor de lo que ello se sigue». Pero para ser y vivir se requiere la salud corporal. Siendo pues la felicidad el supremo bien del hombre, parece que la salud es lo más importante para la felicidad.

3. Además, cuanto una cosa es más común, tanto más viene de un principio más alto, pues si la causa es superior, su eficacia a más cosas se extiende. Pero igual que la acción de la causa eficiente se mide por su influencia, la causalidad del fin se aprecia por la tendencia hacia él. Por tanto, así como es causa primera eficiente la que influye en todas las cosas, así el fin último es el deseado por todos. Pero lo más deseado por todos es el ser. Luego, la felicidad consiste en lo perteneciente al ser mismo del hombre, como es la salud del cuerpo.

Pero contrariamente, el hombre excede a todos los animales en la felicidad, pero en los bienes corporales es superado por muchos de ellos, por ejemplo, por el elefante en longevidad, el león en fuerza, el ciervo en velocidad. Luego, la felicidad del hombre no consiste en los bienes del cuerpo.

Respondo que hay que decir: Es imposible que la felicidad consista en los bienes del cuerpo, por dos motivos: Primero, porque es imposible que el último fin de una cosa que

se ordena a otra sea su conservación en el ser. Así, el piloto no se propone como fin último la conservación de la nave, que está bajo su dirección, puesto que la nave tiene como fin otra cosa, el navegar. Y así como se encomienda al piloto la nave para que la dirija, así se entrega el hombre a su voluntad y a su razón para que lo dirijan, como se dice en el Eclesiástico 15, 14: *Dios creó al hombre en el principio y le dejó en manos de su albedrío.* Es evidente, que el hombre está ordenado a otra cosa, como a su fin, ya que no es él mismo el supremo bien. Por tanto, es imposible que el último fin de la razón y de la voluntad sean los bienes corporales.

El segundo, porque, aún suponiendo tal finalidad de la razón y voluntad humanas, no podría decirse que el fin del hombre fuese un bien corporal. El ser del hombre consta de alma y de cuerpo, y, aunque el ser del cuerpo depende del alma, el ser del alma no depende del cuerpo, como se ha mostrado más arriba (1, q. 75, a. 2; q. 76, a. 1, ad 5, 6; q. 90, a. 2, ad 2), además, el mismo cuerpo existe por el alma, como la materia por la forma, y el instrumento por el motor, para que por él ejecute sus acciones. En consecuencia, es imposible que en los bienes corporales esté la felicidad, que es el fin último del hombre.

1. *A la primera objeción hay que decir:* Así como el cuerpo se ordena al alma, así los bienes exteriores al cuerpo; y por eso, así como el bien del alma es preferible a todos los bienes del cuerpo, es preferible un bien corporal a los bienes exteriores.

2. A la segunda hay que decir: El ser tomado absolutamente, según que incluye en sí toda perfección de ser, es preferible a la vida y a todas las perfecciones subsiguientes. Y es que el ser en cuanto tal contiene en sí todas las perfecciones que se siguen de él; y en este sentido habla Dionisio. Pero si se considera el ser en cuanto participado en ésta o aquella cosa que no cabe toda la perfección de ser, sino que tienen un modo imperfecto de ser como es el ser de toda criatura, entonces es cierto que el ente con otras perfecciones sobreañadidas es más perfecto. Por esto, añade Dionisio que los entes que viven son mejores que los que sólo existen y los inteligentes mejores que los vivientes.

3. A la tercera hay que decir: Como el fin se corresponde con el principio, en este argumento, sólo se prueba que el último fin es el primer principio del ser, en el cual se encierra toda la perfección del ser, y cuya semejanza buscan todos según su propio grado: unos sólo según el ser, otros, según el ser viviente; otros, en el ser vivo, inteligente y feliz, y esto es propio de pocos.

Summa Theol., 1-2, q. 2, a. 6, in c.

Si la felicidad del hombre consiste en el placer

Parece que la felicidad del hombre consiste en el placer.

1. *En efecto,* siendo la felicidad el último fin, no se la desea por otra cosa, sino que todas a ella se ordenan. Pero es lo más propio de la delectación, pues como se dice en X *Ética* (c. 2. n. 2, 1172b22): «Es ridículo preguntarle a uno porque quiere deleitarse». Por tanto, la felicidad consiste en el placer y en la delectación.

2. Además, «la causa primera influye con más vehemencia que la segunda», como se dice en el *De causis* (Prop. 1), pero la influencia del fin se mide por su deseo. Luego,

parece que ha de tener cualidad de fin último aquello que más mueve al apetito, y esto es el placer. Una prueba de ello es que el placer de tal manera absorbe la voluntad y la razón del hombre, que les hace despreciar los otros bienes. Luego, parece que el fin último del hombre que es la felicidad, consista sobre todo en el placer.

3. Además, como el apetito tiene por objeto el bien, parece que lo deseado por todos sea un bien mejor. Vemos que todos, sabios e ignorantes y aun los irracionales apetecen la delectación. Ella es pues el mayor de los bienes. Y, por consiguiente, en el deleite está la felicidad que es el sumo bien.

Pero contrariamente, dice Boecio, en III *De Consol.*, (P 7, ML 63, 749): «Quien quiera recordar sus liviandades, comprenderá el triste resultado de los placeres. Si pudieran proporcionar la felicidad nada impediría que las bestias fueran bienaventuradas».

Respondo que hay que decir: «Las delectaciones corporales, por ser las que conoce más gente, acaparan el nombre de placeres», como se dice en VII *Ethic.*, (c. 13. n. 6, 1153b33), aunque haya otros mayores. Pero tampoco en ellas consiste propiamente la felicidad, porque en todas las cosas hay que distinguir lo que constituye su esencia y entre lo que es su accidente propio, como en el hombre es distinto ser animal racional que ser risible.

Sin embargo, hay que tener presente que todo placer es un cierto accidente propio, consiguiente a la felicidad o a una parte suya. Nadie tiene deleite sino en algún bien que le es conveniente, bien sea en la realidad o en la esperanza o en la memoria. El bien conveniente, si además es perfecto, se identifica con la felicidad del hombre, si, en cambio, es imperfecto, constituye la felicidad participada, próxima o remota, o, por lo menos aparente. Así, pues, es manifiesto que ni la delectación que acompaña al bien perfecto es la misma esencia de la felicidad, sino una consecuencia de ella, que le acompaña como un accidente propio.

El placer corporal, ni siquiera así, puede ser consecuencia del bien perfecto, porque es el resultado del bien que percibe el sentido, que es una potencia del alma que se sirve de un cuerpo. Pero el bien del cuerpo, percibido por los sentidos no puede ser el bien perfecto del hombre, puesto que el alma racional supera los límites de la materia corporal, y la parte de ella que permanece desligada de órganos corpóreos tiene cierta infinitud respecto al cuerpo y de sus partes. Igual que los entes inmateriales son de alguna manera infinitos respecto a los entes materiales, porque en estos últimos la forma está contraída y limitada de algún modo por la materia, y, por ello, la forma independiente de la materia es, en cierto modo, infinita, así también el sentido que es la facultad corporal, conoce lo singular, determinado por la materia, mientras que el entendimiento, facultad independiente de la materia, conoce lo universal, que ha sido abstraído de la materia y contiene en sí los infinitos singulares. Por consiguiente, es claro que el bien conveniente al cuerpo, el cual por medio de la percepción de los sentidos causa el placer, no es el bien perfecto del hombre, sino que es mínimo en comparación con el bien del alma. Por esto se dice en Sb 7, 9: *Todo el oro, en comparación con la sabiduría, no es más que arena.* Por consiguiente, ni el placer corporal es la felicidad misma, ni siquiera es propiamente un accidente de ella.

1. *A la primera objeción hay que decir:* Hay la misma razón para apetecer el bien que para apetecer la delectación, pues ésta es el descanso en el apetito del bien; igual que se debe a la misma tendencia natural que los cuerpos pesados tiendan hacia abajo y que allí se queden. Por eso, igual que el bien se desea por sí mismo, así el placer se desea por sí y no por otra cosa, si la preposición «por» significa causa final. Pero si se refiere a la causa formal, o mejor motiva, entonces el placer es apetecible por otra cosa, a saber, por el bien que es su objeto y, en consecuencia, su principio y quien le da forma, pues se apetece la delectación por ser el reposo en el bien deseado.

2. A la segunda hay que decir: La vehemencia de la delectación sensible procede de que las operaciones de los sentidos son más perceptibles, porque son el principio de nuestro conocimiento. Por eso también la mayoría desea los deleites sensibles.

3. A la tercera hay que decir: En el mismo grado en que todos apetecen los deleites, desean también el bien; pero se apetecen estos deleites por razón del bien y no a la inversa, como se ha dicho en la respuesta 1. Por tanto, no es cierto que la delectación sea un bien por sí y el máximo, sino que cada delectación nace de algún bien, y que el máximo bien, o bien por sí mismo, tendrá la suya propia y máxima delectación.

Summa Theol., 1-2, q. 2, a. 7, in c.

Si la felicidad del hombre consiste en algún bien del alma

Parece que la felicidad del hombre consiste en algún bien del alma.

1. *En efecto,* la felicidad es el bien del hombre. Pero este bien se divide en tres: bienes exteriores, bienes del cuerpo y bienes del alma. Ahora bien, la felicidad no consiste en los bienes exteriores, ni en los bienes del cuerpo, como se ha dicho. Luego, consiste en los bienes del alma.

2. Además, amamos más a quien le deseamos un bien que al mismo bien que le deseamos, por ejemplo, más amamos al amigo que el dinero que deseamos para él. Pero cada uno quiere para sí todo el bien. Luego, cada uno se ama a sí mismo por encima de todos los bienes. Pero la felicidad es lo que más se ama, como es evidente pues los otros bienes por ella se desean; por tanto, la felicidad consiste en alguno de los bienes del hombre, pero no en los del cuerpo. Luego, en los bienes del alma.

3. Además, la perfección es algo propio del sujeto que se perfecciona. Pero la felicidad es una perfección del hombre. Luego, la felicidad es algo del hombre. No siendo algo del cuerpo, como ya se dijo, tiene que ser del alma. La felicidad consiste en los bienes del alma.

Pero contrariamente, dice san Agustín: «Lo que constituye la vida dichosa, debe ser amado por sí mismo» (*De doctr. christ.*, I, c. 22, ML 34, 25). Pero no debemos amar al hombre por sí mismo, sino que cuanto hay en el hombre debemos amarlo por Dios. En consecuencia, en ningún bien del alma consiste la felicidad.

Respondo que hay que decir: Tal como se dijo más arriba (q. 1, a. 8), el fin se puede considerar en dos sentidos: a la misma cosa que se desea alcanzar, y a su uso, consecución o posesión. Por tanto, si hablamos en el primer sentido, refiriéndonos a la cosa misma que deseamos como fin último, es imposible que el último fin se halle en el alma

o en parte alguna de ella, pues el alma considerada en sí misma está en potencia, ya que de intelectual en potencia pasa a intelectual en acto, y de virtuosa en potencia pasa a virtuosa en acto. Pero como la potencia existe por el acto, como por su complemento, no es posible que lo que está en potencia tenga cualidad de fin último; por lo cual el alma es imposible que sea el fin último de sí misma.

Parecidamente, tampoco ninguna de sus partes, sean potencias, actos o hábitos de ella, porque sólo merece ser llamado fin último el bien perfecto, que llena por completo el apetito. Teniendo, pues, la voluntad humana por objeto el bien universal y siendo cualquier bien inherente al alma participado, y por ello particular, es imposible que ninguno de ellos sea el último fin del hombre.

Pero si hablamos del último fin en el sentido de su consecución o posesión, o el uso de la cosa que se apetece como fin, entonces sí entra el alma a constituir el último fin, porque por el alma el hombre consigue la felicidad suprema. Sin embargo, es la cosa misma, que se desea como fin, la que da la felicidad y la que hace al hombre feliz. Pero se llama felicidad a la consecución de esa cosa. Por consiguiente, hay que decir que la felicidad es algo del alma, pero el objeto en que consiste es exterior a ella.

1. *A la primera objeción* hay que decir: Como en esa división se comprenden todos los bienes que son apetecibles para el hombre, se dirá que no sólo es bien del alma la potencia o el acto, o el hábito, sino también el objeto, que es extrínseco. y de esta manera no hay inconveniente en afirmar que aquello en que la felicidad consiste es algún bien del alma.

2. A la segunda hay que decir: Para nuestro propósito basta decir que la felicidad es lo que más se ama como bien deseado; pero al amigo se le ama como a quien se le desea un bien; y así también se ama el hombre a sí mismo. Por tanto, no hay la misma forma de amor en ambos casos. El problema de si el hombre ama con amor de amistad algo superior a sí mismo, se tratará cuando se hable de la caridad (2-2, q. 26, a. 3).

3. A la tercera hay que decir: La felicidad misma por ser una perfección del alma es un cierto bien inherente a ella, pero aquello en que consiste la felicidad, es decir, lo que hace feliz, es algo exterior al alma, como queda dicho (en el cuerpo de este artículo).

Summa Theol., 1-2, q. 2, a. 8, in c.

Si la bienaventuranza del hombre consiste en algún bien creado

Parece que la felicidad del hombre consiste en algún bien creado.

1. *En efecto,* dice Dionisio en *Los nombres divinos,* capítulo VII (3, MG 3, 872), que: «La divina Sabiduría une los fines de los primeros entes con los principios de los segundos», y de esto se puede entender que lo sumo de la naturaleza inferior es alcanzar lo ínfimo de la naturaleza superior. Pero el sumo bien del hombre es la felicidad. Por consiguiente, parece que la felicidad del hombre consista en alcanzar de algún modo la naturaleza angélica, puesto que el ángel en el orden natural es el ente superior al hombre, como ya se indicó (q. 96, a. 1, ad 1; q. 108, a. 2, ad 3; a. 8, ad 2; q. 111, a. 1).

2. Además, el fin último de cada cosa está en su perfección, y así la parte es por el todo, como por su fin. Pero todo el conjunto de las criaturas, que se llama «mundo

mayor», puede compararse con el hombre, que en el libro VIII de la *Física* se le llama «mundo menor» (c. 2. n. 2, 252b24), como lo perfecto a lo imperfecto. Luego, la felicidad del hombre consiste en todo el conjunto de las criaturas.

Pero contrariamente, dice san Agustín: «Así como la vida de la carne es el alma, así la vida feliz del hombre es Dios» (*La Ciudad de Dios,* XIX, c. 26, ML 41, 656); por eso se dice (Sal 143, 15): *Dichoso el Pueblo cuyo Dios es el Señor.*

Respondo que hay que decir: Es imposible que la felicidad del hombre esté en algún bien creado. La felicidad es el *bien perfecto, que sacia totalmente al apetito,* de lo contrario no sería el fin último, si aún quedara algo apetecible. Pero el objeto de la voluntad, que es el apetito humano, es el bien universal, como el objeto del entendimiento es la verdad universal. De ahí que nada puede aquietar la voluntad del hombre, sino el bien universal, el cual no se encuentra en cosa creada, sino en Dios únicamente, porque toda criatura tiene una bondad participada. Por consiguiente, sólo Dios puede llenar la voluntad humana, como se dice en el Salmo 102, 5: *El que colma de bienes tu deseo.* Sólo en Dios consiste la felicidad del hombre.

1. *A la primera objeción hay que decir:* Lo superior del hombre alcanza ya lo inferior de la naturaleza angélica por cierta semejanza; pero no se detiene como fin último, sino que prosigue hasta llegar a la misma fuente universal del bien, que es su objeto universal de la felicidad para todos los bienaventurados, como Bien infinito y subsistente.

2. A la segunda hay que decir: Cuando todo no es fin último, sino que se ordena a otro fin ulterior, el último fin de la parte no es aquel todo, sino algo distinto. No siendo, pues, el universo creado, de quien el hombre es parte, el fin último, puesto que se ordena a su vez a Dios como fin, síguese que el bien del universo no es el último fin del hombre, sino el mismo Dios.

3. A la tercera hay que decir: El bien creado no es menor que el bien que el hombre es capaz como forma intrínseca inherente; es, sin embargo, menor del bien que es capaz como objeto, pues en este sentido es infinito. En cambio, la bondad participada del ángel y de todo el universo es finita y limitada.

B... IOTECA

III

DIMENSIÓN SOCIAL DE LA PERSONA

1. El individuo y la persona

Comp. Theol., c. 124.

Según todo esto resulta que Dios gobierna las criaturas inferiores por medio de las superiores. Se da el nombre de criaturas superiores a las que son más perfectas en bondad. Dios es el que comunica a las criaturas ese orden de bondad al gobernarlas y, por consiguiente, las criaturas superiores participan más que las inferiores del orden del gobierno divino. Lo que participa más de una perfección cualquiera se compara a lo que participa menos de la perfección, como el acto a la potencia o el agente al paciente; por ello, las criaturas superiores se comparan a las inferiores, en el orden de la divina Providencia, como el agente al paciente; de aquí se infiere que las criaturas inferiores son gobernadas por las superiores.

Además, es una propiedad de la bondad divina comunicar su semejanza a las criaturas, y por esa razón se dice que Dios lo hizo todo por su bondad, como se deduce de lo dicho antes. Pertenece a la perfección de la bondad divina el ser bueno en sí y atraer los demás entes a la bondad, cosas que comunica a las criaturas haciendo que sean buenas en sí y haciendo que unas conduzcan a las otras al bien. De este modo por medio de ciertas criaturas, conduce a otras al bien; por consiguiente, es necesario que estas criaturas sean superiores. En efecto, lo que participa de la semejanza de la forma y de la acción de algún agente es más perfecto que lo que sólo participa de la forma y no de la acción, como, por ejemplo, la luna, que no sólo es iluminada, sino que también ilumina y recibe los rayos de sol de una manera más perfecta que los cuerpos opacos, que reciben la luz sin comunicarla. Dios, por consiguiente, gobierna a las criaturas inferiores por medio de las superiores.

Además, el bien de muchos es mejor que el bien de uno solo; y, por consiguiente, el bien de muchos representa mejor la bondad divina, que el bien de todo el universo. Si la criatura superior, que participa de una manera más abundante de la bondad de Dios, no

coopera al bien de las criaturas inferiores, esta abundancia de bondad no sería más que de uno sólo; pero, en realidad, es común a muchos por la cooperación de la criatura superior. Por tanto, es propio de la bondad divina regir y gobernar a las criaturas inferiores por medio de las superiores.

2. La persona y la sociedad

De Pot., q. 7, a. 9, in c.

(...)

Es preciso que haya un cierto orden en las mismas cosas, y este orden es una cierta relación. Es preciso, por tanto, que existan en las mismas cosas algunas relaciones, según las cuales se ordenen unas a otras. Una cosa se ordena a otra según la cantidad o según la virtud activa o pasiva. En efecto, sólo por estas dos cosas se contempla algo en una cosa, respecto a algo fuera de ella, ya que no sólo es medida algo por la cantidad intrínseca, sino también por la extrínseca, y por la virtud activa actúa una cosa sobre otra y por la pasiva sufre una de otra.

En cambio, por la substancia y la cualidad se ordena algo sólo a sí mismo, no a otra cosa, a no ser accidentalmente, es decir, en tanto que la cualidad, o la forma substancial, o la materia, tienen el concepto de virtud activa o pasiva, y, en tanto que en ellas se considera algún concepto de cantidad, en tanto que lo uno en la substancia hace lo idéntico, y lo uno en la cantidad lo parecido, y el número o la multitud, en aquello mismo, hacen lo dispar y lo diverso, y lo dispar de manera que algo es considerado más o menos que otro, así, por ejemplo, algo se denomina más blanco que otra cosa. Y por esto el Filósofo, en el libro V de la *Metafísica* (15, 1020b26-30), al asignar las especies a la relación pone algunas causadas por la cantidad y algunas causadas por la acción y la pasión.

Así pues, conviene que las cosas que tienen un orden unas hacia otras se refieran realmente, y que en ellas la relación sea alguna realidad. Ahora bien, todas las criaturas se ordenan a Dios como a su principio y a su fin, ya que el orden recíproco de las partes del universo viene dado por el orden de todo el universo hacia Dios, igual que el orden que hay entre las partes del ejército viene dado por el orden del ejército al general, como es patente en el libro XII de la *Metafísica*. De manera que es preciso que las criaturas se refieran realmente a Dios, y que esta misma relación sea una realidad en la criatura.

(...)

3. El problema de la sociedad

In Sent., 1, d. 26, q. 2, a. 2, in c.

(...)

El principio de toda distinción formal es alguna oposición, tomando «oposición» en un sentido amplio, tal como se oponen también lo perfecto y lo imperfecto, en tanto que en uno hay la negación o la privación del otro. Ahora, bien, en todas las oposiciones, fuera de la relación, un término es como lo perfecto y el otro como lo imperfecto. Lo que es patente en la afirmación y en la negación, y en la privación y en el tener. También es evidente en la contrariedad, porque según el Filósofo, siempre uno de los contrarios es como el más noble y el otro como el más vil y como privación, como, por ejemplo, lo blanco y lo negro, lo frío y lo caliente. Y por esto no puede haber ninguna distinción de éstas en Dios, en quien hay una absoluta perfección. En cambio, en las cosas relativas ninguno de los términos es como la privación del otro, ni implica ninguna carencia. El motivo es porque en las cosas relativas no hay oposición en tanto que lo relativo está en algo, sino en tanto que se dice respecto a otro. De manera que, aunque una relación tenga anexa la negación de otra relación en el mismo sujeto, sin embargo, esta negación no implica ninguna carencia, porque la carencia no se da sino según algo que naturalmente sería en algo. Por tanto, como aquello que se opone relativamente según la razón de oposición no pone algo, sino una respectividad a algo, no se sigue imperfección o carencia, y por esto sólo esta oposición compete a la distinción de las personas divinas.

(...)

4. El bien común y la actividad personal

Summa Theol., 2-2, q. 187, a. 3, in c.

(...)

Respondo que hay que decir: El trabajo manual tiene cuatro fines. El primero, y principal, el de asegurar la subsistencia. Por eso se dijo al primer hombre: *Comerás el pan con el sudor de tu frente* (Gn 3, 19); y en el Salmo 127, 2: *Te alimentarás con el trabajo de tus manos*. El segundo consiste en suprimir el ocio, del que tantos males nacen. Por eso se dice: *Envía a tu siervo a trabajar para que no esté ocioso, pues la ociosidad enseña mucha malicia* (Si 33, 28-29). El tercero es refrenar los deseos desordenados, mortificando el cuerpo. Por eso se dice: «En los trabajos, los ayunos, las vigilias, la castidad». El cuarto es hacer limosnas. Así, dice san Pablo: *Quien robaba, que no robe; antes bien, trabaje con sus manos en algo de provecho para tener que dar al necesitado* (2 Co 6, 5-6).

En cuanto al primer fin, de que el trabajo es el medio de ganarse la vida, obliga en la medida en que sea necesario para tal fin, pues lo que está ordenado a un fin recibe de él su necesidad, de manera que será necesario según lo sea el fin. Por tanto, quien no tenga otro medio de ganarse la vida deberá trabajar manualmente, sea de la condición que sea. Y esto significan las palabras del Apóstol: *La misma fuerza tiene la necesidad de trabajar con las manos que la de comer* (2 Ts 3, 10). Por eso, si alguien pudiese pasar sin comer, estaría dispensado de trabajar. Y por la misma razón, lo está quien tenga otros medios de vida lícitos, puesto que no se debe hacer lo que no se puede hacer lícitamente. Por eso no se encuentra en san Pablo la imposición del trabajo manual, sino para evitar el pecado de quienes vivían de medios ilícitos. Pues, primeramente lo impone para evitar el hurto: *El que robaba, que no robe ya. Que trabaje con sus manos* (Ef 4, 28). En segundo lugar, para evitar la codicia de los bienes ajenos: *Trabajad con vuestras manos, como os hemos mandado, para portaros honestamente con los de fuera* (1 Ts 4, 11). En tercer lugar, para evi-

tar negocios turbios, con los que algunos se ganan la vida: *Cuando estábamos entre vosotros, os hemos dicho que si alguno no quiere trabajar, que no coma. Pues hemos oído que algunos de vosotros llevan una vida inquieta de vagancia no haciendo nada y mezclándose en todo* (2 Ts 3, 10ss.). Dice la Glosa: «Los que se procuran lo necesario por medios vergonzosos, a todos estos ordenamos y rogamos que trabajen en silencio para poder comer su pan» (ML 17, 486). Por eso, san Jerónimo dice que el Apóstol: «hace el oficio no de doctor sino de corrector» (*Super Epist. ad Gal.*, II, proem., ML 26, 382).

No obstante, es necesario advertir que por trabajo manual se debe entender cualquier oficio del hombre que le sirva para ganar el sustento, desempéñelo con las manos, los pies o la lengua. Los centinelas, los correos, etc., viven de su trabajo y se dice viven del trabajo de sus manos, puesto que la mano es el «instrumento de los instrumentos», (Aristóteles, *De Anima*, 3, 8, 432a1) y, por ello, el trabajo manual ha venido a significar toda ocupación por la que alguien puede ganarse su sustento.

En cuanto al segundo fin, de que el trabajo manual es el remedio de la ociosidad y al tercero de mortificación, no son en sí mismos preceptos, puesto que hay otros muchos medios para remediar la ociosidad y para mortificarse. Los ayunos y las vigilias son una mortificación de la carne; y la meditación de las Sagradas Escrituras y los rezos son un medio contra la ociosidad. Por eso, dice la Glosa del Salmo 118, 82, que: «No está ocioso el que se consagra al estudio de la palabra de Dios, y no es más el que se entrega al trabajo exterior de quien se consagra al estudio de la verdad». Y, por esto, los religiosos no están más obligados que los seglares al trabajo manual, a no ser que lo obliguen las constituciones de la orden. Como dice san Jerónimo: «Los monasterios egipcios observan la costumbre de no recibir a nadie sin imponerle ocupaciones y trabajos, no tanto para asegurar el sustento cuanto por el bien de sus almas, no sea que se entreguen a pensamientos perniciosos» (*Epist.* 125, ML 22, 1079).

En cuanto al cuarto fin de hacer limosnas, tampoco cae bajo precepto el trabajo manual, a no ser que haya obligación de hacer limosna y no se tengan otros medios con que hacerla. En este caso están igualmente obligados los religiosos y seglares a trabajar manualmente.

(...)

Summa Theol., 2-2, q. 77, a. 4, in c.

(...)

El lucro, que es el fin de la negociación, aunque en su esencia no entrañe algo honesto o necesario, tampoco comporta en su esencia nada vicioso o contrario a la virtud. Por consiguiente, nada impide que el lucro se ordene a algún fin necesario, o incluso honesto, y entonces la negociación se volverá lícita. Como cuando un hombre destina el lucro moderado, que adquiere al comerciar, a la sustentación de su familia, o a socorrer a los necesitados; o como cuando alguien se dedica al comercio para servir al interés público, para que no falten a la patria las cosas necesarias para la vida; pues entonces no busca el lucro como fin, sino como estipendio de su trabajo.

(...)

5. Formación social

De Verit., q. 11, a. 1, in c.

(...)

Lo mismo se ha de decir sobre la adquisición de la ciencia. En nosotros preexisten como semillas de las ciencias. Son las primeras concepciones del intelecto, conocidas de inmediato por la luz del intelecto agente por medio de las especies abstraídas de lo sensible. Sean éstas complejas, como los axiomas, o incomplejas, como el concepto de ente, de unidad y otros semejantes, que el intelecto aprehende instantáneamente. De estos principios universales se siguen, como de razones seminales, todos los demás principios. Por consiguiente, cuando la mente es sacada del conocimiento de estos universales, para que conozca en acto los particulares, que antes conocía en potencia y en general, en ese momento se dice que adquiere ciencia.

Además, en las cosas naturales algo puede preexistir en potencia de dos modos: uno en potencia activa completa, es decir, cuando un principio activo puede llevar perfectamente al acto completo, como está claro en quien recobra la salud; pues el enfermo recobra la salud mediante la virtud natural que está en el enfermo. Otro, en potencia pasiva, esto es cuando el principio intrínseco no es suficiente para llevarlo al acto, como cuando el fuego se hace aire, lo cual no puede hacerse por alguna propiedad natural existente en el aire. Así pues, cuando preexiste algo en potencia activa completa, entonces el agente extrínseco obra ayudando al agente intrínseco, suministrándole las cosas necesarias con que pueda ponerlo en acto, como el médico, cuando cura, es ministro de la naturaleza, que es la que opera principalmente, fortaleciéndola y suministrándole medicinas, de las que ella se vale como instrumentos para sanar. En cambio, cuando algo preexiste sólo en potencia pasiva, el agente extrínseco es el que principalmente hace pasar de la potencia al acto; como el fuego hace el aire, que es fuego en potencia, fuego en acto. Por tanto, la ciencia que preexiste en el que aprende no está en potencia puramente pasiva, sino activa; de otra manera no podría el hombre por sí mismo adquirir la ciencia.

Así como la curación se efectúa de dos modos: de un modo, sólo por la operación de la naturaleza; de otro modo, por la naturaleza con la ayuda de la medicina; así también es doble el modo de adquirir la ciencia: uno, cuando la razón natural llega por sí misma al conocimiento de lo desconocido, y esto se llama invención; otro, cuando se ayuda a la razón natural con algo exterior, y esto se llama enseñanza. En las cosas que se hacen por naturaleza y arte, el arte opera del mismo modo y con los mismos medios que la naturaleza. Pues si la naturaleza, para sanar una cosa enferma a causa de la frialdad se dedica a infundirle calor, eso mismo debe hacer el médico. Por eso se dice que el arte imita a la naturaleza. De manera semejante acontece en la adquisición de la ciencia; el que enseña a otro le lleva al conocimiento de lo ignorado, como alguien se lleva a sí mismo descubriendo el conocimiento de lo que ignoraba.

El proceso que sigue la razón para llegar por vía de invención al conocimiento de lo ignorado consiste en aplicar los principios comunes conocidos por sí mismos a determinadas materias, y de ahí pasar a algunas conclusiones particulares, y de éstas a otras. De

manera parecida se dice que uno enseña a otro, porque le expone mediante signos este proceso discursivo, que de suyo efectúa la razón natural; y así por estos signos que le son propuestos, la razón natural del discípulo llega, como por otros tantos instrumentos, al conocimiento de lo que antes ignoraba. Así como se dice que el médico causa la salud en el enfermo aprovechando la operación de la naturaleza, así también se dice que un hombre causa la ciencia en otro por la operación de la razón natural de este último. Y esto es enseñar, por lo que se dice con verdad que un hombre enseña a otro y que es su maestro. Por esto dice Aristóteles, en el libro I de los *Analíticos Posteriores* (c. 51), que la demostración es el silogismo que hace saber.

Por otra parte, si alguien propone a otros lo que no está incluido en los principios conocidos por sí mismos, o no es manifiesto que lo incluyan, no causará en él ciencia, sino tal vez opinión o fe; aunque esto también se cause de algún modo por principios innatos. Pues el que aprende se dará cuenta de que debe aceptar con toda certeza lo que se sigue necesariamente de dichos principios; que debe rechazar por completo lo que les es contrario, y que a otras cosas puede concederles o no su asentimiento. Esta luz de la razón por la cual conocemos tales principios, nos ha sido inculcada por Dios como cierta semejanza de la Verdad increada. Y ya que ninguna enseñanza humana puede tener eficacia más que por virtud de esa luz, se sigue que sólo Dios es el que enseña interiormente y de modo principal, como la naturaleza es también la que sana interiormente y con principalidad. Por eso, no de otra manera se dice propiamente sanar y enseñar, sino del modo en que acaba de exponerse.

(...)

6. La amistad

De duobus praeceptis carit. et decem Legis praec., 4.

(...)

La perfección del hombre consiste en el amor a Dios y al prójimo. Del amor a Dios tratan los tres mandamientos que fueron escritos en la primera tabla, al amor de prójimo se refieren los siete de la segunda. Según se dice en 1 Jn 3, no hemos de amar de palabra y con los labios, sino con obras y de verdad. Y quien ama de esa manera, tiene que hacer dos cosas: evitar el mal y practicar el bien. Por ello, entre los mandamientos, unos mandan obrar el bien, otros prohíben ejecutar el mal.

Debe advertirse que guardarnos de hacer el mal, está a nuestro alcance; en cambio, no podemos hacer el bien a todo el mundo. Por eso dice san Agustín que tenemos que amar a todos los hombres, pero que no estamos obligados a hacer el bien a todos ellos. Entre todos los hombres, hemos de hacer el bien a los que se hallan vinculados con nosotros (...) y entre los parientes, los más allegados a nosotros son el padre y la madre (...). Tres son las cosas que los padres dan a los hijos.

Primera, el ser: *Honra a tu padre, y no olvides los dolores de tu madre. Ten presente que, si no hubiera sido por ellos, no habrías nacido* (Si 7, 29).

Segunda, alimento y apoyo, necesarios para subsistir. Desnudo entra el hombre en este mundo, como se recuerda en Job 1, pero sus padres le sustentan.

Tercera, formación: *Tuvimos a nuestros padres según la carne, que nos corregían* (Hb 12, 9); *¿Tienes hijos? Edúcalos* (Si 7, 25).

En dos puntos han de formar los padres a sus hijos, y cuanto antes; *porque quien de joven, creció en un camino, ni aun de viejo se apartará de él* (Pr 22, 6), y, *bueno es para el hombre soportar el yugo desde su juventud* (Lm 3, 27). Esos dos puntos son los que enseñó Tobías a su hijo (Tb 4), el temor de Dios y la abstención de todo pecado. Esto contra los que se complacen en las fechorías de sus retoños. La Escritura dice: *Todos los hijos nacidos de malvados atestiguan la maldad de sus progenitores* (Sb 4, 6). Y en este sentido se lee en Éxodo 20, que Dios en los hijos castiga el pecado.

(...)

7. La amistad como virtud social

De Regno, 1, 16.

Así como la vida en la que los hombres viven rectamente se ordena a la vida feliz, que esperamos en el cielo, como a su fin, así se ordenan como a su propio fin, para la vida correcta de la multitud, cuantos bienes particulares intenta el hombre conseguir, como las riquezas, las ganancias, la salud, la agilidad de palabra o la erudición.

Si, por consiguiente, como se ha dicho, quien cuida de la consecución del fin último debe ser superior a los que se preocupan de los elementos ordenados a ese fin y los dirigen con su poder, como es patente por lo dicho, el rey debe someterse al gobierno que es ejercido por sacerdotes, como se somete al Señor; debe su cargo ser superior a todas las tareas humanas y ordenarlas con el poder de su gobierno.

A quien le incumbe perfeccionar algo, que se ordena a otra cosa como a su fin, debe tender a que su obra se adecúe al fin. Igual que el armero hace la espada de modo que sea útil para la lucha, y el constructor debe disponer el espacio de la casa de manera que sea habitable. Por consiguiente, el fin de la vida, por la que vivimos ahora rectamente, es la felicidad en el cielo, es propio de la tarea del rey, por este motivo, procurar que la sociedad viva rectamente, de modo adecuado para conseguir la felicidad celeste, es decir, ordenará lo que lleve a tal felicidad y prohibirá lo que se oponga, en cuanto sea posible.

El camino a la verdadera felicidad se conoce por la ley divina, así como sus impedimentos. Este conocimiento o doctrina es tarea de los sacerdotes, como dice en (Ml 2, 7): *Los labios de los sacerdotes guardan la ciencia y en su boca se ha de buscar su ley.* Y el Señor ordena en (Dt 17, 18-19): *Cuando se haya sentado el rey en el trono de su reino, dictará para su uso una segunda parte de esta ley en un volumen, siguiendo el ejemplo del sacerdote de la tribu de Leví, lo tendrá consigo y lo leerá todos los días de su vida, para que aprenda a temer al Señor su Dios y mantener sus palabras y sus ritos prescritos en la ley.*

Así, pues, instruido en la Ley divina, debe procurar ocuparse de cómo vivirá virtuosamente la multitud a él sometida. Esta cuestión puede dividirse en tres etapas: en primer lugar instituirá una vida virtuosa para sus súbditos; en segundo lugar conservará la establecida, y en tercer lugar, promoverá la vida conservada hacia lo mejor.

a) Para que un hombre viva virtuosamente se requieren dos cosas: la principal que obre virtuosamente; por la virtud se vive virtuosamente; la segunda, que es como instrumental, consiste en la suficiencia de los bienes corporales, cuyo uso se necesita para obrar virtuosamente.

Sin embargo, la misma unidad del hombre es causada por la naturaleza, mientras que la unidad de la sociedad, llamada paz, ha de ser lograda mediante la diligencia del dirigente. Así pues, se necesitan tres requisitos para que la sociedad viva correctamente. *Primero,* que la sociedad viva unida por la paz. *Segundo,* que la sociedad, unida por el vínculo de la paz, sea dirigida a obrar bien, pues así el hombre nada puede hacer bien, excepto si se presupone la unidad de sus partes, así la mayoría de los hombres, si carece de la unidad de la paz, se encuentra impedida para obrar bien, cuando se ataca a sí misma. *Tercero,* se requiere que, por la diligencia del dirigente, haya suficiente cantidad de lo necesario para vivir rectamente.

Por consiguiente, si se ha logrado una vida perfecta en sociedad por la actividad del rey, éste debe tender, por tanto, a su conservación.

b) Tres impedimentos se oponen a la duración del bien público, uno de los cuales proviene de la naturaleza. El bien de una sociedad no debe establecerse para cierto tiempo solamente, sino como si fuese perpetuo en algún sentido. Aunque los hombres, al ser mortales, no pueden perdurar perpetuamente, ni tampoco conservan el mismo vigor mientras viven, porque la vida humana está sujeta a muchos cambios, y, por consiguiente, no hay hombres capaces de ejecutar las tareas humanas de modo uniforme durante toda su vida.

Otro impedimento para la conservación del bien público, que proviene del interior de la sociedad, está en la maldad de las voluntades, cuando o se muestran despreocupados para hacer lo que los asuntos públicos precisan, o incluso dañan la paz de la sociedad, y cuando perturban la paz pública transgrediendo la justicia de la paz.

El tercer impedimento para conservar el Estado viene del exterior, cuando la paz es destruida por la guerra del enemigo y, por ello, el reino o la ciudad fundados son aniquilados.

Así pues, contra los tres males anteriores se precisa una triple atención por parte del rey.

Primero debe ocuparse de la sucesión y sustitución de los hombres que llevarán a cabo las diversas tareas, como lo previó el divino gobierno en las cosas corruptibles, que no pueden perdurar siempre, para que por generación unas ocupen el lugar de otras, de modo que se conserve totalmente la integridad del universo, así como de conservarse, mediante el cuidado del rey, el bien de la gente a él sometida, cuidando con toda diligencia de cómo otros ocupen el lugar de los que faltan.

Segundo, debe cuidar de apartar de la maldad a sus súbditos con leyes y preceptos, penas y premios, y conducirlos a obrar virtuosamente, tomando el ejemplo de Dios, que legisló para los hombres, premiando a quien las cumple y castigando a quien las infringe.

Tercero, debe cuidar el rey que sus súbditos permanezcan seguros contra sus enemigos exteriores. Ningún provecho se obtendría de evitar los peligros interiores si no pudiera defenderse de los exteriores.

c) Otro deber del rey respecto a la buena marcha de la sociedad consiste en poner especial solicitud en su tarea, lo que hace cuando en cada una de las cosas anteriores indicadas, corrige el desorden, suple las deficiencias, procura perfeccionar lo que puede hacerse mejor. Por eso el Apóstol advierte a los fieles que deben aspirar a los mejores carismas (1 Co 12, 31).

Éstos son los deberes del rey, de los cuales se tratarán individualmente enseguida.

8. La justicia y la paz

Summa Theol., 2-2, q. 29, a. 2, ad 1, 2, 3, 4.

(...)

1. *A la primera objeción* hay que decir: La paz dice unión no sólo del apetito intelectual o racional, o del animal, al que atañe el consentimiento, sino también del apetito natural, Y por eso dice Dionisio en *Los nombres divinos* (II, 1): «La paz es obra del consentimiento y de la connaturalidad, puesto que en el consentimiento se encierra la unión de los apetitos cognoscitivos, y en la connaturalidad la unión de los naturales».

2. A la segunda hay que decir: Los mismos que buscan guerras y revueltas no desean sino la paz que creen no tener. Pues, como se ha dicho, no hay paz, si uno concuerda con otro en contra de lo que él más quiere. En este sentido los hombres desean romper guerreando, esa concordia que tiene falta de paz para llegar a ella, en la que nada dé en rostro a su voluntad. Y por esto todos los guerreros intentan por guerra llegar a una paz más perfecta de la que antes había.

3. A la tercera hay que decir: La paz consiste en la quietud y unión del apetito. Y así como el apetito puede ser del bien en absoluto y del bien aparente, así también la paz puede ser verdadera y aparente. Efectivamente, la verdadera paz sólo esté en el apetito del verdadero bien, porque todo lo malo, aunque parezca bueno en algo aquietando así en parte al apetito, tiene sin embargo muchos defectos, con los que el apetito anda inquieto y perturbado. De donde la paz verdadera no puede darse más que en bienes y en los buenos. En cambio, la paz de los malos es aparente y engañosa. Como se dice en (Sb 14, 22): *Viven en la magna guerra de la ignorancia, a tantos y a tan grandes males llaman paz.*

4. A la cuarta hay que decir: Consistiendo sólo la verdadera paz en el bien y habiendo un doble bien verdadero, poseído imperfecta y perfectamente, hay también doble paz: una perfecta, que consiste en el goce perfecto del bien sumo, por la que todos los apetitos aquietados se unifican. Éste es el fin último de la criatura racional, según el Salmo 174, 3: *Puso en tus fines la paz.* La otra paz es imperfecta, y es la que se tiene en este mundo; pues, aunque la tendencia principal del alma repose en Dios, hay, con todo, cosas dentro y fuera que la contradicen y perturban.

Summa Theol., 1-2, q. 70, a. 3, in c.

(...) La perfección del gozo es la paz bajo dos aspectos: El primero, por la quietud respecto de las perturbaciones exteriores, pues nadie puede perfectamente gozar del

bien amado cuando en su goce es perturbado por otras cosas. Además, que el que tiene su corazón perfectamente pacífico en un objeto, por ningún otro puede ser molestado, porque reputa las demás cosas como nada. Por esto se dice en el Salmo 118, 165: *Mucha paz tienen los que aman tu ley y no hay para ellos tropiezo*, porque no son perturbados por las cosas exteriores en tal grado que les impidan gozar de Dios. Por un segundo aspecto, en cuanto a calmar el deseo fluctuante, pues no goza perfectamente de algo aquel a quien no le basta lo que goza. Ahora bien, la paz lleva consigo estas dos cosas: que no seamos perturbados por las circunstancias exteriores y que nuestros deseos descansen en un solo objeto (...).

9. La persona y el mal

De malo, q. 1, a. 1, ad 17, 19 y 20.

(...)

17. A la diecisiete hay que decir: El no-ente no se apetece nunca, sino en cuanto por medio de un no-ente se conserva el propio ser. Así, la oveja apetece que el lobo no esté, para la conservación de la propia vida, y no huye de la presencia del lobo sino en cuanto es destructiva de su vida. Se patentiza así que el ente es deseado por él mismo y se huye de él accidentalmente; en cambio, del no-ente se huye por sí y se apetece accidentalmente. Por eso, el bien, en cuanto tal es una realidad, y el mal, en cuanto tal, una privación.

19. A la diecinueve hay que decir: El ente tiene dos sentidos: uno, en cuanto que significa la naturaleza de los diez géneros; en este sentido, ni el mal, ni ninguna privación es ente o algo. Otro, en cuanto que se responde a la pregunta si algo es; en este sentido, el mal es o existe, lo mismo que existe la ceguera. Pero no, por ello, el mal es una realidad, porque el ser una realidad no sólo significa lo que se da como respuesta a la pregunta «si es» sino también lo que se da como respuesta a la pregunta «qué es».

20. A la veinte hay que decir: El mal se da en las cosas, pero como privación, no como algo real. Pero como en la razón existe como algo pensado, por eso se puede decir que el mal es un ser de razón y no real, porque es algo en el entendimiento, no en las cosas; y eso mismo de ser pensado, por lo cual algo es ente de razón, es bueno; es un bien, en efecto, el que algo sea pensado.

De malo, q. 1, a. 3, in c.

(...)

Hay dos maneras como el mal es causado por el bien: de una manera, el bien es causa del mal en tanto que es deficiente, de otra manera, en tanto que es por accidente (...). En las cosas voluntarias sucede parecidamente (...) la voluntad es causa del mal según una y otra manera. Lo es por accidente, en cuanto que la voluntad se dirige a algo que es bueno en sentido relativo, pero que lleva unido el ser malo simplemente. En cambio, como a bien deficiente, en cuanto que puede preconsiderarse en la voluntad algún defecto anterior a la misma elección deficiente, por la cual elige el bien relativo que es malo simplemente.

Esto se hace patente del siguiente modo: en todas las cosas de las cuales una tiene que ser medida y regla de la otra, el bien en aquello reglado y medido proviene del hecho que se regla y conforma a la regla y medida. Por ejemplo, si hay un artesano que tiene que hacer un corte recto en alguna madera según una cierta regla, si no corta derechamente entonces en esto consiste cortar mal, este mal será causado por defecto del artesano que no tenía regla ni medida. Parecidamente, el placer y cualquier otra cosa humana tienen que ser reglados por la regla de la razón y de la ley divina. De manera que no usar la regla de la razón y de la ley divina se entiende como algo previo en la voluntad antes de la elección desordenada.

Ahora bien, no es preciso buscar del hecho de no usar una regla alguna causa, porque para esto basta la misma libertad de la voluntad, por la cual puede actuar o no actuar. Y el hecho de no atender en acto a tal regla considerada en sí misma no es un mal ni de culpa ni de pena, porque el alma ni está obligada ni puede tener presente siempre en acto una regla de este tipo. Pero el primer concepto de culpa proviene del hecho que sin la actual consideración de la regla se proceda a una tal elección. Así el artesano no peca en el hecho de no utilizar siempre la medida, sino en el hecho de proceder a cortar sin utilizar la medida. Parecidamente la culpa de la voluntad no consiste en el hecho que no atienda en acto a la regla de la razón o de la ley divina, sino que no teniendo una tal regla o medida proceda a la elección. Y por esto dice san Agustín en el libro XII de *La ciudad de Dios* (c. 6-7), que la voluntad es causa del pecado en cuanto que es deficiente, pero que este defecto lo compara al silencio o a las tinieblas, por el motivo siguiente: este defecto sólo es una negación.

(...)

10. La caridad

Collat. in Credo, a. 12.

(...)

Hay que considerar en este artículo, en primer lugar, que vida es la vida eterna. Sobre ello hay que saber: a) que consiste primeramente en la unión del hombre con Dios. Pues el mismo Dios es el premio y el fin de todos nuestros trabajos. *Yo soy tu protector, y tu galardón será muy grande* (Gn 15, 1).

Esta unión consiste en la visión perfecta. *Ahora vemos en un espejo, confusamente; entonces veremos cara a cara* (1 Co 13, 12).

Además, consiste en alabanza excelsa. «Veremos, amaremos y alabaremos» (san Agustín, *De Civit. Dei.*, 22). *Gozo y alegría se hallarán en ella; acción de gracias y voz de alabanzas* (Is 51, 3).

b) Asimismo, la vida eterna consiste en la perfecta saciedad de los deseos pues en ella los bienaventurados tendrán más de lo deseado y esperado.

Nadie en esta vida puede ver colmados sus deseos, ni ninguna cosa creada sacia el deseo del hombre: pues *sólo Dios sacia* y lo excede infinitamente; y por ello, el hombre no descansa sino en Dios. San Agustín *Conf.* 1, 1: «Nos has hecho Señor para ti y nuestro

corazón está inquieto hasta que descanse en ti». Y como los santos, en la patria, poseerán a Dios de una manera perfecta, es evidente que sus deseos quedarán satisfechos, y todavía les excederá la gloria. Y por ello, dice el Señor: *Entra en el gozo de tu Señor* (Mt 25, 21). San Agustín, Salmo 16, 15: «El gozo entero no entrará en los gozantes, sino que los gozantes enteros entrarán en el gozo»; y también en Salmo 16, 15: «Cuando aparezca tu gloria quedaré saciado»; y en Salmo 102, 5: «Él colma de bienes tus deseos».

Todo lo que es deleitable, todo es allí sobreabundante. Si se ansían deleites, allí se tendrá el sumo y perfecto deleite, porque se hallará el Sumo Bien, es decir, Dios. *Entonces en el Todopoderoso abundarás de delicias* (Jb 22, 26); *A tu derecha, deleites para siempre* (Sal 15, 12).

Si se ansían honores, allí se tendrá todo honor. Sobre todo los hombres desean ser reyes, los seglares, y ser obispos, los clérigos. Se tendrán allí ambas cosas. Ap 5, 10: *Has hecho de nosotros para nuestro Dios un reino y sacerdotes*; Sb 5, 5: *Mira cómo se les ha contado entre los hijos de Dios.*

También, si se desea la ciencia, allí se tendrá perfectísima, porque conoceremos la naturaleza de todas las cosas, toda la verdad, todo lo que queramos; y poseeremos lo que queramos, junto con la vida eterna. Sb 7, 2: *Todos los bienes acudieron a mí juntamente con la Sabiduría*; Pr 10, 24: *A los justos se les dará su deseo.*

C) La vida eterna, en tercer lugar, consiste en la perfecta seguridad. En este mundo, no se da la seguridad perfecta, pues cuanto más tiene uno y más sobresale, tanto más tiene y más necesita; pero en la vida eterna no habrá ninguna tristeza, ni trabajos, ni miedo. Pr 1, 33: *Se disfrutará de abundancia sin temor a los males.*

D) En cuarto lugar, consiste en la feliz compañía de todos los bienaventurados, compañía que será máximamente deleitable, porque serán de cada uno los bienes de todos. Cada uno amará a los otros como a sí mismo, y, por ello, disfrutará del bien de los demás como el suyo propio. Lo que hará que se acreciente la alegría y el gozo de cada uno, en la medida que lo hacen todos. Sal 86, 7: *Vivir en ti es júbilo compartido.*

Este tomo I «El hombre en cuerpo y alma» de la obra
«El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy»,
se acabó de imprimir el día 27 de enero de 1995,
festividad litúrgica del Doctor Angélico, en
los talleres de Guada Litografía, S.L.